



Osmanlı

4

TOPLUM

EDİTÖR
GÜLER EREN

BİLİM EDİTÖRLERİ
DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK
CEM OĞUZ

Y E N İ T Ü R K İ Y E Y A Y I N L A R I



TEKNİK KOORDİNATÖR
MURAT OCAK

GÖRSEL YÖNETMENLER
HATİCE KOT / ERSİN BALCI

GÖRSEL YÖNETMEN YARDIMCILARI
SEVGİ ÖZÇELİK / LEVENT ELPEN / AYŞE BALCI

DİZGİ GRUBU
ALİ TAŞTEPE / Ö. FARUK TAŞTEPE / ADEM TEMİZKÖK
ALİ ŞİMŞİR / EMRE TAŞTEPE / GÖKHAN ÖZEN
FAHRİ UZUN / AHMET MAYALI

RESİM TARAMA
HAMDİ ALKAN

TASHİH GRUBU
OYA AKBAŞ OCAK / ELNUR AĞAOĞLU / KAZIM BİLGE
AHMET KARAÇAVUŞ / HALİT ÜNSAL / SEVİL DÜNDAR
AYLA YILDIZ / MEHMET LÂLE / EMİNE ÖZDEMİR
SERAP DÜNDAR / HÜMEYRA ŞAK / ÖZLEM ATA

GRAFİK TASARIM
YAZIEVİ İLETİŞİM HİZMETLERİ

DİZGİ
GÖKÇEN TEKNİK

BASKI
SEMİH OFSET

CİLT
BALKAN CİLTEVİ

YAYIN KODU
ISBN 975-6782-03-X (TAKIM)
975-6782-07-2 (CİLT)

YAYIN YERİ VE TARİHİ
ANKARA 1999

Yan Kağıt Ebrûsu: Mustafa Düzgünman



Osmanlı

YAYIN KURULU BAŞKANI
PROF. DR. HALİL İNALCIK
CHICAGO ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

YAYIN KURULU
PROF. DR. NEJAT GÖYÜNÇ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU
TÜRK TARİH KURUMU (TTK) BAŞKANI

PROF. DR. EKMELEDDİN İHSANOĞLU
İSLÂM KÜLTÜR, SANAT VE TARİH ARAŞTIRMALARI MERKEZİ (IRCICA) BAŞKANI

PROF. DR. ERCÜMENT KURAN
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜBAHAT S. KÜTÜKOĞLU
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. JACOB M. LANDAU
HEBREW ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET YAŞAR OCAK
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İLBER ORTAYLI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. STANFORD SHAW
CALIFORNIA ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. BAHAEDDİN YEDİYILDIZ
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ



MÜŞAVİRLER

PROF. DR. TUNCER BAYKARA

PROF. DR. BENJAMIN BRAUDE / PROF. DR. GEZÁ DÁVID
PROF. DR. YAVUZ ERCAN / PROF. DR. CORNELL FLEISCHER
PROF. DR. MEHMET İPŞİRLİ / PROF. DR. ENVER KONUKÇU
PROF. DR. ŞERİF MARDİN / PROF. DR. IRENE MELIKOFF
PROF. DR. RHOADS MURPHEY / DOÇ. DR. MEHMET ÖZ
DOÇ. DR. NAZİF ÖZTÜRK / PROF. DR. DONALD QUATAERT
PROF. DR. AHMET TABAKOĞLU / PROF. DR. İLHAN ŞAHİN
PROF. DR. GILLES VEINSTEIN / PROF. DR. HAŞAN YÜKSEL
PROF. DR. MADELINE C. ZILFI

SANAT VE YAYIN MÜŞAVİRİ
AHMET KOT

YURT DIŞI KOORDİNASYON
CEM OĞUZ / CEMRE GÜZEL

TERCÜME

KOORDİNATÖR
CEM OĞUZ

REDAKTÖRLER

DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK / DR. JUDY UPTON-WARD
ERTAN AYDIN / YILMAZ ÇOLAK

MÜTERCİMLER

YRD. DOÇ. DR. BERDAL ARAL / GÜL ATMACA / AYŞEGÜL BAŞAR
EVREN DEVRİM ÇELİK / ÜMİT ÇELİK / MİTAD ÇELİKPALA
TANER DEMİREL / NAZLI ILICAK / İNCİ ÖZTÜRK
NALAN SOYARIK / AZİZ TUNCER / YRD. DOÇ. DR. NAŞUH USLU
ŞAHİN YAMAN / SELDA YAVUZ



ÖNSÖZ

Toplumların yapısı ve toplum anlayışı, tanımı gibi evrensel olmayıp, her coğrafyada farklıdır; çevre, din ve kurumlaşma toplum ve devlet anlayışında belirleyici olmaktadır.

Osmanlı toplum anlayışı da çevre (Orta Asya ve Orta Doğu) ve din (İslâm) etrafında takamül etmiş ve mânâ kazanmıştır. Bu anlayışa göre, “yaratılmışların en şereflisi” olan insan, yaşamını devam ettirebilmek için bir gruba/cemaate ve devlete dayanmak ihtiyacındadır.

“Tesanüd” olarak formüle edilen bu anlayış, ferdi toplumda belirli bir grup ve statü içerisinde görmek istemektedir.

İşte Osmanlı toplum düzeni de bu “tesanüd” ilkesi etrafında şekillenmiştir. Osmanlı toplumu; birbirine bağlı ve biri olmadan diğerinin huzur bulamayacağı bir halkalar sisteminden “daire-i adliye” ve ümera, ulema, esnaf-tüccar ve reaya şeklinde yukarıdan aşağıya dizilen sosyal tabakalardan “erkân-ı erbaa” oluşmaktadır. Padişahı piramidin tepesine oturtan bu sosyal yapı, yöneticinin ve yönetilenin birbirlerine karşı sorumluluklarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzene koymaktadır. Kınalızade Ali’nin Ahlâk-ı Alaî’sinde en ayrıntılı biçimde anlattığı bu sosyal yapı; ne Batı Avrupa’daki gibi hanedanı kutsallaştıran bir mutlakiyete ne de köylüyü efendisinin kölesi yapan kast sistemine benzemektedir.

Şerif Mardin’in “tabakalaşma” teorisi olarak formüle ettiği bu yapı, her sınıfı kendi yerinde tutmayı hedeflemekte, fakat liyakata da ehemmiyet vererek tabakalar arasında geçişlerin önünü tamamen tıkamamaktadır. Osmanlı toplumunu dönemin feodal batı toplumundan ayıran bu temel özellik, bu cildin ilk bölümünde ayrıntılı bir şekilde bu sahanın en uzman yazarları tarafından ele alınmaktadır. Bu bağlamda tabakaların sosyal konumları, yaşadıkları yerlere göre sırasıyla şehirliler, köylüler ve konar-göçerler olarak değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. Bu değerlendirmelerde görüleceği üzere, devlet yerleşik hayatı teşvik etmektedir. Bununla birlikte, devletin büyük ölçüde iskânlarını hedeflediği konar-göçerler zannedildiği gibi “bî-idrak” ve medeniyetten uzak bir topluluk hayatı sürmemekte, tam tersine pazarlarda şehirlilerin temel ihtiyaçlarından hayvansal ürünleri satarak ve devlete vergi vererek şehir hayatının ayrılmaz bir parçası olarak hayatını idame ettirmektedir.

Osmanlı Devleti ve toplumu ile ilgili olarak vurgulanması gereken bir husus da sultanın tebaasını fert fert değil, cemaat olarak muhatap almasıdır. Asla kişi haklarının ihlal edildiği şeklinde anlaşılmaması gereken bu anlayış, bilakis vatandaşa devletten şikayetçi olma hakkı



vererek, döneminde bir hukuk devletinin inanılmaz öncülüğünü yapmaktadır. Devletin sanık olarak halka hesap vermesinin 1789 öncesi Avrupası'nda hayal bile edilemeyeceği düşünülürse, toplum ve hukuk bahislerimizin ne kadar titiz bir okuma gerektirdiği daha iyi anlaşılır kanaatindeyiz.

Yine İslâm hukuku çerçevesinde Osmanlı toplumu, müslümanlar ve gayrimüslimler olarak dinî inanışlarına göre iki gruba ayrılmaktadır. Bunlar arasındaki ilişkiler ise "Millet Sistemi" olarak bilinen hukukî çerçeve dahilinde düzenlenmektedir. Çok kültürlü ve çok milletli bir imparatorluk olan Osmanlı'da bu sistemin mükemmel bir şekilde işlediği Bernard Lewis ve Stanford Shaw gibi sahanın duayenlerinin makalelerinde vurgulanmaktadır. Biz de bu anlayış çerçevesinde nüfusunun büyük bir kısmını farklı dinlere mensup insanların oluşturduğu Osmanlı toplumunda birlikte yaşama tecrübesini hukukî ve sosyal boyutlarıyla ele aldık.

Daha sonra da genelde İslâm dininin toplum hayatındaki rolünü aydınlatan yazıları değerlendirdik.

Nihayet Osmanlı nüfus yapısının ayrı bir bölümde ele alınmasının haklı sebeplere dayandığı düşüncesiyle Osmanlı Demografisi başlığını açtık. Çünkü Osmanlı nüfusu, etnik yapısı, dinî grupları ve sosyal hareketliliği bakımından oldukça ilginç bir durum arz etmektedir.

Barkan'ın 1950'li yılların başında başlattığı demografi araştırmalarından sonra yapılan çalışmaların belki de en kapsamlı tahlil ve analizinin yapıldığı bu bölümdeki yazılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaşları arasında nüfus politikaları olan ender ülkelerden olduğunu, sahip olduğu coğrafyada uyguladığı iskân siyasetiyle nüfusun yapısı üzerine doğrudan etkide bulunduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Kısacası toplum cildinin, Osmanlı toplum hayatının, sosyal, dinî ve hukukî bakımdan ele alındığı son yılların en kapsamlı eseri olma özelliği taşıdığına inanıyor, bu yönüyle daha büyük araştırmalara öncülük etmesini temenni ediyoruz.

Yeni Türkiye



İÇİNDEKİLER

cilt

4

BİRİNCİ BÖLÜM

Osmanlı Toplum Yapısı

toplum yapısının ana hatları

OSMANLI İÇTİMAİ YAPISININ ANA HATLARI / PROF. DR. AHMET TABAKOĞLU / 17 ■ OSMANLI KLASİK DÜZENİ VE ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BAZI AÇIKLAMALAR / PROF. DR. ÖZER ERGENÇ / 32 ■ OSMANLI DEVLETİNDE REAYA KAVRAMI VE DEVLET-REAYA İLİŞKİLERİ / DOÇ. DR. SEVGİ GÜL AKYILMAZ / 40 ■ OSMANLI TABAKALAŞMA SİSTEMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / DOÇ. DR. SUNA BAŞAK AVCILAR / 55 ■ SİYASETNÂMELER VE OSMANLILARDA SOSYAL TABAKALAŞMA / COŞKUN YILMAZ / 69 ■ XVIII. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU / PROF. DR. NAHED İBRAHİM DESSOUKI / 82

şehirliler, köylüler ve konar-göçerler

OSMANLILAR'DA YERLEŞİK HAYAT, ŞEHİRLİLER VE KÖYLÜLER / PROF. DR. FERİDUN M. EMECEN / 91 ■ OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE YERLEŞİM YAPISI VE ŞEHİRLEŞME / YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA DEMİR / 98 ■ OSMANLI'DA ŞEHİR VE ŞEHİRLİ MEKÂN-İNSAN-BEŞERİ MÜNASEBETLER (XV.-XVIII. YÜZYIL) / YRD. DOÇ. DR. MEHMET KARAGÖZ / 103 ■ XVI. YÜZYIL OSMANLI MACARİSTANI'NDA ŞEHİRLEŞME / ASSOC. PROF. DR. GEZÁ DÁVID / 111 ■ XIX. YÜZYIL TÜRKİYESİ'NDE KÖY VE KASABA HAYATI ÜZERİNE GÖZLEMLER / YRD. DOÇ. DR. SELAHATTİN ÖZÇELİK / 119 ■ GÖÇEBELER / PROF. DR. İLHAN ŞAHİN / 132 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDE KONAR-GÖÇERLER / DR. A. LATİF ARMAĞAN / 142 ■ YENİ BELGELERİN IŞIĞINDA RUMELİ YÖRÜKLERİ / YRD. DOÇ. DR. MEHMET İNBAŞI / 151 ■ OSMANLI'YA KARŞI BİR TÜRKMEN BOYU: TARSUS VARSAKLARI / YRD. DOÇ. DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ / 170 ■ REFORMLAR VE ENGELLER: TANZİMAT DÖNEMİNDE AŞİRETLERİN YOL AÇTIKLARI ASAYİŞ PROBLEMLERİ / YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH SAYDAM / 180 ■ XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ MÜLKİ YAPISINDA AŞİRETLER / PROF. DR. SELÇUK GÜNAY / 190



İKİNCİ BÖLÜM

Millet Sistemi

birlikte yaşamının hukukî temelleri

- OSMANLI DEVLETİ'NDE MÜSLÜMAN OLMAYAN TOPLULUKLAR (MİLLET SİSTEMİ) /
PROF. DR. YAVUZ ERCAN / 197 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDE "MİLLET SİSTEMİ" / PROF. DR. CEVDET KÜÇÜK / 208
■ ÇOK MİLLETLİ BİR ULUS OLARAK OSMANLI İMPARATORLUĞU / PROF. DR. YULUĞ TEKİN KURAT / 217 ■
AZINLIKLAR İÇİN BİR OSMANLI-TÜRK KLASİĞİ: 1453 İSTANBUL SÖZLEŞMESİ / DOÇ. DR. HİMET ÖZDEMİR / 223
■ OSMANLI İMPARATORLUĞU: ÇOK KÜLTÜRLÜLÜĞÜN DOĞULU MİMARİ / DR. ARSHI KHAN / 229 ■
OSMANLI DEVLETİ'NDE FARKLILIKLARA VE HOŞGÖRÜYE KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM /
PROF. DR. BİLAL ERYILMAZ / 236

osmanlı toplumunda birlikte yaşama tecrübesi

- MİLLET SİSTEMİNİN İLGİNÇ TARİHİ / ASSOC. PROF. DR. BENJAMIN BRAUDE / 245 ■ ISLAHAT FERMANI
ÖNCESİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİLLET SİSTEMİ VE GAYRİ-MÜSLİMLERİN YAŞANTILARINA
DAİR / YRD. DOÇ. DR. NURİ ADIYEKE / 255 ■ OSMANLI ÇOĞULCULUĞU: SELANİK'İN 1840'LI YILLARDA
MÜSLÜMAN, ORTODOKS VE MUSEVİ CEMAATLERİ / DR. BÜLENT ÖZDEMİR / 262 ■ BURSA (FETHİ, ETNİK
YAPISI, MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM MÜNASEBETLERİNE KISA BİR BAKIŞ) / PROF. DR. OSMAN ÇETİN / 270 ■
KIBRIS EYALETİNDE MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ / YRD. DOÇ. DR. NURİ ÇEVİKEK / 277 ■ TANZİMAT
DÖNEMİ'NDE SURİYE'DE DİNİ VE ETNİK ANLAŞMAZLIKLAR / PROF. DR. MOSHE MA'UZ / 287 ■ MİLLET
SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE ARNAVUTLARIN DURUMU / PROF. DR. GAZMEND SHPUZA / 294 ■ SAMSUN ŞERİYE
SICİLLERİNE GÖRE XIX. YÜZYILDA OSMANLI TOPLUM HAYATI, MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ /
PROF. DR. MUSTAFA ZEKİ TERZİ / 298

millet sisteminde yahudiler, ermeniler ve rumlar

- OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YAHUDİ MİLLETİ / PROF. DR. STANFORD SHAW / 307 ■ MİLLET SİSTEMİ VE
MUSEVİ CEMAATİ / PROF. DR. ARYEH SHMUELEVITZ / 322 ■ OSMANLILAR VE MİLLET-İ SÂDIKADAN
ERMENİLER / PROF. DR. ENVER KONUKÇU / 326 ■ İKİ TOPLUMLU BİR ŞEHİRDE ADALET ARAYIŞLARI:
LEFKOŞE MAHKEMESİ'NDE RUMLAR VE TÜRKLER (1698-1726) / DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK / 334 ■ TANZİMAT
DÖNEMİ OSMANLI TAŞRASINDA RUM CEMAATİNİN SOSYO-EKONOMİK DURUMUNA DAİR BİR DENEME:
TOKAT ÖRNEĞİ / YRD. DOÇ. DR. GALİP EKEN / 351 ■ TÜRKOFON BİR HALK OLARAK KARAMANLI /
DR. EVANGELIA BALTA / 365



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Osmanlı Toplumı ve Dinî Hayat

osmanlı'nın temelindeki manevî harç

OSMANLI'NIN TEMELİNDEKİ MANEVÎ HARÇ: KURULUŞ DÖNEMİNDE ANADOLU'DA TASAVVUF /

PROF. DR. OSMAN TÜNER / 375 ■ İLK OSMANLI SULTANLARI VE BEKTAŞİLER /

PROF. DR. IRENE MELIKOFF / 384 ■ OSMANLI DÖNEMİNDE DERVİŞLER NE YAPTI? /

PROF. DR. MUSTAFA KARA / 387 ■ OSMANLI DEVLETİ'NİN İLK ASIRLARINDA TOPLUMUN DİNİ YAPISINA

AHİLİK AÇISINDAN BİR BAKIŞ DENEMESİ / DOÇ. DR. M. SAFFET SARIKAYA / 393 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDE

AHİ ZAVİYELERİ / KAMİL ÇOLAK - MEHMET TOPAL / 403 ■ OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ DOĞU UCUNDA

SOSYO-KÜLTÜREL HAREKET BAŞLATAN SÜFÎ BİR ÖNDER: HACI BAYRAM-I VELÎ /

DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU / 410 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDE ALİM-MUTASAVVIF PROTOTİPİ OLARAK İLK

ŞEYHÜLİSLAM MOLLA FENARÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞI / DR. MUSTAFA AŞKAR / 416 ■ OSMANLI DEVLET

MEKANİZMASININ OLUŞUMUNDA HETERODOKS GÜÇLER / DR. YAĞMUR SAY / 427

dinin sosyal hayattaki rolü

XV. YÜZYIL OSMANLI DİNİ HAYATINA BİR BAKIŞ ("TARÎKU'L-EDEB"E GÖRE) / PROF. DR. MEHMET ŞEKER / 437

■ DİNİN SOSYAL HAYATTA YERİ: OSMANLI SÜFİLİĞİNİN DOĞASI / DR. MARK SEDGWICK / 446 ■ OSMANLI

DÖNEMİNDE TASAVVUFİ HAYAT / EKREM İŞİN / 451 ■ OSMANLI DÖNEMİ ZAVİYELERİ ÜZERİNE BAZI

DEĞERLENDİRMELER / DOÇ. DR. SAİM SAVAŞ / 459 ■ OSMANLILARDA DEVLET-TEKKE MÜNASEBETLERİ /

PROF. DR. İRFAN GÜNDÜZ / 468 ■ OSMANLI PADİŞAHLARI VE TASAVVUF / DR. REŞAT ÖNGÖREN / 486 ■

İSTANBUL'DA İHTİDÂ HAREKETLERİ (XVI. YÜZYIL) / KÂMİL ÇOLAK / 495 ■ OSMANLI HAC

SEYAHATNÂMELERİNDE OSMANLI HAC YOLCULUĞU / DR. MENDERES COŞKUN / 506 ■ OSMANLI'DA

TEKKELER, SOSYAL FONKSİYONLARI VE İSTANBUL'DA HALİDÎ TEKKELERİ / DR. ABDURRAHMAN MEMİŞ / 512

■ OSMANLI DÖNEMİ TEKKE HAYATINA BİR ÖRNEK: YİĞİT BAŞI VELÎ VE TARİKAT USULÜ /

AHMET ÖGKE / 521



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Demografik Yapı, Göçler ve İskân Siyaseti

nüfus

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN NÜFUS YAPISI (1300-1900) / YRD. DOÇ. DR. YUNUS KOÇ / 535 ■ OSMANLI DÖNEMİNDE NÜFUS BİLGİLERİ / TEVFİK ÇAVDAR / 551 ■ XIX. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİ'NDE NÜFUS VE NÜFUS SAYIMLARI / MUTULLAH SUNGUR / 560 ■ OSMANLI DEVLETİ'NİN SON YILLARINDAKİ TÜRKİYE'NİN DEMOGRAFİK DURUMUNA GENEL BİR BAKIŞ / YRD. DOÇ. DR. ALİ GÜLER / 567 ■ SELANİK'İN 1840'LI YILLARDAKİ NÜFUS YAPISI ÜZERİNE BİR DENEME / DR. BÜLENT ÖZDEMİR / 572

osmanlı iskân siyaseti

KOLONİZASYON VE ŞENLENDİRME / PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU / 581 ■ XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NİN MUHÂCİRİ İSKÂN POLİTİKASI / YRD. DOÇ. DR. MEHMET YILMAZ / 587 ■ İSKÂN-I MUHÂCİRİN İ'ÂNE PULLARI (OSMANLI DEVLETİ'NİN GÖÇMEN HARCAMALARINDA UYGULADIĞI BİR FİNANSMAN YÖNTEMİ / YRD. DOÇ. DR. MEHMET ESAT SARICAOĞLU / 603 ■ XIX YÜZYIL SONLARINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN GÖÇMENLERİ İSKÂN POLİTİKASINA YABANCI ÜLKELERİN MÜDAHALELERİ / YRD. DOÇ. DR. SÜLEYMAN ERKAN / 612 ■ KIBRIS'IN FETHİ VE İSKÂNI / DR. RECEP DÜNDAR / 632 ■ XVI. ASIRDA TEKE YÖRESİNDEN KIBRIS'A YAPILAN SÜRGÜNLER / YRD. DOÇ. DR. BEHSET KARACA / 649

göç hareketleri

RUMELİ'DEN ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI / PROF. DR. FARUK KOCACIK / 655 ■ 93 MUHACERETİ / DOÇ. DR. NEDİM İPEK / 661 ■ BALKAN SAVAŞLARINDA ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI / YRD. DOÇ. DR. AHMET HALAÇOĞLU / 669 ■ KIRIM VE KAFKASYA'DAN YAPILAN GÖÇLER VE OSMANLI İSKÂN SİYASETİ (1856-1876) / YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH SAYDAM / 677 ■ KIRIM VE KAFKASYA'DAN OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA GÖÇLER / DR. SAFAROV RAFİK FİRUZÖĞLU / 687 ■ GİRİT'İN KAYBEDİLMESİNİN ARDINDAN SURİYE'YE MÜSLÜMAN GÖÇÜ / DR. SAWSAN AGHA KASSAB / 697

OSMANLI TOPLUM YAPISI

TOPLUM YAPISININ ANA HATLARI
ŒEHİRLİLER, KÖYLÜLER VE KONAR-GÖÇERLER

TOPLUM YAPISININ ANA HATLARI

OSMANLI İÇTİMAÎ YAPISININ ANA HATLARI

17

OSMANLI KLASİK DÜZENİ VE ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE
BAZI AÇIKLAMALAR

32

OSMANLI DEVLETİ'NDE REAYA KAVRAMI VE
DEVLET-REAYA İLİŞKİLERİ

40

ANLI TABAKALAŞMA SİSTEMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME

55

SİYASETNÂMELELER VE
OSMANLILARDA SOSYAL TABAKALAŞMA

69

XVIII. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA
OSMANLI İMPARATORLUĞU

82



OSMANLI İÇTİMAÎ YAPISININ ANA HATLARI

PROF. DR. AHMET TABAKOĞLU
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

GİRİŞ

*T*arihî olayları inkar etmek tehlikesinden de, ülküleştirmek tehlikesinden de, ancak onları iyice bilerek korunabiliriz. Tarihle kurulan sı-
kı ilişki, geleceğe yönelen yolların geçmişteki izlerini belli edecek ve yine geleceğin zorluk ve yanlışlarına karşı hazırlıklı olmamızı sağlayacaktır. Yine tarih çalışmaları sosyal bilimlerin ve iktisadın kaynağı olmakla kalmayıp entelektüel faaliyetlerin de ilk şartı gibi görünmektedir.

Osmanlı sistemini belli bir bütünlük içersinde ele almak zarureti vardır. Zira sistem kendisini belli bir anda başlatmadığı gibi günümüz Türkiyesini açıklamak için de bu sistemi bütünüyle bilmek gerekmektedir. Burada karşımıza çıkan en büyük engel başka ortamlarda oluşmuş teorilere ve hatta ideolojilere güvenmektir. “Födalite”, “Asyagil üretim tarzı”, “Vergisel üretim tarzı”, “Patrimonyal devlet”, “Her şeyi devletten bekleme alışkanlığı” gibi yaklaşımlar bir paradigmanın bir başka paradigmayı anlama çabalarını aşarak çok kere hurafelere dönüşmektedir. Bu yüzden sisteme ilişkin kitap ve layihaların içerdiği yakınmaları olduğundan fazla büyütüp oluşturulan tuzaklara düşmeden önceliği belgelerden hareketle sistemi anlamaya vermeliyiz.

Osmanlı sistemini bu hanedanın hüküm sürdüğü 624 yılla sınırlandırmak çok doğru değildir. Kuruluş dönemini yoğunlaşmalar ve yıkılış dönemini de yoğunluğu kaybetmeler olarak görmek daha anlamlı olabilir. Bu yüzden sistemi en azından bin yıllık tarih süreci içersinde XI-XX. yüzyıllar arasında ele alma eğilimindeyiz.

Sistemi iki döneme ayırabiliriz. Birinci döneme *klasik (nizâm-ı kadîm)*, ikinci döneme de *yenileşme (nizâm-ı cedîd)* dönemi diyebiliriz. Birinci dönemin başlangıcı, Sel-

çukluları da içine alacak şekilde, Türklerin Anadoluyu yurd edinmeye başladıkları XI. yüzyıla götürülebilir.¹ XVIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu 7 yüzyıllık klasik dönem *oluşma*, *olgunlaşma* ve *esnekliği kaybetme* şeklinde üç alt döneme ayrılabilir.

Oluşma dönemi yaklaşık bir ifadeyle XI. yüzyıldan yani Malazgirtten ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin kuruluşundan İstanbul’un fethine kadar geçen süre (1075-1453); *Olgunlaşma* dönemi İstanbul’un fethinden Karlofça andlaşmasına kadar geçen dönem (1453-1683) ve *Esnekliği kaybetme* dönemi (Bütün XVIII. yüzyıl).

Olgunlaşma döneminde 1444 Varna zaferinden 1571 İnebahtı yenilgisine kadar geçen 127 yıllık, yani yaklaşık üç nesillik süre içersinde Osmanlı Devleti ciddî bir yenilgi yüzü görmemiştir. Yine 1492-1565 arasındaki 73 yılda fiyatlar hemen hemen hiç artmamıştır.

Osmanlı Devleti Fatih Sultan Mehmed (1451-1482) ile büyüme ve olgunlaşma dönemine girmiştir. Karadeniz bu dönemde bir Türk gölü haline gelmiştir. Akdeniz’e de, beş asır sonra, özellikle Barbarosların çabalarıyla yine müslümanlar hakim olmuşlardır. XV. yüzyılın ortalarından XVIII. yüzyıl sonlarına kadar geçen bu olgunlaşma dönemi, modern kapitalizmin gelişme dönemine tekabül etmektedir ve bu dönem bir noktada kapitalizm ile mücadele tarihidir.

Esnekliği kaybetme içersinde yer alan 1718-1730 arasındaki Lâle devrini yenileşmenin sosyal hazırlığı olarak görebiliriz. Yenileşme özlemleri, yeni düzen (nizâm-ı cedîd) teşebbüsleri, halkın tüketim kalıplarındaki değişme bu dönemde başlamıştır. Karlofça andlaşmasının getirdiği toprak kayıplarının çoğu bu yüzyılın ilk yarısında telafi edilmiştir. Üretimde büyük bir gelişme olmuştur.



XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar ihracat ithalatı hala aşmaktadır.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren kalıcı bunalmalar başlamıştır. 1739-1769 uzun barış döneminde hayvancılığın, bu arada atçılığın ihmal edilmesi gibi sebeplerle girilen Rus savaşı yenilgiyle ve 1774 Küçük Kaynarca antlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu antlaşmayla savaş alanlarındaki yenilgisi onaylanan sistem kesinlikle yenileşme arayışlarına girmiştir. Ülkenin küçülmeye başlaması Yenileşme ve Batılılaşma'nın temel sebebidir. Bu eğilim XVIII. yüzyılın sonlarında III.Selim'in Nizâm-ı cedîd dönemini öncelikle askerî yönüyle açmasıyla hızlanmış, giderek idarî boyut kazanmış, Tanzimat da bu yolda ideolojik, hukukî ve siyasî bir kilometre taşı oluşturmuştur. Bu yüzden yüzyıl sonlarında nizâm-ı cedîd (yeni düzen) hareketiyle başlayan yenileşme ve batılılaşma dönemi atıf çerçevesini kapitalizmin oluşturduğu, bu sistemin model alındığı bir dönemdir.

Yenileşme dönemi, 1790 yılından Osmanlı siyasî varlığının sona erdiği 1923 yılına kadar devam eder. Yani yaklaşık bir ifade ile XIX ve XX. yüzyılları kapsar. Sınaî kapitalizmin başlangıcını ifade eden XIX. yüzyıl başları, Osmanlı Devleti'nin modern kapitalizm karşısında enerjisini kaybettiği ve tamamen onun etki alanına girdiği dönemdir. Batılılaşma tarihi, bir anlamda bu etkinin yoğunlaşmasının tarihidir.

Bu dönem dar anlamıyla Nizâm-ı cedîd (1790-1826), II. Mahmut (1826-1839), Tanzimat (1839-1876) ve II. Abdülhamid (1876-1908) dönemlerine ayrılabilir. XX. yüzyıl ise 1908'den sonra askeri bürokrasinin hakiyeti ve Batılılaştırma doğrultusundaki yönlendirmesi altında sürmüştür. Bunun ilk bölümü II. Meşrutiyet, 1923'ten sonraki bölümü Cumhuriyet dönemidir.

Klasik dönem Osmanlı zihniyetini belirleyen unsurların başında tevhid inancının siyasî yansıması olan üniter devlet anlayışı gelmektedir.²

Siyasi birliği sağlamak için XI. yüzyılda Anadolu'ya yönelen göçmenleri iskan ederken büyük ve kuvvetli aşiretleri bölerek birbirlerinden uzak sahalarda yerleştirilmişti. Bugün Anadolu'nun değişik yerlerinde Kınık, Avcılar, Bayındır, Salur, Bayat, Çepni, Karakeçili gibi büyük Oğuz aşiretlerinin isimlerini taşıyan köylere, aile-

lere vs. rastlanması Selçukluların bu 'parçalayarak iskan' politikalarının bir sonucudur.³

XI. yüzyılın başlarında Büyük Selçukluların başlatıkları bu çabalar Anadolu Selçuklu sultanı II.Süleyman Şah (1196-1204)'ın ülkenin şehzadeler arasında paylaşılması geleneğine son veren uygulaması Sultan Fatih (1451-1481) bu vetireyi tamamlamıştır. Devlet, bölünmeci eğilimleri sistemli bir şekilde engelleyerek üniter ve merkezî bir dünya devleti haline gelmiştir. Ancak bu merkezîlik idarî ve iktisadî anlamda değil 'ideolojik' ve siyasî anlamdadır. İdarî ve iktisadî anlamdaki merkezkaç sistem ile siyasî merkezîyetçiliğin çerçevelediği özerk ve "demokratik" süreçler Selçuklu ve Osmanlı otoritesinin bin yıla yakın bir zaman dilimini kapsamasının temel sebeplerindendir.

Daha Hz. Peygamber döneminde iktâ denenen bu uygulama sonraları tımar sistemi olarak yaşatılmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti Türkiye'de küçük iktâ sistemini yerleştirmişti. Bu sistem Osmanlı tımar düzeninin esasını teşkil ederek, XIX. yüzyıla kadar hayatîyetini sürdürmüş, küçük tarımsal üreticilik esas olmuştur. I. Murad (1360-1389)'tan itibaren sipahi dirlikleri küçültülmüş, Fatih Sultan Mehmed (1451-1481)'de bu sisteme son halini vermiştir. Yine Fatih eski Türk aşiret aristokrasisini tamamen bertaraf ederek devşirme⁴ sistemini yerleştirmiş ve böylece siyasî birlik süreci tamamlanmıştır.⁵ Osmanlılarda devletin daha başlarda bir kaç parçaya bölünmesini esas alan eski Türk aşiret zihniyetinin yerini tamamen merkezî-üniter bir devlet anlayışı, 'nizâm-ı âlem' için 'vahdet' ülküsü almıştır. Osmanlı Devleti'nde son halini alan bu uygulama soy asıladeliği fikrini bertaraf etmeden büyük devlet olunamayacağını ispatlamıştır.

Bu sistemin ikinci önemli özelliği gelenekçiliktir. Gelenekçilik geçmişin tecrübe birikimine sahip çıkmaktır. Bu yaklaşım Osmanlı sistemine yeni şartlara uyum ve esneklik özelliği vermiştir. Bunu hesaba kattığımızda Osmanlı sisteminin çok renkli, çok dinli, çok dilli, çok kavimli bir sosyal teşkilatı nasıl asırlarca bir arada tuttuğunu, gerçek bir çoğulculuğu nasıl gerçekleştirdiğini anlayabiliyoruz.

Geleneğin değerlendirilmesi onun ayıklanması anlamını da ihtiva eder. Nitekim sistem, merkezî-üniter devlet oluşturma örneğinde görüldüğü gibi, İslâmî eği-



limlere uymayan bölünmecî eğilimleri esnek bir yaklaşımla eritme kudretini göstermiştir.

Sistem, tecrübe birikimini değerlendirerek en mükemmeli bulduğu kanaatindedir. Bu yüzden 'Aydınlanma' zihniyetinin getirdiği gelişmecî-ilerlemeci yaklaşım, klasik dönem Osmanlı zihniyetinde mevcut değildir. Buna göre değişme genellikle bozulma yönünde olabilir ve bunun da çaresi kanun-ı kadime yani asıl sisteme dönüştür. Geçmişin birikimlerine sahip çıkma ve bunları ayıklayarak sürdürme uzun ömürlü olmanın sırlarının başında gelir.

Üçüncü olarak sistem adalet ve refah ideallerini hareket noktası olarak alır. Bu yüzden devletin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan gelir sağlama adalete dayanmalıdır. Nasıl ki, Aydınlanma döneminden itibaren Batı'da tabiat toplumun işleyişine örnek olarak alınmışsa geleneksel İslam toplumlarında da adalet ilkesi ön plana çıkarılmıştır.

Adaletin hedefi sosyal refahı sağlamaktır. Devletin aldığı iktisadî kararlara gerekçe olarak 'ibadullahın terfih-i ahvalleri' yani sosyal refah gösterilir. Bu denge bozulduğunda yani devlet gelirlerini arttırma gereği ile adalet ve refah dengesi bozulduğunda bunalım ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü olarak Osmanlı iktisat sistemi, kültür sisteminin bir türevi olarak, talep yönlü değil arz yönlüdür. Bu, hem insan hem de ekonomi için böyledir. Klasik Osmanlı zihniyetinde insan alıcı değil verici olmalıdır. Yani bencil değil diğergam (altürist) bir insan tipi ön plandadır. Bu insan tipinin oluşmasında ahi zihniyetinin önemi belirgindir. Osmanlı sistemini Batı'dan ayıran özelliklerin ahilikten kaynaklandığını söylemek yanlış değildir. Kapitalizmi ve Batı medeniyetini yapan en önemli faktör burjuva zihniyeti iken Osmanlı toplum ve ekonomisini büyük ölçüde ahi zihniyeti yönlendirmiştir. Bu yüzden Osmanlı sisteminde, Batı kapitalizmini oluşturan sömürgeci faaliyetler, sınıf mücadeleleri oluşmamıştır.⁶ Hatta Tanzimat döneminden beri bütün özlem ve çabalara rağmen Türkiye'de kapitalizmin muharrik gücü olan burjuva sınıfının oluşmamasının en önemli sebeplerinden biri de bu olmalıdır.

Osmanlı sisteminde homo economicusun müşahhas şekli olan burjuva değil toplum yararını kendi çıkarın-

dan üstün tutan, kanaatkar fakat müteşebbis insan tipi idealize edilmiştir. Anadolu'da iktisadî hayatı örgütleyen ahiler bu tipin müşahhas örnekleri olmuşlardır. Sistem içerisinde toplum çıkarını kendi çıkarından üstün tutan insan tipi, zaman içerisinde zayıflasa da hayatiyetini sürdürmüştür. Hatta Tanzimat döneminden beri bütün özlem ve çabalara rağmen Türkiye'de kapitalizmin muharrik gücü olan burjuva sınıfının oluşmamasının en önemli sebeplerinden biri de bu olmalıdır.

Bütün bu açılardan Osmanlı ve bu arada İslam toplumunun kapitalizm öncesi değil kapitalizm dışı olduğu vurgulanmalıdır. Ayrı bir sistem olan Osmanlı sistemini Batı'nın bir varyantı olarak görme ve kapitalizmi evrensel bir sistem gibi kabul etme düşüncesi de Aydınlanma çağı zihniyetinin ürünüdür.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde bir iktisadî durgunluk olduğunu biliyoruz. Anadolu'dan toplanan vergi gelirlerindeki artış üretimin ve ticaretin artışından değil devlet topraklarının satışı gibi maliyeyi tahrip edici uygulamaların sonucu olmalıdır. İşte Osmanlılar malî durumu bozulmuş bir Türkiye devralmışlardı.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde önde gelen vazifesi Anadolu birliğinin sağlanmasıydı. Bu dönemde Anadolu İlhanlı Devleti (1240-1335)'ne tâbi idi. XIV. yüzyılın başında Anadolu Selçuklu Devleti (1075-1308) yıkıldıktan sonra bölge tamamen İlhanlılara bağlanmıştır. Bu ortamda Bizans sınırlarına yerleşen Türk boyları, topraklarını bir yandan Bizans aleyhine genişletiyorlar, bir yandan da siyasî konjonktür uygun oldukça bağımsızlıklarını ilan ediyorlardı. Bu beylikler arasında XIII. yüzyılda Marmara'nın güneyine yerleştirilen Kayı aşireti genişleme imkanı en fazla olan beylikti. Zira merkezî denetimin oldukça uzağındaydı ve Bizans yönünde genişleyebilirdi.

Beylikler döneminde iktisat sistemi korunmakla birlikte eski Türk aile ve aşiret zihniyetine dayanan feodalsi eğilimler güç kazanmaya başlamıştır. Osmanlı devleti 1300'lerde kurulurken diğer beyliklerin aksine, bu eğilimleri kesin bir şekilde bertaraf etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bölgede nüfûz sahibi olmasında sahip oldukları 'hakimiyetin bölünmemesi' ilkesi etkili olmuştur.

Osmanlılar kuruluşlarından bir süre sonra Anadolu beyliklerini kendi topraklarına kattılar ve 1354'te Ru-



meli'ye geçtiler. Haçlılarla mücadeleler (Niğbolu 1396 gibi), Timur istilası (Ankara 1402), büyük veba salgını (1428-9) gibi sebepler İstanbul'un fethedilip bütünlüğü sağlanmasını 1453'e kadar geciktirdi.

Selçuklular'dan Osmanlılara geçişte dört sosyal zümre devamlılığı sağlamaktadır. Bunlar ahiler, gaziler, abdallar ve bacılardır. Tasavvuftan kaynaklanan bu zümrelerden ahiler Anadolu'da iktisadî hayatın, gaziler askerî faaliyetlerin, abdallar kültür ve eğitim faaliyetlerinin, bacılar ise bütün bunların kadınlarla ilgili yönlerini teşkilatlandırmışlardır.

Ahiler, öncelikle Anadolu'nun iktisadî hayatını, deмбаğ yani dericilerin temelini oluşturdukları esnaf önderliğinde teşkilatlandıran guruplardır. Fütüvvet teşkilatının Anadolu'da bir uzantısı olarak oluşan ahi teşkilatı, özellikle geçiş dönemindeki otorite boşluğu anlarında, Ankara ve Konya'da olduğu gibi, geçici hükümet kurmuşlar daha sonra bütün güçlerini Osmanlı devleti'nin emrine vermişlerdir.

İkinci olarak eski Türk geleneğinde alp, İslam'ın tesiriyle de alperen ve gazi adını alan silahlı gruplar, Osmanlı devleti'nin bölgede hakimiyet sağlamasında büyük bir role sahip olmuşlardır. Bunlar ahilerle içiçe devletin kuruluşunda aktif rol oynamışlardır. İlk Osmanlı sultanları hem gazi hem de ahi idiler.

Üçüncü sosyal gurubu oluşturan bacılar ahiliğin kadın kuruluşunu oluşturmaktadır. Bunlar da silahlı kadın birlikleridir. Tasavvuf geleneğinde hanım tarikat üyelerine (müritlere) bacı denirdi. Bunlar Moğollarla yapılan mücadelelerde ahilerin yanında etkin bir görev almakla birlikte Anadolu'da dokuma sanayiinin gelişmesinde büyük hizmetler ifa etmişlerdir.⁷

Dördüncü zümreyi oluşturan abdallar da tasavvuftan kaynaklanmışlardır. Anadolu'nun ve Balkanlar'ın İslamlaşmasında en büyük rolü bu zümreler oynamışlardır. İs-sız yerleri şenlendirmek, yol ve çevre güvenliğini sağlamak, bağ ve bahçeler kurmak, sebze ve meyve cinslerini ıslah etmek, sulama tesisleri kurmak gibi iktisadî faaliyetlerde bulunan abdallar, ordulardan evvel toprakları fethediyorlar, kurdukları zâviyeler bölgelerinin kültür merkezini oluşturuyorlar, gereğinde güvenlik kuvveti olarak

görev yapıyorlardı. Bunlar iskan ve kolonizasyon konusunda büyük bir öneme sahip idiler.

A. NÜFUS

Sosyal yapının esası nüfusun miktar ve vasfıdır. Kuruluş dönemi durgunluk dönemidir. Bu yüzden XVI. yüzyıla kadar nüfus da durgundur. Selçuklular döneminde Anadolu'nun nüfusu 7-8 milyon civarında olmalıydı. Zaten Türkler Anadolu'ya, burası boş, تنها bir bölge olduğu için gelmişlerdi. Selçuklu Devleti öncelikle göç organizatörü idi. Önceleri doğu ve orta bölgeleri, sonra kıyı bölgeleri iskan edilmiştir.

Genel bir ifade ile Osmanlı ülkelerinin asırlar boyu yetersiz bir nüfus kitlesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebi öncelikle Osmanlı hayat tarzı ile ilgilidir. Devletin kuruluş dönemi olan XIV. yüzyıldaki iktisadî durgunluk ortamında nüfusun, kıtlıklar, salgınlar ve savaşlar yüzünden çok az olduğunu biliyoruz. Bunun en önemli göstergesi mal fiyatlarındaki düşüklüktür. Zira üretimde bir artışı gerektiren hiç bir gelişmenin olmadığını bildiğimiz bu dönemde nüfus ve dolayısıyla talep, yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı, toplam arzın çok gerisindeydi. Bu yüzden XIV. yüzyılda Anadolu nüfusunun 4-5 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Eldeki rakamlara göre XVI. yüzyılda bugünkü Türkiye topraklarında 12-13 milyon insan yaşamaktadır.⁸

Nüfusun sayı ve kalitesi hakkında en önemli bilgiyi ülkenin iktisadî ve malî imkanlarını tesbit amacıyla yapılan tapu, avâız ve temettüât sayımlarından edinebiliriz. Tapu defterleri XV-XVI. yüzyıllarda fazla miktardadır. Avâız defterleri daha çok XVII. yüzyıl, temettüât defterleri ise XIX. yüzyılın ilk yarısı hakkında bilgi verir. XV. yüzyıla ait tapu sayım defterleri, Anadolu ve Rumeli'nin az nüfusa sahip olduğunu ispatlamaktadır. XVI. yüzyılda ise bir nüfus artışı olduğunu hem sayım defterlerinin yaprak sayısı ve boyutları gibi dış görünüşlerinden hem de rakamlardan anlamak mümkündür.⁹

Bugün elde II. Murat (1445-1451), II. Mehmed (1451-1481), II. Beyazıt (1481-1512), I. Selim (1512-1520) ve I. Süleyman (1520-1566) dönemlerine ait sayım defterleri vardır. Daha sonraki dönemlerde ancak yeni fethedilen veya tekrar ele geçen bölgelerin nüfus ve iktisadî kaynakları sayıma tâbi tutulmuştur. Sayım defter-



leri üzerinde önemli incelemeler yapan Ö. Lütfi Barkan¹⁰ bazı devirlere ait nüfus rakamları çıkarmıştır. Bu rakamlar Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan nüfus hakkında yaklaşık bir fikir vermektedir. Buna göre; I.Süleyman devrinde, 1520-1530 yıllarında, Mısır, Irak ve Tuna ötesi bölgeler hariç, bugünkü Türkiye topraklarında, rakamları % 10'luk bir hata payı ile değerlendirdiğimizde, 12-13 milyon insan yaşamaktadır (Bkz. Tablo 1).¹¹

XVI. yüzyıl rakamlarına göre nüfusun % 60'ı müslüman, % 40'ı ise gayr-i müslimdir. Burada bir azınlık kavramı olmadığından bahsetmeliyiz. Her insan gurubunun hukuk sistemi içinde belli hak ve sorumlulukları vardır. Bunun yanında çok çeşitli ırklar, mezhepler vardır. Hatta Batılı gözlemciler göre bu kadar farklı unsurları yönetme konusunda Osmanlılar maharet ve adeta bir içgüdüye sahip idiler.¹²

Aynı yüzyılın ikinci yarısında iç göçler, İstanbul'a yerleşme yasağı konmasına sebep olacak kadar artmıştır. Bu da şehirli-köylü oranlarını değiştirmiş olmalıdır. XIX. yüzyılda şehirde yaşayanlar % 20, kırsal kesimde yaşayanlar ise % 80 olarak tahmin edilebilir.¹³

Barkan'a göre Türkiye nüfusu en azından 30-35 milyona ulaşmış olmalıdır.¹⁴ Braudel'in XVI.yüzyıl sonlarında Osmanlı ülkesinin nüfusu hakkında ileri sürdüğü rakam 16 milyondur. Mısır ve Kuzey Afrika nüfusu da buna eklenirse 60 milyonluk Akdeniz havzası içinde Osmanlı Devleti'nin, dolayısıyla müslümanların nüfusu 20-22 milyona ulaşmaktadır.¹⁵

Bütün Akdeniz çevresinde gerçekleşen bu olayı takiben XVII.yüzyıldan itibaren bir nüfus duraklamasıyla karşılaşırız. Paris, Londra, Madrid ve hatta İstanbul'da görülen istikrar veya artışa karşılık diğer küçük şehirlerde ve kırsal kesimde nüfus azalması olmuştur.¹⁶ Osmanlı ülkelerinde de, Rumeli hariç, nüfusun durağan olduğu ve büyük şehirlerde toplandığı anlaşıyor. Bunun sebebi kırdan şehre göç olgusudur.

XVII ve XVIII.yüzyıllar için Osmanlı ülkelerindeki nüfus hacmini gösterecek rakamlar henüz elimizde yoktur. Fakat Celalî isyanları, eşkiyalık hareketleri, savaşlar gibi sebeplerle özellikle genç erkek nüfusun azaldığı, dolayısıyla nüfus boşluklarının ve durağanlığının ortaya çıktığını tahmin edebiliriz.

Nitekim XIX. yüzyılda yapılan nüfus sayımları bu yolda bir fikir vermektedir. II.Mahmut (1808-1839) zamanında, 1831'de yapılan ve sadece erkek nüfusu kapsayan bir sayıma göre sadece Anadolu'da 7-7,5 milyon kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁷ Bu rakam XVI.yüzyıl rakamlarına yakındır.

Bütün bunlardan çıkan sonuç XVI-XX. yüzyıl arasındaki dört yüzyıl içinde Osmanlı ülkeleri ve Türkiye nüfusunun durağan olduğudur. Oysa XIX. yüzyılda, sanayi devrimi döneminde, Avrupa ülkelerinde nüfus hızla artmıştır. XX. yüzyıl başlarında nüfusun arttığı görülmektedir. Bugünkü Türkiye sınırları içinde kalan bölgenin nüfusu Birinci Dünya Savaşı öncesinde 15-16 milyona yükselmisti. Bu artışın en önemli sebebi göçlerdir.¹⁸

Cumhuriyet'in ilk yıllarında da Osmanlılar'daki düşük nüfus artış eğilimi sürmüştür. 1831-1884 yılı arasındaki 53 senede, ülkenin Anadolu kısmında 7,5 milyondan 11,8 milyona yükselebilmisti. Türkiye Cumhuriyetinin nüfusu ise 1923'te 12 milyon iken, 1940'ta 18 milyon olabilmisti. Türkiye ancak 1960'lardan itibaren ciddi bir nüfus artışıyla karşı karşıyadır.

B.SOSYAL TABAKALAŞMA

İslamî toplum ve mülkiyet telakkileri Türk-İslam toplumlarında, bu arada, Osmanlı toplumunda sadece idarî kademelenmeye dayanan farklı bir tabakalaşma oluşmasının en önemli sebebidir. İslamî anlayışa göre, toplumun bütün üyeleri yönettiklerinden sorumludur. Hz. Peygamber bu sorumluluk ilişkisini çobanın sürüsünden (reaya) sorumlu olmasına benzetir.¹⁹ İşte bu benzetme yönetilenlerin reaya (tekili, raiyyet) adıyla anılmasına yol açmıştır. Buna göre yönetenlerle yönetilenler arasında bir tahakküm değil bir sorumluluk ilişkisi vardır.

Osmanlılar'da sosyal tabakalaşmayı belirleyen yönetenler (askerî zümre) ve yönetilenler (reaya) ayrımıdır.²⁰ Askerî zümre kendilerine tımar kesiminden, hazineden veya vakıflardan gelir ayrılan zümredir. Reaya ise üretim yapan ve vergi veren zümredir. Görüldüğü gibi bu tabakalaşmayı malî düşünce yönlendirmektedir. Yani askerî zümre reayanın ödediği bazı vergilerden muaftır.²¹

Askerî zümre (yönetenler) *saray halkı, ilmiye, seyfiye* (kapıkulları ve tımarlı sipahiler) ve kalemiyeden meydana gelmektedir. Saray halkı padişah ve bazı ağalar, hoca-



lar, hekimler, eminler gibi saray görevlilerinden oluşuyordu

İlmiye zümresi medrese öğretiminin geçmiş ilim adamlarıdır. Bunları oluşturan müderrisler öğretimle, müftiler fetva ile, kadılar ise yargı ve yönetimle görevlidirler. Müftiler, soru üzerine, bazan mahkemelerde kullanılan çoğunlukla da günlük hayatla ilgili fıkhi görüşleri ileri sürer. Yürütme ve yönetme yetkileri olmayan müftilerin en üst makamı olan şeyhülislâmlık genellikle kanunların İslam'a uygunluğunu denetler. Şeyhülislam ilmiye zümresinin başıdır. Protokolda sadrazama eşittir. Bu üç zümre arasında bir geçişme vardır.

Kadılığın en üst makamları Anadolu ve Rumeli kazaskerliğidir. Rumeli kazaskerliği genellikle şeyhülislâmlığın kaynağıdır. Padişahın beratı ile tayin edilen kadılar merkezî yönetimin ajanıdır. Ancak, yargı görevi yanında yerel yöneticilerdir. Burada Osmanlı uygulamasında yerel yönetimin merkezî yönetime tabi olduğunu tekrarlamakta fayda vardır. Kadıların görevleri 1-2 yıl gibi kısa sürelidir. Kadılar yargı işlevleri yanında bulundukları kentin yönetim, güvenlik ve ekonomisinden en üst makamını oluşturmaktadırlar. Bunda beylerbeyi ve sancakbeylerinin çoğunlukla sefere katılmalarının rolü vardır. Mesela kentin imar düzeninin, avârız hânelerinin, para sisteminin, mukataaların, vezir haslarının, esnafın ve narh sisteminin denetimi kadıya aittir. Bu özelliğiyle kadı belediye başkanı sayılabilir. Vakıf yöneticilerinin atanmalarında arzda bulunmak ve bunları denetlemek görevleri arasındadır. Asayiş konusunda, din görevlilerinin atanmalarında da yetkilidir. Kadıların, daha sonra göreceğimiz, noterlik, senet düzenlenmesi gibi görevleri de vardır. Kadılar devletten maaş almazlar, bunu gördükleri davalardan ve yaptıkları işlemlerden aldıkları harçlar oluştururdu.²² Kadılıklar (günlük 40-500 akçe arasında değişen) gelire göre bir kademelenmeye sahipti.²³ Kadılar bölgelerindeki nahiyelerin başına nâib adıyla yardımcı atarlar. Bunlar genellikle o nahiyenin alim veya müderrislerinden oldukları için merkezkaç yönetimin göstergesi gibidirler. Fakat bu naiblerin yerli halktan olmamaları gerekir. Kadıların denetimini ise merkez yapar.²⁴

Seyfiye (ehl-i örf) kapıkulları ve tımarlı sipahilerden oluşmaktadır. Devşirme sistemine dayanan kapıkulları

devlet hizmetinde bulunan ve başlangıçta çoğunluğunu hristiyan asıllı gençlerin oluşturdukları zümredir. Bunlardan Enderûn'da öğretim ve eğitim görenleri devletin bürokrat ihtiyacının önemli bir kısmını karşılamıştır. Bunların padişahlıktan sonra en yüksek makam olan sadrazamlığa kadar yükselme imkanları vardı. Diğerleri Osmanlı hayat tarzına alıştırılıp önce Acemi oğlanları ocağına sonra Yeniçeri ocağına kaydedilirlerdi. Acemi oğlanların gereğinde işçilik yaptıkları bilinmektedir. Kapıkullarının çoğunu oluşturan yeniçeriler devletin profesyonel ordu ihtiyacını karşılıyorlardı.

Tımarlı sipahiler ziraî topraklar yani dirlikler içinde üretimi denetleyen ve savaş zamanlarında yetiştirdikleri askerlerle (cebelüler) birlikte savaşa katılırlardı. Bunlar, devletten maaş almak yerine, dirliklerinden kendilerine tahsis edilen gelirlerle geçinirlerdi. Görevlerini yerine getirmediikleri, mesela savaşa gelmedikleri takdirde tazminat gibi yaptırımla karşılaşarlardı. Yararlılık gösterdiklerinde daha verimli veya geniş dirliklere tayin edilirlerdi.

Sistem içerisinde köylülere toprağı işleme ve fatihlere de üretimi denetleme ile birlikte gelirden pay alma hakkı verilirdi. Bu haklar kanunlarla belirlenmiş olup, keyfî olarak kısıtlanamazdı. Bu yaklaşım mülkiyetin rakabe ve intifa hakkı olarak ikiye ayrılması demektir. Rakabe toprağın soyut mülkiyeti olup devlete, intifa hakkı ise kullanım hakkı olup kişilere aittir.

Tımarlıların bir devlet memuru olarak kalmalarına büyük bir önem veriliyordu. Çeşitli hizmetleri yerine getirmezlerse görevden alınabiliyorlar veya yerleri değiştirilebiliyordu. Üstelik bütün tımarlı sipahilerin hakları padişah değişikliklerinde otomatikman düşüyordu. Ancak yeni padişah onların beratlarını yenileyip bu haklarını onaylarsa görevleri ve tımarları başında kalabiliyorlardı. Berat yenileme diğer kamu hizmetlerinde de söz konusu idi. Devlet bu işlemlerinden ek bir gelir sağlamakla birlikte hem bir kadro yoklaması yapıyor, hem de görevlilere bir devlet memuru oldukları hatırlatılarak bürokrasinin ve tımarlı sipahilerin imtiyazlı sosyal sınıf oluşturmalarını önlemek istemektedir. Devlet, bürokrat ve toprak asilleri sınıfının oluşmasını bu şekilde önlerken yine aynı maksatla devlet kadrolarına kölelikten yetişmiş olanları yerleştiriyor, tahakküm eğilimi taşıyanla-



rı görevden alabiliyor, ortadan kaldırabiliyor ve mallarına da el koyabiliyordu (müsadere). Bu tür uygulamalar yönetici zümrede bir sosyal sınıf oluşturacak devamlılık ve sınıf şuurunun oluşmamasına yol açmıştır.

Kalemiye, devlet dairelerinde idari görevlerde bulunan memurlardır. Bunlar müslüman ailelere mensup olup usta-çırak ilişkisi içerisinde yetiştirilirlerdi.²⁵

Yönetilenler yani *reaya* ise askeri zümre dışındaki üretici olan veya ticaretle uğraşan ve vergi veren yerleşik veya yarı-yerleşik halk zümresidir. Yönetilenler yani *reaya* ise yerleşim, hukuk ve din bakımlarından ayrıma tabi tutulabilir.

Yerleşim açısından yerleşik ve yarı-yerleşik zümreler ayırt edilebilir. Yerleşik *reaya* şehirli veya köylü olabilir. Şehirli *reaya* esnaf ve tüccardan ibarettir. Köylü *reaya* ise tımar, vakıf gibi ziraî toprakların *reayasıdır*. Yarı-yerleşik zümreler ise konar-göçerler yani daha çok hayvancılıkla uğraşan yarı-göçebe aşiretlerdir. Yaylak ve kışlaklar arasında uzun mesafeler kateden bu zümreler, Selçuklular döneminden beri, zaman zaman yerleşiklerle çatışıyorlardı. Devlet ise geleneksel olarak yerleşiklerin yanındadır. Bu olgunun da etkisiyle Osmanlı devleti XVII.yüzyıldan itibaren aşiretleri iskan siyaseti izlemiştir.

Dinî ayırım müslümanların üstün oldukları fikrine dayanır ve özellikle vergi yönünden önemlidir. Devletin müslüman olmayan tebasına zimmî denir. Temel haklar bakımından müslümanlarla aralarında fark yoktur. Zimmî statüsünde olanlar himaye edilirler ve güvenlikleri sağlanır. Bütün bunlara karşılık cizye vergisi öderler. Osmanlı devletiyle barış halinde olan hristiyan devlet vatandaşlarına müste'men denirdi. Bunlara herhangi bir Osmanlı tebası tarafından emân (vize) verilebilir ve devletin dış ticarete verdiği önemden dolayı ülke topraklarında vatandaşlık haklarından yararlanırlardı.

Hukukî açıdan hür ve köle ayrımı vardır. Osmanlılar geleneği izleyerek köleliği bir eğitim kurumu ve hür emeğin alternatifi olarak kullanmışlar ve daha da önemlisi devşirme sistemiyle, bunu, idarî ve siyasî mekanizmanın merkezine yerleştirmişlerdir. Bu sistem Selçukluların gulâm ve iğdiş sistemlerinin benzer şartlar altındaki, bazı değişikliklerle beraber, devamıdır.²⁶

Belli şartlar gerçekleştiğinde kölelerin alım-satımına konu teşkil etmesi söz konusu olabildiğinden geçmişte yaygın bir köle ticareti vardı. Müslümanların köle talebi siyasî ve iktisadî maksatla olabilirdi. Savaş veya ticaret yoluyla elde edilen köleler eğitilerek yönetim kademesinde yer alabiliyorlardı. Hatta Memlûkler'de asker, bürokrat ve sultan olabilmek için köle asıllı olmak şarttı ve bunun da özellikle eski asıladelik geleneğinin uygulandığını daha önce görmüştük. Bundan başka devlet veya özel şahıslar işgücü ihtiyaçlarını gidermek için köle talep ederlerdi.

Kölelik İslam dünyası için kara bir leke olmamıştır. İslam dünyasında ve Osmanlılar'da kölelik nesiller boyu süren ve devamlılığı olan bir kurum değildi. Yani ana-babası köle olan kişiler çok büyük bir ihtimalle hür statüsü kazanabiliyorlardı. Kölelerin müslüman olması, sahipleriyle ölüme bağlı (tedbîr) veya belli bir mal ve hizmet üretme şartıyla yaptıkları sözleşmeler (mükatebe), kadın kölenin (cariyenin) efendisinden çocuk doğurması gibi sebepler hürriyete geçişin ilk adımlarıydı. Öte yandan İslam hukukunun cezaların affı (keffaret) kurumunda köle azat etme bir yöntem olarak kullanılmış ve onlara zekattan pay ayrılmıştır. Devşirme sisteminin bir sonucu olarak köle asıllılar vakıf kurucuları arasında önemli bir yere sahip idiler. XVIII.yüzyılda kurulmuş büyük vakıfların % 14'ü köle asıllılar tarafından tesis edilmişti. Bunlar arasında 19 hanım sultan, 6 darüssaade ağası, 3 yeniçeri ağası ve 2 sadrazam vardır.²⁷

Osmanlı yazarları sosyal grupların, dünya işleri açısından, birbirlerine üstün olmadıklarını belirtirler. Toplumda işbölümünü oluşturan bu gruplar ziraî üreticiler, ticaret ve sanat ehli, alimler ve askerlerdir. Bu grupları yönetenlerin de 'tercih ve tafdil'i için bir sebep yoktur.²⁸

Osmanlı toplumunda günün güçlü vezirlerinin çocukları yönetici zümreye girebilmek için yetenekli olmak zorundaydılar. Birçok Batılı yazar, mesela XVI.yüzyılda Almanya-Avusturya İmparatorluğu'nun elçisi olarak ülkemize gelen Busbecq, soy aristokrasisinin bulunmayışını Devlet'in gücü olarak değerlendirir.²⁹ Yine XVII.yüzyılın sonlarında uzun süre İstanbul'da kalmış olan Boğdan voyvodalarından Dimitri Kantemir hristiyanlık gayretinin açıkça görüldüğü eserinde bile Türk-



ler'de soyluluğun babadan oğula geçmediğini, aksine erdem ve iyi karakter sayesinde elde edilebildiğini yazar.³⁰

Soy aristokrasisi gibi burjuvazinin oluşmaması bu sınıflara has hayat tarzının da oluşmamasına yol açmıştır. Üstelik bu olgu sadece Türkler için değil Osmanlı egemenliğinde yaşamış diğer halklar için de geçerli olmuştur. Klasik dönem padişah saraylarında bile şatafat görülmez. Paşalar, basit konaklarda yaşarlar. Zira bu uygarlık türünde insan-eşya ilişkileri değil insan-insan ilişkileri ve insanın içsel hayatı ön plandadır.

Mesleklerin babadan oğula geçmesi esastı. Fakat bu emredici bir kural olmayıp, tamamen sosyal ve iktisadî disiplinle ilgilidir. Bu çerçevede yönetenlerle yönetilenler arasındaki seyyaliyete, istidat ve kabiliyet açısından, kanunî bir engel yoktur.

Görüldüğü gibi yönetenlerle yönetilenler arasında bir sosyal seyyaliyet (akışkanlık, mobilite) vardır. Bu sayede reaya asıllıların sadrazamlığa yükselmesi istisna olmamıştır.³¹

Özellikle XVII.yüzyıldan itibaren âyân denen yeni bir sosyal tabakanın belirdiğini görüyoruz. XVI-XVII.yüzyıllarda bir bölgenin ileri gelenlerine âyân deniyordu. Reaya statüsünde olan bu tür âyânın resmî bir hüviyeti vardı. XVIII.yüzyılda bu resmî âyânlardan başka şehir âyânı giderek güçlenmiştir.³² Bunlar genellikle askerî zümre mensupları, bunların emeklileri veya çocuklarından oluşmuştur. Ayrıca yerli halktan olup ta zenginleşen kişiler de bunlara dahildir.³³

XVII.yüzyıl sonlarında iç güvensizliğin artması, şehir ve kasabalarda yeni istikrar ve güvenlik kaynaklarının oluşma ihtiyacını ortaya çıkarmıştı. Bu ihtiyaç, âyânlığı güçlendirmiştir. Âyân, bu şekilde, zayıflayan merkezî otoritenin boşluğunu doldurma yanında mîrî topraklara el koymaya ve geniş çiftlikler kurmaya, bir kısım reaya da bu çiftliklere sığınmaya başlamıştır. Devlet, bir yönüyle toprakta özel mülkiyetin belirmesine yol açan ve kurduğu sistem dışında oluşan âyânlığı biraz da istemiyerek kabullenmiş ve resmî bir hüviyet vermiştir. Bu, merkeziyetçiliğin zayıflaması ve mahallî güçlerin iktisadî, siyasî ve idarî bakımlardan kuvvetlenip ayrı bir sosyal tabaka oluşturmaları demektir.³⁴

XVII.yüzyıl sonlarında bunların denetim altına alınması için âyân meclisleri oluşturulmuştur.³⁵

1726'dan itibaren de resmen devlet teşkilatına dahil edilmişlerdir. Artık merkezden sancakbeyi gönderilmesi yerine o göreve bölgeden bir âyân getiriliyordu.³⁶

Âyânlar, tımar sistemi üzerinde de 'feodalimsi' bir temayülü temsil etmeye başlamışlardı. Bunlar kanun dışı olmasına rağmen reayadan topraklarını satın alıyorlar, böylece İslam ve Osmanlı ekonomisinin temel özelliklerinden biri olan ziraî topraklarda devlet mülkiyeti ilkesi zedelenip, özel mülkiyet ortaya çıkıyordu. Bu gelişmeler karşısında devletin direnci uzun sürmüyor, yeni durumun yasallığı onaylanıyor ancak daha sonra tımar topraklarının özel çiftlik haline getirilmemesi isteniyordu.³⁷ Görüldüğü gibi devlet XVIII.yüzyılda derebeyleşmeye karşı direnememekte, temel bir üretim aracı olan toprakta özel mülkiyete dayanan yeni bir içtimaî-iktisadî yapıya geçiş dönemi yaşanmaktaydı. Sonuçta merkezî devlet ile âyân arasında bir uzlaşma sağlandı ve bu uzlaşma belgelendi (Sened-i ittifak 1808). Âyân Tanzimat'tan sonra kurulan meclislerde görev alarak eşraf zümresinin kökleşmesinde büyük rol oynadı.

Osmanlılarda aristokratik gelenek olmadığı gibi bunun eski kalıntıları (eski aşiret aristokrasisi) temizlenmişti. Bunun bir başka şekilde oluşması da sistemli bir şekilde engellenmişti. Yeni ve imtiyazlı bir sınıf oluşması için de bütün tedbirler alınmıştı. Devlet, birlik için tehlike teşkil edebilecek zenginleşmelere ve siyasî güce dönüşebilecek iktisadî güçlenmelere meydan vermiyordu. Bu yüzden Osmanlı sistemi burjuvaziyi ortaya çıkarmamıştır.

Batı burjuvazisi şehirlerde ortaya çıkmış bir sınıftır. XI.yüzyıl Avrupasında klasik feodalite çözülürken şehirler bağımsız birimler halinde etkili birer güç odağı oluyorlardı. Bu olguyla burjuvazinin güçlenmesi birbirine bağlıdır. İslam ve Osmanlı şehirlerinin merkezden bağımsız olmamaları burjuvazi ortamının oluşmaması bakımından önemlidir. Yine bu yüzden iktidarın bölünmesi ve parçalanmaması devleti oluşturan ve klasik dönemi ortaya çıkaran en önemli olgudur.

Tanzimat Türkiye'de burjuva sınıfı oluşturmak amacındaydı. Türkiye'nin "geri kalması" burjuvazinin yokluğuna bağlandığı gibi uygulanan iktisadî politikalar da böyle bir sınıfın oluşturulması amacına yönelikti. Mesela dış borçlanma, dış ticaret ve yabancı sermaye yatırı-



rımları Osmanlı ekonomisi ile Avrupa sistemi arasında aracılık eden bu sınıfın hızla genişlemesine imkan sağlandığını gösterir. Bu sınıf azınlıklardan oluştuğu için Batı özellikle hristiyan azınlıklara verilen imtiyazlara devletten güvence istiyordu. Oluşmakta olan bu burjuvazi Batı burjuvazisi gibi kendi devlet ve milletleriyle bütünleşmediği için sadece azınlık çıkarlarını güden komprodor burjuvazi niteliğindedir. Bu yüzden İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet yönetimleri, azınlıklara karşı zaman zaman sert tedbirler de alarak "millî burjuvazi" oluşturmak istemişlerdir.³⁸

C. AİLE

İslam aileyi toplum hayatının temeli kabul eder. Bu sisteme dahil olan Osmanlı ailesi, askerî zümrede büyük aile iken, geniş halk kesimlerini oluşturan reaya zümresinde genişletilmiş çekirdek ailedir. Ortalama çocuk sayısı ikidir. Bu yüzden aile nüfusu 4-5 civarındadır. Buna çoğunlukla büyük anne ve babalarla kimsesiz çocuklar da eklenebilir. Çok eşlilik serbest olmasına rağmen fiilen tek eşlilik hakimdir.

Ailenin oluşmasında miras ve mülkiyet telakkilerinin özendirici bir rolü yoktur. Bunun temel sebebi İslam'ın mülkiyeti çok küçültmeye eğilimli miras hukudur. İslam'ın getirdiği bir başka eğilim de evlilik yaşının erkeğin bülûğ çağına kadar indirilmesi, bir başka deyişle erken evliliklerdir. Bu eğilimin bir sonucu hızlı nüfus artışıdır. Ancak savaş ve salgınlar bu artışı frenlemektedir.

Klasik dönem Osmanlı ailesi hakkında yapılacak araştırmalarda tapu sayım defterleri, avâız defterleri, miras tereke defterleri başta olmak üzere şer'îye sicilleri, Yenileşme dönemi için ise temettüât defterleri, sâlnâmeler, çeşitli nüfus kayıtları gibi belgeler önemlidir. Miras tereke defterleri ölen kişinin geriye bıraktığı mallar, varisleri, aile fertleri ve aile nüfusu hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu defterler, kanunî zorunluluk olduğundan, eşler, çocuklar ve anne-baba gibi ailenin temel fertleri hakkında kesin bilgiler verir.

Avâız hânesi tesbitine esas olan ailenin karı-koca ve çocuklardan oluşan çekirdek aile olduğunu biliyoruz. Tereke defterleri de miras bırakan kişinin bir eve sahip olduğunu, dolayısıyla fiilen varolan ailenin karı-koca ve

çocuklardan (bazen anne ve baba ilavesiyle) oluşan çekirdek aile olduğunu göstermektedir.

Müslüman ailesinin özelliklerinden bir tanesi eş sayısıdır. İslam'da erkeklerin dörde kadar eş alabilmeleri mümkündür. Batı'da birden fazla evlilik (Özellikle XII.yüzyıldan sonra Kilise'nin aldığı kararlar doğrultusunda) hukuken yasaktır. Fakat bu kural metres olgusunu ve fiilî çok kadınla beraberliği engellemiştir.

Osmanlı ailesinde ise, bir İslam ailesi örneği olarak çok eşlilik serbest olmasına rağmen, fiilen tek eşlilik hakimdir. Gerek arşiv kaynakları, gerek seyahatnâmeler aynı anda birden fazla eşle yapılan evliliklerin çok olmadığını göstermektedir. Klasik dönem için özellikle tereke defterleri üzerinde yapılan araştırmalara göre birden fazla evlilik oranları % 5-12 arasındadır. Yine birden fazla eşle evlilik oranı köylerde şehirlere göre düşüktür. Bunun gelir ve servet farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak özellikle şehirlerde yapılan araştırmalar birden fazla eşle evlilik ile servet arasında doğrusal bir ilişki olmadığını göstermektedir. Osmanlı toplumunda müslüman olmayanların tek eşli olmaları bunun dinî dayanaklı olduğunu gösterir. Bunun dışındaki bütün toplum kesimlerinde görülen çok eşliliğin temel sebebinin çocuk, özellikle erkek çocuk sahibi olmak olduğu söylenebilir.

Osmanlı ailesinin çok çocuklu olanları istisnadır. En fazla tekerrür edenler sırasıyla bir, iki, üç çocuklu ailelerdir. Köylü aileler şehirli aileleri, müslüman olmayanlar olanları çocuk sayısı bakımından çok az geçmektedirler. Kız çocukların erkek çocuklardan biraz fazla olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Yine kadınların erkeklerinden daha uzun ömürlü oldukları genel bir eğilim olarak ilave edilebilir. Bu çerçevede içerisinde klasik dönem Osmanlı ailesinin nüfusu ortalama olarak 5 kişiyi dahi bulmamaktadır.

Konuya sosyal tabakalaşma açısından baktığımızda askerî zümre içerisinde ailenin kurucusu olarak en yaşlı erkeğin hakimiyetini görüyoruz. Vakfiyelerden öğrendiğimize göre bu ailede çocuklar, köle ve cariyelerle küçük bir sultan hayatı vardır. Reaya zümresi içerisinde vakıf kurabilecek servete sahip olan kişilerin de hayat tarzları bunlara yakındır.



Geniş reaya kitlesinin hayat tarzı ve yapısı daha önce belirtildiği gibidir. Özellikle şehirde yaşayan Osmanlı ailesinin kullandığı evde ortak olan temel mekan avlu ve bahçedir. Bunlar ailenin gündelik işlerini rahatça görebilmesi için dış dünyadan yüksek ve kalın duvarlarla ayrılmıştır. Evler küçük boyutlu olmalarına rağmen çok kullanışlıdır. Bir veya iki oda, mutfak, oturma odası ve yatak odası işlevlerini birarada görebilmektedir.

Aile hayatı kimsesiz çocukları da içine alacak kadar geniş olmuştur. Kimsesiz, yetim ve öksüz çocuklar, fakir ve zor durumda olan ailelerin çocukları çeşitli adlar altında evlatlık edinilmiştir. Bunun yanında fakir aile çocukları, kendilerine ücret ödenerek, 'besleme, ahretlik, manevî evlat' gibi isimlerle icâr-ı sağır denen bir nevi iş akdiyle bir aile yanında barındırılmışlardır.

Yenileşme döneminde Osmanlı aile tipinde değişimler görülür. XIX. yüzyıl burjuva ailesi Osmanlı, özellikle Jön Türk ve daha sonra İttihat ve Terakki ideologlarını etkiler. Sanayi kapitalizmi döneminde kadın, proletaryanın bir kolu olarak çalışma hayatının içine girmiştir. Ziya Gökalp gibi ideologlar bu olguya eski Türk tarihinden gerekçeler aramışlardır. Bu tür düşünürlere göre İslamî dönem kadını tesettürlü hale getirerek toplum dışına itmiştir.

İkinci Meşrutiyetten sonra, yeni açılmakta olan Batı tipi mekteplerde kızlar için de ayrı veya karma olarak eğitim başladı. Bir çoğu feminist karakterli kadın dernekleri kuruldu. Birinci Dünya Savaşı'ndaki erkek nüfus kaybı kadınların toplum ve çalışma hayatına daha çok girmelerine yol açtı.

Yenileşme süreci içerisinde ailenin mihrer teşkil ettiği hayat tarzı batılı hale gelmiştir. Kadın-erkek ilişkileri klasik mahremiyet anlayışından uzaklaşmıştır. Bu değişim, medenîliğin ve çağdaşlığın ölçüsü sayılmıştır. Yine bu değişimin bir sonucu olarak aile hayatının dışına itilen kimsesiz çocuklar için 1860'lardan itibaren İslahhâneler, yaşlılar için de 1895'te Darülaceze kurulmuştur.³⁹

D.İSKAN VE YERLEŞİM

Osmanlı Devleti yayılma döneminde Selçuklular'ın uygulamasını devam ettirerek hakimiyetini pekiştirecek bir iskan politikası izlemiştir. Başlangıçta dervişler kur-

dukları zâviyelerle Anadolu'nun ve Balkanlar'ın Türkleşip İslamlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Kurdukları köylere isimleri vermişler; ziraat, hayvancılık ve bahçecilikte ileri gitmişler; bölgelerinin kültür ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Hizmetlerine karşılık, bazı örfî vergilerden muaf tutulmuşlar, vakıflarla teşvik edilmişler ve kendilerine ihya ettikleri, şenlendirdikleri yerlerin mülkiyeti bırakılmıştır. Zaviye denen eğitim merkezleri bu şekilde bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak kullanıldıktan sonra zamanla yaygın eğitimle uğraşan kurumlar halini almışlardır.

Osmanlılar 1345 yılında Rumeli'ye geçmişler ve 1359' dan itibaren de bu bölgenin iskanına başlamışlardır. Bu iskan faaliyetlerinin esası Anadolu'dan müslüman nüfusun getirilip buraların Türkleşip İslamlaştırılmasıydı.⁴⁰ Burada Anadolu birliğine katılan beyliklerin topraklarında yaşayan halk önemli rol oynuyordu. Böylece 150 yıllık bir süre içerisinde Rumeli kültürel ve sosyal olarak Türkleşmiş oldu. Daha sonra da Anadolu'dan Rumeli'ye Türk nüfus gibi Rumeli'den de Anadolu'ya hıristiyan nüfusun nakli sistemli bir şekilde sürdürülmüştür.⁴¹

İskan ve yerleştirme amacıyla kullanılan usullerden bir tanesi de 'sürgün' usulüdür. Buna göre yeni fethedilen bir memleketin veya ülke içinde herhangi bir bölgenin imarı için iskan yapmak gerekince devlet bazı kadınlara 'sürgün hükümleri' yollayarak çeşitli vasıflardaki elemanların aileleriyle birlikte söz konusu yerlere gönderilmesini emrederdi. Bunlar gittikleri yerde bir süre her türlü vergiden muaf tutulurlar, birçok avantajlara sahip olurlardı. Gönderilecek esnaftan, bir şehir hayatı için gerekli olan ayakkabıcı, terzi, dokumacı, hallac, aşçı, debbağ, demirci, dülgere, inşaat ustası, kuyumcu gibi kalifiye elemanların özellikle yer hususunda sıkıntılı olanlardan ve işleri iyi gitmeyenlerden seçilmesi istenmekteydi. Çiftçiler de esnaf gibi mümkün olduğu kadar alet ve vasıtalarıyla ve hatta hayvanlarıyla beraber sevk edilmekteydiler. Sürgünde esas olan gönüllü olmaktır. Bu yetersiz kaldığı takdirde cibrî sürgün söz konusudur. Nihayet cezalandırma maksadıyla da sürgünler yapılmıştır.⁴²

Osmanlı idarî ve malî sistemi zümreleri kendi mesleklerine ve görevlerine bağlamak amacını güdüyordu. İlke olarak çocukların babalarının mesleğini devam ettir-



meleri esastı. Özellikle köylünün toprağını terkedip başka yerlerde başka işler tutması yasaktı. Bunlar onbeş seneye kadar yakalandıkları takdirde eski işlerinin başına döndürülürler veya 'çift bozan resmi' ya da 'leventlik akçesi' denen bir tazminat ödemek zorunda kalırlardı. Uygulanan bu politika ile üretimin ve vergi gelirlerinin düşmesi önlenmek isteniyordu. Devletin önemli gelir kaynaklarını teşkil eden iktisadî görevler belirli nizâmlara bağlanarak teşkilatlandırılmıştı. Üretici zümreler kendi talihleriyle başbaşa bırakılmamış, aksine kendileri ve devlet için en verimli çalışabilecekleri yerlere ve işlere sevk edilmişlerdir. Yine onların özellikle fetihler sonucu açılan boş ve verimli topraklara sistemli bir şekilde iskan edilmelerinde aynı mantık hakimdir.⁴³

Görüldüğü gibi, sürgün uygulamasının öncelikle bir cezalandırma tedbiri olmayıp bir iskan yöntemi olduğu açıklığa kavuşmaktadır.

İdari ve malî açılardan Osmanlı yerleşim düzeni içerisinde, devletin en geniş dönemlerinde, 40 tan fazla eyalet, özerk yönetim ve tâbî devlet vardır.⁴⁴ Eyaletler haslı ve salyâneli eyaletler olarak teşkilatlanmıştı. Haslı eyaletler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar da dirliklere (has, zeamet ve tımarlara) ayrılırdı. Eyaletlerin başında beylerbeyi (vezir kadrosunda ise vali), sancakların başında sancakbeyi, kazaların başında kadı veya kadı naibleri bulunurdu.

1. Şehir Hayatı

Osmanlılar Selçuklu şehir yapısını devralmışlardır. Aradaki siyasî otorite boşluğu döneminde şehir yönetimlerine ahiler el koymuşlar ve devamlılığı sağlamışlardır. Ankara, Konya, Kayseri ve Sivas gibi şehirlerde bu durumu görüyoruz. Beylikler ve Osmanlılar Batı'ya doğru genişledikçe şehirler, ahilerin katkısıyla, Selçuk örneklerini uygun bir şekilde Türk şehri haline geliyorlardı.

Selçukluların üç büyük şehrini Konya, Kayseri ve Sivas idi. Osmanlılar devrinde bunların yerini, daha Batı'da, Bursa, Edirne ve İstanbul almıştır.

Şehirler kadılar veya kadı naibleri tarafından yönetilmektedir. En küçük idarî birimleri oluşturan mahallelerin başında imamlar bulunmaktadır. İmam mahallenin yöneticisi ve temsilcisi olarak kadı tarafından atanırdı.

Muhtar ise, başlangıçta, imama vekalet edebilecek cami cemaatinin seçkin kişisini (muhtaru'l-cemaa) ifade eder.

Bir Osmanlı mahallesi cami veya kilise etrafında biçimlenmiştir. Eğitim ve alt yapı gibi konularda her mahalle, özellikle vakıfları ile, kendi kendine yeterli idi. Güvenlik işlerinden de beylerbeyi veya sancakbeyi tarafından kadının güvenlik yardımcısı olarak atanan ve sanıkları mahkemeye sevkeden adli zabıta olarak görev yapan subaşı; bunun yardımcısı olan asesler, kale dizdarları ve erleri sorumluydu. Şehrin imar düzeninin denetiminde mimarbaşı kadının baş yardımcısıdır.⁴⁵

Osmanlı şehrinde oturanları bir kaç zümreye ayırabiliriz. Bunların başında âyan ve eşraf vardır. İkinci zümreyi memurlar oluşturmaktadır. Sonra esnaf ve tüccar gelmektedir. Yine bir Osmanlı şehrinin oluşum ve gelişmesinde imâretlerin çok büyük yeri vardır. Bunlar, genellikle bir camiin etrafında oluşturulan medrese, kütüphane gibi eğitim kurumlarıyla hastahâne, hamam, aşevi gibi çeşitli hayır kurumlarıdır. Bunlardan başka bu kurumları finanse etmek için vakıf olarak kurulan han, çarşı, fırın, değirmen, boyahâne, salhâne gibi kuruluşlar bir şehrin çekirdeğini teşkil eder. Bütün bunları bir İslam şehrinin üç temel unsuru olan cami, çarşı ve medreseye indirgemek kabildir.⁴⁶

Kasabalar nüfusları 700-1500 arasında değişen iskan birimleridir. Şehir daha karmaşık ve karışıktır. Bu karmaşıklığı belirleyen de ticaret ve sanayi faaliyetlerinin gelişmesidir.⁴⁷

Nüfus çeken şehirlerin başında İstanbul gelmektedir. XVI.yüzyılın ikinci yarısından itibaren köyden şehire göç olgusu ortaya çıkmıştı. İstanbul'a su getirilmesi gibi faaliyetlerle şehirlerin çekiciliği artmış bu yüzden daha 1567 de İstanbul'a göç edip yerleşme yasağı konmuştu.⁴⁸ İstanbul'a göç olayı XVIII.yüzyılda ev göçü haline gelmiş; kiracılık, gecekondulaşma, asayişin bozulması, işportacılık, esnafın geçim imkanlarının daralması gibi yeni olgular ortaya çıkmıştır.⁴⁹

Devlet ihtiyaç olmadan yer değiştirmeleri önlemek istiyordu. Böylece üretimin ve vergi gelirlerinin düşmesinin engellenmesi amaçlanıyordu. Göç ve savaşlar bu düzeni bozmuştur. Devlet bu tür olayları önlemek için vergi indirimi veya bağışıklıkları gibi teşvik tedbirleri alıyordu.⁵⁰



XVIII.yüzyılın ortalarında şehir ve kır kesimlerinde nisbî bir denetim sağlanmış, fakat sosyal hayatta Batı'ya özenme sürmüştür. Yine 'ev-göçü'nün önlenmesi amacıyla zaman zaman emirler çıkarılmaya devam edilmiştir.⁵¹

Osmanlılar gerekli görülen yerlere veya yeni kurulan şehir ve kasabalara iskan politikası izlemekle birlikte ihtiyaç olmadan ilke olarak yer değiştirmelere karşıydılar. Böylece, daha önce belirttiğimiz gibi, üretimin ve vergi gelirlerinin düşmesini engellemek istiyorlardı. Yine köy iken nüfus akımı vs. gibi sebeplerle kasaba haline dönüşen yerlerin reayası eski vergilerini ödemeye devam ediyorlardı.⁵² Ancak göç olgusu bu politikaların izlenmesini zorlaştırmıştır.

2. Köy Hayatı

Osmanlı köy kesimi, Selçuklu köy kesiminin devamıdır. Yalnızca Osmanlı toplumunda yerleşik hayat daha belirgin hale gelmiştir. Özellikle Timur bunalımı atlatıldıktan sonra XV. yüzyılda konar-göçerlik giderek önemini kaybetmekle birlikte yaylak geleneği özellikle hayvancılık açısından varlığını sürdürmektedir.

Köy hayatı tıpkı şehirler gibi cami etrafında teşekül etmiştir. Bazılarında tekke ve zâviyeler de bulunmaktadır. Ahilik geleneği köy yiğitbaşılarının yönetimindeki köy gençlik birliklerinde sürmektedir.

Köylünün geçim kaynakları hayvancılıkla birlikte tarımdı. Tımar sistemi içerisinde reaya yani köylü kendisine tahsis edilen toprağı işliyor ve vergisini sipahiye veriyordu. Böylece köy hayatı genelde istikrar içindeydi.⁵³ Sadece ziraat hayattan kopan çiftbozan gurupları özellikle XVII-XVIII.yüzyıllarda bir istikrarsızlık ve güvensizlik unsuru olmuşlardır.

Bazı köyler tarım dışında ulaştırma hizmetleriyle, madencilik ve tuzlacılık gibi görevlerle meşgul olup bu hizmetleri karşılığında bazı örfî vergilerden muaf idiler.

Köy idaresi, ilgili sancağın kadısına bağlı olarak teşkilatlanmıştır. Burada imamlar idarî etkinliğe sahiptirler. Teşkilat köy kethüdasının yönetimindeki yiğitbaşılardan oluşmaktadır. Çeşitli köylerin kethüdarları da bir il başına (kethüdasına) bağlıdır. Güvenlik işlerinden ise köy subaşılarının yönetimindeki sekbanlar sorumludur.

Tımar sisteminin bozulması ziraat üretim ve köy hayatında istikrarsızlığa sebep olmuştur. Celalî kargaşalığı

gibi güvensizlik dönemlerinde ulaştırma ve haberleşme imkanlarının az olduğu yeni yerleşim bölgeleri oluşturulmuştur. Devlet otoritesinin zayıflamasıyla güvensizlik faktörleri daha da artmıştır. Mesela yol kesiciler transit ticarete darbeler vurarak hazine gelirlerinin azalmasına yol açıyorlardı.⁵⁴

Devletin XVII.yüzyıl sonlarında artan asker ihtiyacı ve artan iç güvensizlik beylerbeyleri, sancakbeyleri vs. nin kapı halkı denen muhafız kuvvetleri bulundurmalarına yol açmıştı. Her devlet görevlisi ve âyân kudretine göre böyle bir kuvvet bulunduruyordu. Levent, saruca ve sekban da denen bu güçler hem asker olma hem de taşrada güvenliği sağlama ile görevliyidiler.⁵⁵ Oysa bunlar da kısa sürede iç güvensizliğin sebepleri arasına girdiler. Merkez bunlarla da mücadele etmek zorunda kaldı.⁵⁶ XVIII.yüzyılda yoğunlaşan köyden şehre göç olayının sebeplerinden biri de bu iç güvensizliktir.

Osmanlı köyü kısmen piyasaya açık olmakla birlikte kendi kendine yeterli idi. Gıda maddeleri köy içinde üretiliyor, hemen hemen her köy evinde bulunan tezgahlar dokuma ihtiyacını karşılıyordu.⁵⁷ XX. yüzyıl başlarında bile görülen bu durum köylerin herşeye rağmen iktisadî ve sosyal buhranlara karşı direnebilmelerinin en önemli sebebidir.

Kırsal kesimde yaşayanların oranının % 80-90 civarında olduğunu hatırlarsak hem geçimlik sınaî üretim kapasitesinin büyüklüğünü ve dolayısıyla piyasaya yönelik esnaf üretiminin en fazla % 20 lik bir nüfusun talebine cevap verecek hacimde olduğunu anlarız.

Tanzimattan sonra köy kesiminde görülen bir eğilim ayaklanmalardır. Rumeli ve Anadolu'da Tanzimatın getirdiği ortamda bazı köylülerin yerel yönetici ve eşrafa karşı ayaklandıklarını görüyoruz. Bu hareketler âyâna, vakıf mütevellilerine, ve bazı hıristiyan köylüler için cizye vergisine karşı yapılıyordu. Hıristiyan köylülerin bu hareketleri aslında ayrılıkçı milliyetçilik faaliyetlerinin ilk örnekleridir. Maamafih Tanzimat geniş köylü yığınlarının hayatına kayda değer iyileşmeler getirmemiştir.

3. Konar-Göçerler

Zaman içerisinde önemi azalmakla birlikte Osmanlı belgelerinde konar-göçer diye isimlendirilen yarı yerleşikler az-çok farklı bir hayat tarzına sahip idiler. Daha önce belirttiğimiz gibi bunlar yaylak ve kışlak olarak iki



yerleşim birimine sahiptiler. Yaylakta hayvancılık, kışlakta ise basit tarım ile uğraşıyorlardı.⁵⁸

Konar-göçerlerin yaz-kış göç halinde oldukları yollar üzerindeki yerleşik halkla anlaşmazlıkları asırlar boyu devam etmiştir. Devlet ise her zaman yerleşik halkın yanında olmuştur.

Konar-göçerler içtimaî-malî sistem içerisinde tımarlı reaya statüsünde idiler. Bunlar yaylak ve kışlaklarının dahil bulunduğu tımar veya vakıf arazisinde tıpkı tımarlı reaya gibi üretimlerinden toprak sahiplerine vergi ödüyorlardı. Bunlar kanunlarında gösterilen âdet-i ağnâm, ağıl resmi, yaylak ve kışlak resmi, otlak resmi, çift resmi, dönüm resmi, arus resmi, yava (kaçkun) akçesi, bâd-ı heva gibi vergilerdi.⁵⁹ Bir aşiret bazan müstakîl bir vergi birimi teşkil ediyor ve hasıl olan vergileri voyvodalık şeklinde toplanıyordu.⁶⁰ Konar-göçerler madenlerle ilgili çeşitli işlerde, iç ayaklanmaların bastırılmasında, derbent ve geçitlerde diğer reaya gibi görev alırlardı.⁶¹

Devletin konar-göçer-yerleşik ihtilaflarında yerleşiklerin tarafını tuttuğunu ve hatta 1240 Babaîler isyanında olduğu gibi göçebelerle mücadele ettiğini tekrar belirtmekte fayda vardır. Bu yüzden hem Selçuklu, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet hükümetleri göçebeleri iskan politikası izlemişlerdir. Bunların en yoğun olanı XVII.yüzyılın sonlarından itibaren görülen ve XVI-II.yüzyıl boyunca yürütülen aşiretleri iskan siyasetidir.

Bu politikayla vergilerin arttırılması veya yeni vergiler konması, iç güvensizlik ve karışıklığın giderilmesi, devlete yeni gelir kaynakları sağlamak için boş ve harap toprakların işletmeye açılması ve sınır boylarından iç bölgelere doğru olan göçün önlenmesi amaçlanıyordu.⁶²

İskan politikası, bazı başarısızlıklara uğramıştır. Bunların arasında yerleşik hayat tarzına itibaksızlık, iskan alanlarının iyi seçilememesi, Rakka ve Kıbrıs gibi yerlere yapılan iskanların gerçekte bir cezadan başka bir şey olmaması, hayvancılık için elverişli otlaklar bulunamaması ve zirâî toprakların verimsiz olmasıdır. Devlet bu durumlar karşısında, ilerde tekrar ele alınacağı gibi ulaştırma güvenliğini sağlayan noktaları (derbentleri) takviye etmeyi düşünmüştür. Bunun için özellikle 1720'den itibaren derbent teşkilatını yeniden düzenlemiş, bazı yerleri de yeni derbent ve iskan noktaları olarak seçmiştir. Derbentler çevresinde kasabalar ve köyler

kurulmuş, yerleşmeyi çekici hale getirmek için de bazı vergilerden muafiyet sağlanmıştır. Bu dönemde kurulan bazı yerleşme merkezleri hâlâ önemlerini korumaktadır.⁶³

Osmanlı idari yapısı, sosyal yapının bir uzantısı olarak meritokrat bir anlayışa dayanır. Yani çevrenin en zeki ve en kabiliyetli insanları toplum ve devlet hizmetinde kullanılmıştır. Bu konuda Selçukluların ve Osmanlıların kompleksi olmamıştır. Bin yıla yaklaşan uzun ömrünün en önemli sebeplerinden biri de bu, kalifiye emeğe verilen önemdir.

SONUÇ

Osmanlı sosyal sistemi Batı'nın aksine çelişkilere dayanan sınıflaşmadan değil, ilkelerden hareket eden nizam fikrinden kaynaklanmıştır. Soy asaleti, özellikle asabiyyetin bertaraf edildiği Türkler'de, yerini kaabiliyet ve faziletin üstünlüğüne bırakmıştır.

İktidarın bölünmemesi ilkesi devlete rakip güçlerin belirmesini engellemiştir. Toprakta ilke olarak devlet mülkiyeti kabul edilmiş, sanayi ve ticaret kesimlerinde de servet ve mülkiyetin belli ellerde toplanması ve aşırı zenginleşme yani toprak aristokrasisi ile burjuvazinin oluşması engellenmek istenmiştir.

Klasik dönem Osmanlı sistemi geçmişin tecrübe birikimine sahip çıkmıştır. Bu Osmanlı toplumunun çok renkli, çok dinli, çok dilli, çok kavimli oluş özelliğini kısmen açıklayabilir. Yine bu şekilde mahalli geleneklerin belirlemesiyle birbirlerinden az-çok farklı iktisadî-idari bölgeler oluşabilmiştir.

Osmanlı sistemi kalifiye emeğe büyük önem vermiştir. Devşirme sistemiyle Osmanlı çevresinin en yetenekli ve en zeki insanları istihdam edilmiştir. Bu yüzden Osmanlı sistemini en yetenekli, en zeki ve en liyakatlı insanların kullanıldığı bir meritokrasi olarak görebiliriz. Bu, Osmanlı çoğulculuğunun bir yönünü de oluşturur. Sistem, Tanzimattan sonra tek boyutlu, tek dinli, tek dilli, tek kavimli hale gelmeye başlamıştır.

Toplumumuz, Batı düşüncesine göre, bir çok paradoks gerçekleştirmiştir: 'İdeolojik' ve siyasî bir merkezîyetçiliğin içinde, idarî ve iktisadî özerklikler ile devletin ve kişilerin birbirlerine rakip olmadan kendi alanlarındaki etkinlikleri gibi. Küçük fakat güçlü ve denetleyici devlet ile yaygın özel girişim de bu sistemin özelliklerindendir. Sonuç devlet-halk ayniyetinin gerçekleşmesidir.



- 1 Aslında Türkler Anadolu'ya V. yüzyıldan itibaren girmeye başladılar. İlk çağlar kapanırken Hunların Batı Roma üzerinde büyük bir baskı oluşturup ve bu devletin yıkılmasına (476) yol açan faaliyetleri, Hazar, Bulgar, Peçenek, Macar vs. Türklerinin Hazar ve Karadeniz'in Kuzey'inden geçerek Avrupa'ya ve Balkanlar üzerinden Anadolu'ya girmelerinin başlangıcı olmuştur. Bizans kaynakları İstanbul ve Anadolu'da Attila imparatorluğu'ndan artakalan çok sayıda Türk bulunduğunu kaydetmektedir. Bunların çoğu askerî görevlerde bulunmakta bir kısmı da idarî ve mülkî işlerde çalışmakta idiler. Bundan da öte, Selçuklu-Bizans ilişkilerinin zaman içerisinde aldığı şekil sonucunda da, kaynaklar XII-XIV yüzyıllar arasında "Turkopouloi" (Türk oğulları) denen Selçuk asıllı Bizans askerlerinden bahsetmektedir. Bizans'ta görev yapan Türk asıllı kumandanlar ve devlet adamları zaman içerisinde Selçuklular, daha sonra da Osmanlılar tarafına geçmiş olmalıdırlar.
- 2 Türklerin müslüman oluşları İslam ilkelerinin eski geleneklerle çatışma problemini de beraberinde getirmiştir. Bunların başında aşiret zihniyeti gelir. Asabiyet dediğimiz kabile bağlılığı arkaik toplumların önemli bir gücüdür. Fakat bu, İslam'ın siyasî birlik anlayışıyla çelişir. İşte Hunlar gibi antik Türk devletlerinin zamanla bölünmelerine dolayısıyla yıkılmalarına yol açan eski aşiret zihniyeti yerini adım adım merkezî-üniter devlet anlayışına bırakmıştır. Devşirme usulü, aşiret asilzadeliğine dayalı sistemi ortadan kaldırmada büyük bir öneme sahiptir. Böylece yönetici zümrede süreklilik olgusu ortadan kaldırılmıştır. Bu usul köle asıllı veya halktan kişilerin eğitilerek ordu mensubu veya idareci olmalarını ifade eder. Memlûkler (Kölemenler) (1250-1517) bu işte daha da ileri giderek yönetici ve sultan olmak için köle asıllı olmayı şart koşmuşlardır.
- 3 Köprülü, M.Fuad, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu, Ank., 1972, s.86. Anadolu ve çevresinde bazı Oğuz aşiretlerinin ve boylarının yayıldıkları başlıca bölgeler için bkz. Sümer, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler), tarihleri, boy teşkilatı, destanları, İst., 1992, 132-160, 174-269, 305-326.
- 4 Devşirme sistemi Selçuklularda başlar. Merkez ordusu küçük yaştan itibaren Gulamhane denen okullarda yetiştirilen Türk veya Hristiyan asıllı gençlerden oluşuyordu. Bunlar arasından yüksek makamlara kadar ulaşan emirler çıkmıştır. Enderun bunun devamıdır.
- 5 Fatih'in teşkilat kanunnamesinde yer alan "kardeş katli" ile ilgili kural bu açıdan değerlendirilmelidir. Hiç şüphesiz bu çözüm İslam çerçevesinde bir gerileme olmakla birlikte "vahdet" i gerçekleştirmek isteyen saltanat sisteminin zorunlu bir arayışı olarak kabul edilebilir. Bu uygulamaya XIV. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başları arasında rastlıyoruz. Kardeş katlinin kural olmaktan çıkarılması ve padişahlığın hanedanın en büyüğüne verilmesi uygulaması I.Ahmet (1603-1617) tarafından başlatılmıştır.
- 6 Sombart kapitalizmin Batı'ya sağladığı imkanları, "Zengin olduk, çünkü ırklar ve milletler bizim için tamamen öldüler, bizim için kıtalar ısızlaştı" ifadesiyle sömürgecilığe bağlar. Osmanlı zihniyetinde dış sömürü anlayışı olmadığı gibi iç sömürü de yani işçi sömürüsü de görülmemiştir. "Zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri olmayan" işçi sınıfı Osmanlı toplumunda söz konusu olmamıştır.
- 7 Arap coğrafyacısı el-Mervezî Türkmen kadın savaşçıları amazonlara benzetir. Bkz. Werner, Ernst, Büyük bir devletin doğuşu, İst. 1986, I, 131. Bu konuda müstakil bir çalışma olarak M. Bayram'ın, Bacıyan-ı Rum (Konuya, 1987) kitabı hatırlatılabilir.
- 8 Sümer, 1992, 7.
- 9 Sahillioglu, Halil, Türkiye iktisat tarihi, İst. 1989, 7-8.
- 10 Barkan, Ömer L., "Türkiye'de imparatorluk devirlerinin büyük nüfus ve arazi tahripleri ve hakana mahsus istatistik defterleri", İÜİF M.C. II, S.1-2, İst. 1940-41.
- 11 Barkan, "Tarihî demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi", Türikiyat Mecmuası, X, İst.1954, 11.
- 12 Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat, (Çev. Ali Reşad), İst. 1327, 146.
- 13 Pamuk, Şevket, Osmanlı-Türkiye iktisadî tarihi, 1500-1914, İst. 1988, 39, 61. Özellikle XIX. yüzyıla ait olan şehirli nüfus oranı Anadolu'da daha azdı. Bkz. Issawi, C., The Economic history of Turkey, Chicago, 1980, 17, 34, 35.
- 14 Barkan, İktisat tarihi (ders notları), II, İst. 1957, 26.
- 15 Braudel, Fernand, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, (Trans. S. Reynolds, 2nd imp.), Fontana/Collins, 1976, 394-398.
- 16 Braudel, 1976, I, 326.
- 17 Sarç, Ömer Celal, Türkiye ekonomisinin genel esasları, İst.1949, 144; Ayrıca Bkz.Memleketimizde nüfus sayımları ve sorunları, Yüksek İstatistik Şurası, Devlet İstatistik Enstitüsü, 1967.
- 18 Karpat, Kemal, Ottoman population, 1830-1914, Demographic and social characteristics, Wisconsin, 1985, 190; Pamuk, 1988, 216.,
- 19 Buharî, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-sahih, Mısır, 1323, Ahkam, 1.
- 20 Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz.Yediyıldız, "Osmanlı toplumu" Osmanlı devleti ve medeniyeti tarihi (ODMT) içinde, İst., 1994, s.444-481.
- 21 Defterdar, Sarı Mehmed Paşa, Nesayihu'l-vüzerâ ve'l-ümera veya Kitab-ı Güldeste (Devlet adamlarına öğütler adıyla yay. H. R. Uğural), Ank. 1969, 75.
- 22 Osmanlılarda memurların, genellikle devletten maaş almamaları ve geçimlerini işlemlerden aldıkları harçlarla sağlamaları, bu harçların, suistimaller bir yana, tamamen rüşvet olarak algılanması hatasına düşülmesine yol açmıştır.
- 23 Yediyıldız, 1994, s.461.
- 24 Kadı hakkında geniş bilgi için Bkz.İlber Ortaylı, Hukuk ve idare adamı olarak Osmanlı devletinde kadı, Ankara, 1994.
- 25 Ayrıntılı bilgi için bkz.Yediyıldız, 1994, s.463-4.
- 26 XV. yüzyıl başlarında Timur'un Anadolu'ya yaptığı müdahale Osmanlılara karşı Türkmen beylikleri ve aşiretlerini kullandığından devşirme sistemine giden yolda bir duraklama olarak yorumlanabilir.
- 27 Yediyıldız, Bahaeddin, "Türk vakıf kurucularının sosyal tabakalaşmadaki yeri 1700-1800", Osmanlı Araştırmaları. II, İst., 1982, 162. Slade, II.Mahmud dönemini konu alan eserinde "Avrupalıların Türklerdeki kölelik müessesesi hakkında bildiklerinin ne kadar yanlış olduğunu" belirtir. O'na göre "Türkiye'deki köleler durumlarından utanç ve kederle şikâyet etmezler; Türkiye'de köle olmak onlar için bir şans eseriştir." Bkz. Slade.Adolphus, Kapdan Paşa (Çev. Osman Öndeg), İst. 1973, s.218.
- 28 M. Galib,"Talimat-ı Şehid Ali Paşa", TOEM, S. III, İst., 1328, 148.
- 29 Busbecq, O., Türk mektupları, Çev. H. C. Yalçın, İst., trz, 82-3.
- 30 Kantemir, Dimitri, Osmanlı imparatorluğunun yükseliş ve çöküş tarihi, (Çev. Ö. Çobanoğlu), Ank.1979-1980, I, 149; III, 380.
- 31 Klasik dönem Osmanlı sosyal tabakalaşması hakkında bkz.İnalçık, "The Nature of traditional society, Turkey", Princeton, 1964, 44; Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin iktisadî ve iktisadî tarihi, İst, 1974, II, 113-130;268-9; Yediyıldız, 1982, 143-164.
- 32 Özkaya, Yücel, Osmanlı imparatorluğunda âyanlık, Ank., 1977, 22.
- 33 Özkaya, 1977, 22; Akdağ, II, 39; Cezar, Yavuz, "Bir âyanın muhalefati", Belleten, C. XII, S.161'den ayrı basım, Ank., 1977, 326.
- 34 Özkaya, 1977, 8.
- 35 Shaw, Stanford J., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, C. I, Cambridge University Press., 1976, 221.
- 36 Asım, Küçükçelebizade İsmail, Tarih, İst., 1865, 441; Özkaya, 1977, 125; Bkz. Mustafa Nuri Paşa, Netâyicu'l-vukû'ât, 2.bs. İst.1327/1909, IV, 98.



- 37 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme, 154, 308:6 1163/V 1750.
- 38 Konu ile ilgili olarak Bkz. Keyder, Çağlar, "Osmanlı devleti ve dünya ekonomik sistemi" Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, III., 1985, 642-652.
- 39 Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi, 3. C. Ank. 1992.
- 40 M. Nuri, I, 74.
- 41 Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi, Ank., 1972, I, 166, 180-181.
- 42 Kıbrıs'ın fethi (1571)'nden sonra yapılan sürgünler bu konuda toplu bilgi vermektedir. Bkz. Mühimme, 19, s.334:13 Ca 980/1572.
- 43 Barkan, "Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler", İÜİF M, C. XI.İst.1949-50.
- 44 Hezarfen Hüseyin Çelebi, Telhisü'l-beyân fî kavânin-i -l-i Osmân (BOA. deki fotokopi), v. 55 b-74 a; Abdurrahman Paşa, Tevki'i, Kanunname, Millî Tettebular Mecmuası, C. I, S.3, İst. 1331, 529-30; Marsigli, Graf, Osmanlı imparatorluğunun zuhur ve terakksinden inhitatı zamanına kadar askerî vaziyeti, (Çev. M.Nazmi), Ank., 1934, 115-37; MM. 22 249; Mühimme, 124/I, s.12-4; Topkapı Sarayı Ktp. Hazine Kit. No. 447.
- 45 Ortaylı, 1994, 34-44; Akdağ, II, 34-43.
- 46 Barkan, "İmâret sitelerinin kuruluşu ve işleyiş tarzına ait araştırmalar", İÜİF M, C. XXIII, İst.,1963, 238-296.
- 47 Orhonlu Cengiz, Osmanlı imparatorluğunda şehircilik ve ulaşım üzerine araştırmalar, İzmir, 1984, 4-5
- 48 A. Refik (Altınay), Onaltıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591), İst. 1935, 139.
- 49 BOA, Kepeci, 2485 (Evâmir-i mâliye):1 3 1128/24 II 1716; MM. 2470 (Mevkûfât):27 8 1125/18 IX 1713; 7866 (Ev. M.), s.79:9 2 1128/3 II 1716; Mühimme, 129, s.66-7:8 1131/VII 1719; Raşid Ef. Tarih, 5 C. İst., 1282, IV, 120-1.
- Osmanlı toplumu Batılı hayat ve tüketim tarzını yavaş yavaş benimsemeye başlamış, Batı'dan lüks mal ithali hız kazanmıştı. Bkz. Shaw, 1976, 235.
- 50 BOA, Kepeci, 2728 (Mevkûfât):1100/28 VII 1689.
- 51 BOA, Cevdet, Belediye, 6872: B 1175/1762.
- 52 Orhonlu, 1984, 6.
- 53 Akdağ, II, 46-50.
- 54 Defterdar, 1969, 25.
- 55 Cezar, Mustafa, Osmanlı tarihinde levendler, İst., 1965, 320-1.
- 56 Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Tarih, 2. C. İst.1928, II, 228, 272, 358, 452, 671; Raşid, II, 70, 201-2, 347; Cezar, 1965, 303.
- 57 Aksekili, A. Hamdi, Müslümanlıkta iktisadın ehemmiyeti, Ank., 1932, 24-25.
- 58 Orhonlu, Osmanlı imparatorluğunda aşiretleri iskan teşebbüsü (1691-1696), İst., 1963, 12.
- 59 Güçer, Lütfi , XVI-XVII.Asırlarda Osmanlı imparatorluğunda hububat meselesi ve hububattan alınan vergiler, İst., 1964, 16; Orhonlu, 1963, 22.
- 60 BOA, Mühimme, 102, s.35/135: 12 1102/IX 1691.
- 61 Orhonlu, 1963, 25-6.
- 62 Halaçoğlu, Yusuf, XVIII.yüzyılda Osmanlı imparatorluğu'nun iskan siyaseti ve aşiretlerin yerleştirilmesi, Ank., 1991, 28-42.
- 63 Halaçoğlu, 1991, 144.



OSMANLI KLÂSİK DÜZENİ VE ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BAZI AÇIKLAMALAR

PROF. DR. ÖZER ERGENÇ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ, DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti, XIII. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden, çok uzun ömürlü bir siyasal kuruluştur. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde üç kıt'a üzerine yayılmıştı. Birbirinden çok uzak bölgeler, tek bir siyasal otoritenin egemenliği altında bulunuyordu. Bu büyük ve uzun ömürlü devletin tarihi, hem dünyanın başka bölgelerinde yaşanan değişikliklerin, hem de kendi kurumlarının zaman içindeki evriminin arka plânı oluşturduğu bir sahnede cerayan etmiştir. Bu yüzden uzun Osmanlı dönemi, *klâsik*, *klâsik sonrası* ve *modernleşme* diye adlandırılan üç ana bölüm hâlinde incelenir. Bunlardan ilki olan *Klâsik Dönem*, Devletin belirli bir tarihî süreçte ortaya çıktığı, temel sistemlerini yarattığı, bu sistemler içine yerleştirilen kurumlarını işleterek onlara dayalı politikalarını uyguladığı zaman dilimidir. Bu dönem, Osmanlı tarihçilerinin arasında genel kabul gören görüşe nazaran, XVII. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. İşte bu yazıda, sözü edilen dönemin hangi özellikleri taşıdığı, bu özelliklerin etkin olduğu siyasal, sosyal ve ekonomik ortam içinde yaşayan bireyin hangi değerlere sahip olduğu anlatılmaya çalışılacaktır.

Osmanlılar, klâsik dönemde iki temel sistemi işletmişlerdir. Bunlardan ilki *tımar*, diğeri de *kapıkulu* sistemleridir. Bunlar sayesinde devlet yönetimi, merkezî, mutlak bir niteliğe kavuşmuş, bu uygulamada padişahın otoritesi, ülkenin her yanında ve bütün gruplar üzerinde tartışmasız bir şekilde etkili olmuştur. Tımar sistemi, o zamanki şartların sınırlamalarını aşacak bir uygulamaydı. Devlet, kendine ait olan vergi gelirlerini, merkezî hazineye aktarmak yerine, kaynağında bir takım yükümlü-

lükler ve hizmetler karşılığı olarak, kendine tabi görevlilere bırakıyor ve böylece birçok hizmet bir arada ve birbirine bağlı olarak gördürülüyordu. Kapıkulu sistemi, tımar sistemi içindeki hizmetlileri doğrudan padişaha bağlayan bir ikinci sistemdi. Bu yapılanma içinde geniş Osmanlı ülkesinde, aşağıda açıklanmaya çalışılacak bir hayat tarzı kendini göstermekteydi.

Osmanlı belgelerinin diliyle, şehir ve kasabalar "bâzâr durur, cum'a kılınur" yerleşme birimleri olarak tanımlanmıştır. Bu büyük İmparatorluğun yayıldığı geniş alanların birbirinden uzak bölgelerinden hangisinde olursa olsun böylesi yerleşim merkezlerine bakarsanız, ortak bir plânın belirleyici öğelerine rastlarsınız. Sıra sıra kubbeleriyle hemen tanınan bir *bedesten*, kimbilir hangi paşanın evkâfındandır. Çevresinde sıralanan hânlar, ya kapıların bu yapıya çevirmişler ya da sırtlarını ona dayamışlardır. Aralarında göğe yükselen minareleriyle çok sayıda câmi ve mescid, şehrin silüetine egemendir. Burası ticaret alanının merkezidir. Bedestenden başlayan genişçe bir cadde, beldenin doğal konumuna göre biçimlenerek uzar gider. Bu caddenin adı *uzunçarşı*dır. Uzunçarşıya açılan sokakların herbirinde, kendi uğraşı dalında mal ve hizmet üreten sanatkârlar kümelenmiştir.¹ Her üretici grubunun *çarşısından* yükselen âlet sesleri, yüzyıllar boyu kesintisiz süregelen bir gizemli mûsîkinin nağmelerini oluştururdu. Bu mûsîkinin icrâ edildiği mekânda gezinmek mümkün olsaydı, kuşakların birbirine aktardığı deneyimlerin ustalaştırdığı nasırlı ellerin doğa renkleriyle bezediği yorganları; ipekli, yünlü, pamuklu dokumaları; boy boy pabuçları, koşum takımlarını özenle istiflemiş esnâfı görürdünüz. Yüzündeki çizgilerde yılların



görmüş geçirmişliği sezilen bir *nistan*ın önünde bağdaş kurmuş bir *şâkindin* saygılı çalışmasına tanık olabiliydiniz. Çarşının başında rastlayabileceğiniz aksakallı bir ihtiyar, ya bir *şeyh*, ya *ketbüda* ya da *yığıtbaşı*dır. Bunlar en az beşyüz yıllık bir geleneğin temsilcisiydi. Bir yanında “terâzu oğlanı” diğer yanında “falaka oğlanı” ile, atının üzerinde heybetle dolaşan *muhtesib*, bir büyük otoritenin gücünü size hissettirebilirdi.²

Eğer geçmişe dönülebilseydi, kimbilir hangi yönden gelmiş bir kervanın yükleri indirilirken, yorgunluk kahvelerini yudumlayan tâcirlerin, geçtikleri yörelerden topladıkları haberleri, kondukları handa tatlı tatlı anlatmalarını dinleyebilirdiniz. Osmanlı siyasal düzeni güven sağlamış, birbirinden uzak alanları birbirine yaklaştırmış, birbirini tamamlayan istisadî bir birliğe de yol açmıştı. Bu nedenle, Doğu-Batı yönünde evrensel yol şebekesine bağlı işlek bir yol ağı fonksiyonel olmuştu. Bu yol ağının her kolu üzerindeki menziller arasında uzaklıklar, atın ortalama hızına göre belirlenmişti. En büyük uzaklık, at hızı mesafesiyle, 18 saati geçmiyordu. Katır ve deve kervanları için uzak menziller arasında ikinci derecede durak yerleri oluşturulmuştu. *Menzil örgütü* ile devlet resmi haberleşmesindeki güven ve hızı sağlamak için her menzilin çevresindeki kimi köy ve şehirleri, belirlenen yerde dinlenmiş at bulundurmak ve habercilerin ağırlanmasını sağlamakla yükümlü kılmış, buna karşılık onları kimi olağanüstü vergiler dışında bırakmıştı.³ Bunun yanında ana yollar *derbendçi* denilen görevlilerin gözetimi altındaydı.⁴ Yollar güzergâhında güvenlik sorunu yaratabilecek, ya da kar ve heyelan gibi doğal olaylardan etkilenebilecek noktaların çevresinde yaşayan köylüler, yine aynı usûlle yani avâriz vergisinden muaf tutularak yolların bakımıyla yükümlü ve güvenliğinden sorumlu tutulmuşlardı. Menzil örgütü resmî haberciler için binek hayvanı sağlamayı ve barındırmayı gerçekleştirirken, bu yollar üzerinde yer alan şehir ve kasabalarda, esnâf örgütü kuralları içinde taşımacılığı meslek edinmiş kalabalık bir *mekkârî tâîfesi* özel ulaşım ve ticarî mal naklini üstlenmiş durumdaydılar. Mekkârîler, *kadının* denetimi altında bulunurlar ve tüccarın malını taşırlarken, *kadı sicillerine* de geçirilen sözleşmeler yaparlar ve taşıdıkları malları eksiksiz istenilen yere ulaştırmamaları halinde cezalandırılırlardı.⁵ Bu sayede tüccar, bölgeler arasında ya şe-

hirlerde belirli sürelerde duraklayarak satış yapar, ya da mallarını istediği ticaret merkezine ulaştırmak olanağını bulurdu.⁶ Onun için, hemen her şehrin ticaret kesiminde başka ülkelerden, beldelerden gelmiş kişilere rastlayabilirdiniz. Bunların bir bölümü, âdetâ o şehrin yerleşigi durumuna da gelmiş olabilirler, kiraladıkları, hattâ satın aldıkları evlerde ya da büyük hânların kendilerine ayrılmış odalarında uzun süre kalabilirlerdi.⁷ Bu kesim, günlük hayatta şehrin asıl yerleşikleriyle birlikte, yakın çevreden gelen köylülerin, sözünü ettiğimiz tüccarların karışıp kaynaştığı ve her türlü etkinliğe sahne olan alandı.

Ticaret ve sanat kesiminden dar bir sokak sizi şehrin mahallelerinden birine götürebilirdi. Bu sokak, ortasında suyun akabilmesi için oluk verilmiş, taş döşeli bir yoldur. İki yanında ya evleri çevreleyen ve bahçelerin görölmesini engelleyen duvarlar ya da sokağa bakan pencereleri kafeslerle kaplanmış binalar sıralanmıştır. Bu sokak, köşeli dönen, binalar arasında kıvrılan, zaman zaman çıkmaz sokaklarla dallanan bir uzanıyla sizi, bir mescide ulaştıracaktı. Burası mahallenin merkezidir. Osmanlı şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerin oluşturduğu bir topluluğun yaşadığı yerdir. Bir diğer tanımıyla, aynı mescidde ibadet eden “cemâatin” aileleriyle birlikte yerleştikleri şehir kesimidir.⁸ Dışarıdan bakanların, diğer mahallelerden nerede ve nasıl ayrıldığını kestiremeyecekleri bir yapı dokusuna sahip bu alanda, günlük hayatın gizliliğine özen gösterilen ev düzeni geliştirilmiştir. Komşu yapılardan, birinin diğerine doğrudan pencerelerinin bulunmadığı, bahçelerinin duvarla çevrili olduğu bu *hâneler*, en küçük toplumsal birim ailenin yaşam alanıdır. İççe girmişliğine rağmen, şehrin mahalleleri tam anlamıyla belirlenmiş ve aralarındaki sınırlar, birbirlerine bitişik evler arasından da geçse, ilgililerin bilgisi altında bulunmuştur.⁹ Bunda, *Osmanlı kanunu*’nun reâyâyı belirli gruplar düzeninde tutma eğilimi ve daha etkin olarak da bazı vergilerin “emlâk ve arâzi” sahibi olmak koşuluna bağlı bulunması rol oynamıştır. Öyle ki, zaman zaman satın almalar yoluyla sınırdaki bazı evlerin birleştiği durumlarda bile, bu gibi binaların yarısı bir mahallede, diğer yarısı da ötekinde kayıtlı tutulmuştur.¹⁰ Mahalle yerleşikleri, *imâmî*, *yığıtbaşı*, *avâriz akçası vakfı mütevellîsi* gibi görevlileri-



le yürütülen bir örgütlenme içinde şehrin temel öğelerinden biri durumundaydılar. Mekânda hareketliliğe, yönetim ve mâliye yönlerinden belli ölçülerde sınırlamalar koymuş olan *Osmanlı kanunu* dolayısıyla, mahalleliler birbirini tanırlardı ve yeni gelen birinin de mâli sorumlulukları yüklenmesinin yanısıra, eski yerleşiklerin onayını alması gerekirdi.¹¹

Bey ve kadı, hem şehrin hem de şehrin merkezi olduğu yönetim birimlerinin iki önemli yöneticisiydi. Bunlardan ilki, Osmanlı pâdişâhının *yürütme erkini*, ikincisi ise *yargı gücünü* temsil ederdi. Bu iki görevlinin yetki ve sorumlulukları arasındaki ince denge, *Osmanlı adaletinin* özünü oluşturmaktaydı.¹² Bey kadının yargısı olmaksızın işlem yapamazken, kadı da kararlarının uygulanmasında beye dayanmak zorundaydı. Her ikisi, ayrı ayrı doğrudan merkeze bağlı ve pâdişâh irâdesiyle atanırlardı. Bu görevlilere bağlı yönetim, yargı ve mâliye alanlarında işlem yapan örgütlenme içinde yer alanlar, hem şehrin hem de beldenin güven ve düzenini sağlardı. Günlük yaşayışında şehirli, ticaret kesiminde, alış-veriş işlemlerinin yürütülmesi sırasında *muhtesibi*, *damga* ve *kaban eminlerini* görürdü. Yanındaki kolluk gücüyle dolaşan *subaşı*, kamu düzenini korumakla yükümlüydü. Geceleri, çarşıları ve mahalleleri *asesler* (yatakçıları) korurdu. Kişiler arasındaki anlaşmazlıkların mahkemede çözümünü sırasında kadının yardımcısı *muhzırlar* vardı. Bunlardan başka, hemen her şehirde, merkezden gönderilmiş belirli sayıdaki *kapıkulu askeri* (Yeniçeri ve altı bölük süvarileri) bu gücün önemli öğesiydiler. Tümü, bir yüksek otoritenin temsilcisi olarak taşrada bulunurlardı.¹³

Osmanlı'nın, reâyâyı belirli grupların üyesi olarak belirleme isteği, mekâna, giyim-kuşama belirgin biçimler getirmişti. Başlangıçta belirttiğim gibi, eğer yüzyıllar öncesine dönebilsek ve herhangi bir şehirdeki günlük yaşayışı gözleyebilseydik, gezinen, oturan ve konuşan kişilerden kimin devlet görevlisi, kimin reâyâdan olduğunu anlayabilir; hangisi müslüman, hangisi gayri müslim; kim din adamı, kim esnâftan ya da tüccardandır, derhal sezebilirdik. Osmanlı şehir toplumu rengârenk bir görüntüdeydi. Belgelerden anlaşıldığına göre, her "*cema'at*"in üyesinin giyeceği pabucun, makramanın, üstlüğü'nün ve gömleğin rengi ve biçimi belirlenmişti. Giyiminin kalitesi, onun grubunun içindeki yerinin göstergesiydi.

İşte böyle bir ortamda, dünyaya gelen çocuk, ulaşılan teknolojik düzeyin olanaklarından yararlanarak, kültürel ortamın değerleriyle donanarak yetişir ve ergenliğe ulaştığında babasının grubunun bir üyesi olurdu. Ailenin bir büyüğünün, belki de mahalle imamının kulağına okuduğu dua ile birlikte, atalarından birinin adını alırdı. Oval iki ayak üzerinde bir o yana, bir bu yana salınan beşiği, ailesinin ekonomik durumuna göre, en sade yapımdan, sedef kakmalıya doğru nitelik değişiklikleri gösterebilir, fakat ne tür olursa olsun, başucunda gümüşten "maşallah"ı sallanırdı. İlk giydiği zıbın, Bursa tezgâhlarında dokunmuş ipektен, Ankara sofundan, ya da Trabzon bezinden olabilirdi. Yoganının biçim ve renklerini, yıllar boyu aktarılan deneyimler oluşturmıştı.

Osmanlı dünya görüşü, temelde islâmiyet kuramına dayanıyordu. Fakat bir yandan eski Türk geleneğinin, diğer yandan da en eski Orta Doğu imparatorluklarından beri biçimlenerek ve beslenerek, bölgenin bir sonraki toplumuna geçen değerlerin izleri, bu bakış açısında bulunmaktaydı. "*Vedâyi'-i bâlik-i kibriyâ*"¹⁴ sayılan Osmanlı teb'asına pâdişâh adalet götürmekle yükümlüydü. Sultanın gücü, kuvveti ve ululuğu bu koşula bağlıydı. *Nasihatnâme* ve *Siyâset-nâme* türü eserlerde *dâire-i adâlet* diye adlandırılan bir açıklama biçimine göre,¹⁵ "Sultan âdil olursa reâyâyı dirlik düzen gelir; dirlik içindeki reâyâ bol üretim yapar, refaha ulaşır; bol ürün alan reâyâ çok vergi verir; vergiler devlet hazinesini doldurur, hazinesi zenginleşen sultan, büyük ordu besler; kuvvetli orduya sahip olan sultanın gücü artar" dı. Adaletli olması öğütlenen hükümdârın, bu koşulu yerine getirebilmesi için geliştirilen yönetim anlayışı ve buna dayalı toplumsal düzenin özünde de, kişilerin "ulû'l -emre itaat'i yatıyordu.¹⁶ İslâm dininin emirlerinden biriydi bu. Pâdişâha mutlak bağlılık gerekiyordu. Din ve devlet uğruna çalışmak, gerektiğinde seve seve canını dahî feda etmekten kaçınılmazdı. Pâdişâh, teb'asının *mu'tî* olmasını sağlamak ve ülkesinde adaletini geçerli kılabilmek için, toplum, mekânda yerleşme durumuna, mesleklere, din ve mezheplere göre ayrı ayrı *cemâ'âtler* olarak düzenlenmiş ve hem mekânda hem de cemâ'âtler ve gruplar arasında geçişler ve yer değiştirmeler olabildiğince sınırlandırılmıştı. İşte böyle bir anlayış içinde, dünyaya gözünü açan bir çocuk, yılların içinden süzülüp gelen geleneklerin etkisiy-



le kişilik kazanırdı. Belli bir yaşa geldiğinde, belki de mahallesinde bir vâkıfın kurduğu câmiin yanındaki “sıbyan mektebi”ne gider, orada okumayı yazmayı öğrenirdi. Ama yaygın bir ilköğretim düzenine pek de gerek duyulmuyordu. Zira, yukarıda sözü edilen, kazanılması gereken “ideal tip”in özellikleri sözlü anlatımla kuşaktan kuşağa aktarılabilir, mesleki yeteneklerin kazandırılması ve geliştirilmesi, meslek örgütünde yaparak ve görerek gerçekleştiriliyordu. O nedenle, *ilmiye sınıfı* dışında mektebe dayalı öğretimin yaygınlık göstermemesi olağandı. Çocuk, ergenliğe geçiş aşamasında ve ergenlik çağında bir yandan câmide, kahvede anlatılan *menâkıb-nâmeler*, *gazavât-nâmeler*den, diğer yandan meslek grubunun dayandığı gelenekleri öyküleştiren *fütüvvet-nâmeler*den, içinde bulunduğu kültürel ortamın değerlerine ulaşırdı. Şehrin namazgâhında hacılar uğurlanırken ya da karşılanırken, Ramazan ve bayramın kesin zamanı belirlenirken, hasat ve yağmur duaları edilirken, beldeye gelen kadı ve beyler karşılanırken ve hatta yeleleri uçuşan atıyla İstanbul’dan gelmiş bir çavuşun belinden çıkardığı ferman okunurken gördükleri ve duydukları, onu kendiliğinden belirli davranışlar içine sokardı. Kimbilir hangi serhadde kazanılmış bir gazânın müjdesi davullar çalınarak şehirde verildiğinde toplu bir sevinç duyulur, bir başka kez bir başka diyâra düzenlenen “sefer-i zafer-makrûn” için beldesindeki tımarlı sipahiler alay-beylerinin, kapıkulları da kendi zâbitlerinin bayrakları altında toplanıp yola çıkarlarken, onların başarı kazanması için tanrıya dua edilirdi.

Günlük hayatında, dükkân önünde falakaya yatırılmış birinin tabanına vurulan sopaların nedeni, artık onun için biliniyordu. İnsanın erdemleri ve kötü davranışları her dönemde vardır. Her dönemde boyutları değişik sorunlar görülür. Eğer genel dünya görüşünde ve kurumsallaşmış davranışlarda başkalaşma yaratan nedenler ortaya çıkmamışsa, gündelik sorunların kaynağı genellikle kişilerin davranışlarında aranır. Her dönemde, kişiler hayatlarının kimi dönemlerinde “ideal tip”in yapmayacağı hareketlere yönelebilirler. Nitekim, Osmanlı genci de kimi zaman bozahânelerde, islâmın yasakladığı “mey”in tadını almış, zaman zaman mescidde görünmez olmuştur. Subaşı, “namahrem”le birlikte bulunan, “emred oğlana yapışan”, “oruç tutmayan”, “hırsızlık yapan”

birçok kişiyi Kadı Efendi’nin huzuruna götürmüştür. Diğer yandan, bir sabah kalkıldığında, mahallede bir evin kapısına “*katran çalındığı*”¹⁷ görülmüştür. Bu, mahallede davranışları beğenilmeyen kişilere karşı hoşnutsuzluk gösterme biçimidir. Ayrıca, birinden aldığı borcu ödemeyen, yüklendiği sorumluluğu yerine getirmeyen, kısacası haksızlık yapan çok sayıda kişinin ortaya çıktığı olay, kadı defterlerine geçmiştir.

* * *

Ancak bir tarihe gelindiğinde kişisel davranışlardan kaynaklanan tek olaylara benzemeyen, bir değişmeye işaret olan kimi gelişmeler yoğunluk kazanır. Osmanlı Devleti’nin iç ve dış siyasetiyle birlikte, toplumsal etkinliklerde de yeni koşullar ortaya çıkar. Bu dönemeç noktası XVI. yüzyılın sonlarıdır. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu 1596-1610 yıllarında bunalımlı bir döneme girdi. Kanunî döneminin sonlarında görülen ilk belirtiler 1571-1606 yılları arasındaki uzun, yıpratıcı savaşlar bu süreci hızlandırıcı bir etki yaptı. Bu bunalımlı dönemin sonunda Osmanlı İmparatorluğu artık eski imparatorluk değildi.

XVII. yüzyılın *lâyihâ* sahipleri bu bunalım dönemini “tegayyür ve fesâd” ortamı diye nitelerler ve nedenler sıralayıp çözüm yolları gösterirler. Onlara göre bozulmanın önde gelen nedeni, pâdişâh otoritesinin zayıflaması ve parçalanmasıdır.¹⁸ Otoritenin zayıflaması, eyâletlerde kargaşalığın başlıca nedenlerindendir. Kapıkullarının tahakkümü yüzünden beyler “beylerbeyilik edemez, hükâm-ı şerât hükmedemez”, “muhassıl-ı emvâl tahsîl-i mâl edemez” olmuştur.¹⁹ İkinci neden, devşirme-kul sisteminin bozulmasıdır. Reâyânın askerî sınıfı arasına katılması, bozukluğun başlıca nedenleri arasında sayılır. Öyle ki 1610’larda saray halkının ancak onda birini devşirmeler oluşturmaktadır. Sonuçta, “olur olmaz reâyâ bir çift öküzün satıp akçe kuvveti ile kimi sipahî kimi yenîçeri olup istedikleri dirliğe ve mansıba geçer olmuşlardır.”²⁰

Üçüncü ve taşra yönetimi açısından asıl bizi ilgilendiren tımarlı sipahi ordusunun giderek ortadan kalkmasıdır. Bilindiği gibi, imparatorluğun esasa ordusunu eyaletlerde tımarlarında oturan sipahiler oluştururdu. Fakat XVI. yüzyılın sonlarından itibaren saray halkı ve ekâbir, hükûmet otoritesinin zayıflamasından yararlanarak tımar



ve zeametleri kendi tasarrufları altına geçirmişler, sonuçta sipahi aileleri dirliksiz kalmışlardır. Bu durum şu önemli sonuçları doğurmuştur:

1. Devlet kapıkulunu çoğaltmak zorunda kalmış,²¹ bunlara ulûfe yetiştirmek güçleşmiş, merkezî hazinenin yükü artmış, mâlî sıkıntı başgöstermiştir. 2. Diğer yandan eyaletlerdeki tımarlı sipahi, merkezdeki kapıkuluna karşı önemli bir denge unsuruydu. O ortadan kalkınca kapukulu, devlete tahakküm eder olmuştur. 3. Ayrıca, reâyânın korunması tımarlı sipahiler için kendi çıkarları açısından gerekiyordu. Bu koruyucu unsur ortadan kalkınca, tarım üreticisi köylü zarar görmeye başlamıştır. 4. Reâyâ asker olmaya özenince toprağı bırakmış, üretim azalmış, toprakların çoğı ekâbir çiftlikleri durumuna gelmiştir. 5. Bütün bunlardan dolayı merkezî hazinenin artan yükü, reâyâyâ vergi artışları olarak yansımıştır. Cizye 40 akçadan 200 akçaya, avârız-ı dîvâniyye 40 akçadan 300 akçaya, koyun resmi iki misline fırlamıştır. *İlizâm usûlî* yaygınlaştığından bu yük bir de *bid'at*ler yüzünden daha da çekilmez hâle gelmiştir.²² Bu nedenler *levend*, *sekbân* ve *celâli* olgularını ortaya çıkarır. XVII. yüzyıl ıslahat raporları sahiplerinin açıkladığı derin ve genel değişiklikler yatar. XVI. yüzyılın sonlarından başlayan bu değişiklikler genellikle şöyle sıralanabilir:

a) Nüfus artışı: Tahrîr defterlerinden derlenen bilgiler, bu dönemde İmparatorluk nüfusunda iki katına varan bir artışı belgelemektedir.²³ Yine araştırmalar, yeni toprakların tarım üretimine açılmasındaki ilerlemenin nüfus artışına denk olmadığını göstermektedir.²⁴ Bunun bir dizi problemi beraberinde getireceğı açıktır. Nitekim, devletin 1570'den sonra Anadolu'dan topraksız köylüleri Kıbrıs'a iskân etmeyi denemesi,²⁵ bu sorunun varlığının bilincinde olduğuna kanıttır. Ayrıca defterlerde *kara*, *caba* diye gösterilen topraksız genç kuşaklar geniş bir *gurbet tâifesi* oluşturmuştur. Fetih politikasının işlediğı dönemde askerî amaçlarla emilen bu sosyal öğeler, bu politikanın duraksadığı ve başarısız olduğu dönemlerde önemli sorunlar doğurmuştur.²⁶

b) Mâlî bunalım: XVI. yüzyılın sonlarında dünya madeni para hacmindeki ve dolaşımındaki değişiklikler, bunun sonucu akçenin değerini yitirmesi, hızlı fiat artışları, birçok sorunu da beraberinde getirmiştir.²⁷ *Para tağşişi*, kalp paranın çoğalması, spekülasyon, faiz oranlarının

yükselmesi ve faizcilik, akçaya dayanan Osmanlı mâliyesini ve sonuçta ekonomik hayatı derinden etkilemiştir. Fiat artışları özellikle sâbit gelirli kitleleri, yani başta tımarlı sipahileri, kapıkulunu, vakıflara bağılı dînî zümreleri sıkıntıya sokmuştur.

Devlet düştüğü mâlî bunalımdan²⁸ kurtarmak için, özellikle avârız-ı dîvâniyye denilen yükümlülükleri kullanarak yeni bir vergi sistemine geçti. Eskiden beri olağanüstü askerî gereksinimleri karşılamak üzere bu ad altında zaman zaman halka genel olarak bir takım hizmetler yükler veya bedel olarak *salma* biçiminde bir vergi toplardı. Bu vergi XVI. yüzyıl sonlarından itibaren her yıl toplanan ve oranı giderek arttırılan sürekli bir vergi durumuna getirildi. Devlet beylerbeyilerine de salma yoluyla halktan aynı nitelikte bir vergi toplama iznini verdi.

Ayrıca gelir kaynaklarını arttırmak amacıyla devlet, tımar dirliklerini doğrudan doğruya merkezî hazîne denetimi altına alarak *mîrî mukâta'a* haline soktu ve iltizâma verdi.²⁹

c) Askerî sistemde değişiklik: Tımar sisteminin ortadan kalkışı, tüm Osmanlı yönetim biçimini temelinden sarsan askerî, mâlî, idarî ve sosyal değişiklikler meydana getirmiştir. Sipahi ordusunun ikinci dereceye düşmesinin asıl nedeni, ateşli silahlardaki gelişmedir. Tımarlı sipahinin karşısındaki güçler artık gelişmiş ateşli silahlarla savaşan daimi ordulardı. Onlar için savaş zamanı diye bir dönem söz konusu değildi. Bu nedenle Osmanlı devleti de ulûfeli ve tüfekli asker sayısı arttırmak zorunda kaldı.

XVIII. yüzyıl, bu değişmelerin belirginleştiğı ve yeni uygulamaların kurumsallaşmaya dönüştüğü bir dönemdir. Ayrıca, XVIII. yüzyıl dünyada büyük gelişmelerin görüldüğü bir zaman dilimidir. Bu gelişmelerin bir bölümü, Osmanlı'yı yakından ilgilendirir. Osmanlı Devleti yeni dünya koşullarıyla iç ve dış etkiler karşı değişmeye, diğer bir deyişle zorlanmıştır.³⁰ Kuşkusuz, Osmanlı modernleşmesi için kesin bir başlangıç tarihi vermek kolay değildir. Böyle bir olgunun kökleri, yukarıda da belirtildiğı gibi, uzun bir süreç içindedir ve geniş bir alana yayılmıştır. Ancak denebilir ki, İkinci Viyana Bozgunu'ndan Tanzimat'ın ilânına kadar Osmanlı modernleşmesinin gerekliliğı ve koşulları hazırlanmıştır.³¹ İlk



gereklik askerî ilişkilerde belirlediği için, modernleşme çabaları askerlik alanında ağırlıklı olarak görülmeye başlar. XVIII. yüzyılın başlarından itibaren orduların temel özelliği, sürekli ve düzenli oluşlarıdır. XVI. yüzyıl için Osmanlı kapıkulu askeri, bu tür orduların tipik bir örneği sayılabilir. XVII. yüzyılda bile Osmanlı ordusunun Habsburglulara karşı üstünlüğü açıktır. Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sırasında İmparatorluk ordularında egemen olan kargaşaya bakıldığında, değişme belirtilerine rağmen, Osmanlı ordularının güç üstünlüğünü sürdürdüğü görülür. Ancak, XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı askerî düzeni bir dizi nedenin bir araya gelmesi yüzünden, büyük bir değişmeye uğrayacaktır. Bu değişmeler olurken, Osmanlı Devleti de Avrupa karşısında belirgin bir gerileme sürecine girecektir. Tarihsel gelişmeleri izlediğimizde gördüğümüz şudur: XVII. yüzyılda Akdeniz havzasındaki ulaşım ve ticaret ağları yavaş yavaş değişmektedir.³² Artık Akdenizde seyreden İngiliz ve Hollanda gemileri yeni tür bir ulaşımı ve değişik anlayışa dayanan bir ticareti temsil ediyordu. XVI. yüzyıl sonuna kadarki İtalyan denizciliği görece bir ilkellik içinde, daha çok yükte hafif pahada ağır metâ' taşımacılığına dayanıyordu. Oysa şimdi Atlantik kıyılarındaki ülkelere, daha geliştirilmiş bir organizasyonla yeni bir atılımın içinde yer alıyorlardı. Akdeniz'de güçler değişmeye başlamıştı. Daha çok askerî nitelikli olan İspanyol donanması da, XVI. yüzyılın sonunda İtalyan devletleri gibi üstünlüğünü yitirirken, Fransa Doğu Akdeniz'deki egemenliğini, ancak Kardinal Richelieu'un reformlarıyla sürdürebilme çabasıındaydı. Kısacası, XVII. yüzyılda Akdeniz'de Venedik, Cenova, Dubrovnik ve diğerlerinin yerini Atlantik denizcileri almaya başladı.³³ XVIII. yüzyıla gelindiğinde, bu değişmelerin yanında Akdeniz dünyasına iki yeni denizci güç, ticaret alanında da etkin olmak üzere girdiler. Bunlar, Avusturya ve Rusya idiler. Bu iki devletin ağırlıklı olarak bölgede yer alması, Osmanlı devleti açısından yeni gelişmelere yol açacaktır.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Orta Avrupa İmparatorluğu haline gelen Avusturya'nın ekonomik yapısında önemli değişmeler oldu. O zamana değin, merkantilist politikasını tam olarak uygulayamayan Avusturya, bu dönemde yeni bir anlayışın itici gücüyle bir yandan Batı Avrupa ile bütünleşirken, diğer yandan da

Macaristan ve Adriyatik kıyılarındaki egemenliği sayesinde dikkate değer bir büyüme göstermeye başladı. Gelişen Avusturya ekonomisinin gereksinme duyduğu hammaddelerin kaynağı ve üretimin pazarları, ilk elde Osmanlı ülkesi olacaktı. XVIII. yüzyıla kadar tıpkı Osmanlılar gibi, Batı Avrupa ürünlerini çeken Avusturya, bu yüzyılda tarım teknolojisini değiştirdi. Sanayii önemli ölçüde gelişti. Güney Avusturya Bölgesi'nde maden üretimi arttı. Bu sayede gelişen ticaret, ulaşım düzeyinin yükseltilmesi gereğini ortaya çıkardı. Ayrıca Tuna nehri, Avusturya'nın Balkan ticaretinde önemli bir etken oldu. Bu yüzyılda, Avusturya nehir gemiciliği büyük aşamalar kaydetti. Böylece büyüyen Avusturya ekonomisi, Osmanlı ülkesiyle karada ticaretin boyutlarını da arttırıyordu. Daha çok Hırvat, Sırp ve Yunan asıllı Osmanlı tüccarları aracılığıyla yürütülen ilişkiler de sıklaşıyordu. Porselen, çini, kumaş ve bir ölçüde şeker üretimini geliştiren Avusturya, bunları ihraç ederken Osmanlı pazarlarında Venedik'in yerine almaya başladı. Aynı yüzyılda. Macaristan Avusturya'nın tahıl ve hayvan gereksinimlerini karşılayan bir kaynaktı. Balkan ülkelerinden de tütün, pamuk, tiftik, yün ve deri gibi maddeler almaktaydı. Özellikle, kebe ve aba gereksinimini Bulgaristan'dan karşılamak durumundaydı.³⁴ Yine aynı hammaddeler için Rumeli ve Batı Anadolu'nun bu açıdan önemli bir rolü bulunduğu bir gerçektir.

Avusturya'nın ticaretini Balkanlar ve Doğu Akdeniz'de yoğunlaştırmasının başka nedenleri de vardı. Zira, Atlantik ülkeleri XVI. yüzyılda başlattıkları ve XVII. Yüzyılda geliştirdikleri teknolojik düzeyleriyle, okyanus ötesi girişimlerini sürdürürlerken, Avusturya XVIII. yüzyılda bu organizasyona ulaşmamıştı.³⁵ Onun için, bütün çabasını Akdeniz havzasındaki etkinliklerini güvence altına almaya yönlendirdi.³⁶

Diğer yandan, aynı yüzyılda, Avusturya ölçüsünde olmasa bile, modernleşme ve merkezî monarşisini sağlamlaştırma çabalarında başarılı olan Rusya, özellikle Karadeniz ve Ege kıyılarını içine alan bir bölgede ticaret ağını kurmaya çalışmaktaydı. Daha, Büyük Petro zamanında Rusya maliyeyi merkezileştirmiş, tarım alanında reformlar yapmış, madencilikte önemli adımlar atmış ve üretimini geniş pazarlara hitabedeleyen düzeye yükseltecek önlemleri almaya yönelmişti. Osmanlı İmparatorlu-



ğu'nun bu iki komşusunda kısaca özetlemeye çalıştığımız gelişmeler olurken, Batı Avrupa'nın hızla yükselen devletleri için de Osmanlılar dünya siyasetinin önemli bir ögesi durumundaydı. Akdeniz dünyasında değişen güç dengesi içinde, her ülke kendi açısından gelişen ve değişen ekonomik etkinliklerine uygun ortam yaratabilme amacıyla Osmanlı sistemini zorlamaya başladılar. Bu zorlama Osmanlı'yı da değiştirecekti. Nitekim, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve toplumsal düzenin geleneksel niteliklerinde hemen gözlenebilen kimi başkalaşmalar dikkati çekti. Bunlar neydi?

1. Ekonomik düzeyde, Akdeniz'deki yeni güçler Osmanlı ülkesinde dış ticarete yönelik etkinlikleri de yoğunlaştırmış, bir takım maddelerin dışsatımında artışlar meydana gelmiş, Osmanlı devlerinin dış ticaret anlayışı ve önlemleri bu duruma uymak zorunda kalmıştır. Araştırmamızda bu konu üzerinde durulacaktır.

2. Bu yeni isteklere göre yürümek zorunda kalan dış ticaret, üretim düzenini de etkilemiş ve bu isteklere yönelik bir biçime girmiş, her dalda bir dizi etkilenmeler görülmüştür. XVIII. yüzyılda, özellikle batı Anadolu'da,

ayrılık olgusu, yukarıda belirtilen gelişmelerle birlikte, tarım alanında yeni bir yapılaşmaya yol açmış ve tipik üretim birimleri olarak çiftlikler yer almıştır.³⁷

3. Osmanlı Devleti, merkantilist düşünceyi dış siyasetinin temel itici etkeni yapan yüzyılın devletleriyle siyaset ve askerlik arenasında karşılaşmak zorunda kalmış ve giderek başarısızlığa düşmüştür. Askerlik alanındaki başarısızlıkları, sonuçta kuvvetli olmayı amaçlayan Osmanlı geleneksel sistemi üzerinde derin etkiler yapacak ve ekonomik gelişmelerle bütünleşen bu etkiler Osmanlı yönetimini, maliyesini, ordusunu da yeniden düzenleme gereksinimi ile karşı karşıya bırakacaktır. Gözlenebilen başlıca değişimler şunlardır:

a) Öncelikle, Osmanlı merkezî –mutlak yönetim biçimi kuramsal temellerinde herhangi bir köklü değişiklik olmamasına rağmen, önemli ölçüde *desantralize* olma yönünde eğilim gösterecektir.

b) Osmanlı geleneksel kurumlarının en önemli ikisi, *kapıkulu* ve *tımar* sistemleri yerlerini değişik uygulamalara bırakacaktır. Bunun sonucunda, yeni işlevleri olan yeni öğeler sistem içinde yer alacaktır.

- Osmanlı şehirlerinin plânı ve bu plânı etkileyen öğeleri açıklayan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda bkz. Ergenç, Özer, *1580-1596 yılları arasında Ankara ve Konya şehirlerinin Mükayeseli İncelenmesi Yoluyla Osmanlı Şehirlerinin Kurumları ve Sosyo-ekonomik Yapısı Üzerinde Bir Deneme*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü.Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1973 Ankara; XVII. Yüzyıl başlarında Ankara'nın Yerleşim durumu Üzerine Bazı Bilgiler, *Osmanlı Araştırmaları* I (1980), s.85-108; XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1979.
- Bkz. Ergenç, 1973, s.175.
- Bkz. Ergenç, Özer, "XV. Yüzyıl Anadolu Ticareti Üzerine Düşünceler," *TTK-İtalyan Kültür Heyeti işbirliğinde düzenlenen Karadeniz, Akdeniz ve Türkler Symposiumu'*na sunulan bildiri.
- Bkz. A.g.m.
- Bkz. A.g.m.
- Bkz. A.g.m.
- Bu konuda bkz. Bursa Şer.Sic. B-197, 26 a-b'de kayıtlı Evâhîr-i C. Âhîr 1152/Eylül başları 1739 tarihli ferman Erzurum vâllisi ile "memâlik-i Anadolu ve vilâyet-i Rum-îlinde vâkî'sâir vüzera-i izâm" ve "Sivâs beylerbeyisi ve sâir mîrmîrân-ı kirâm" ve "Erzurum ve İzmir ve sâir beldelerin mollalarıyla tokat kadısı" ve "İzmir voyvodası, mütesellimler ve sâir zâbitân'a gönderilmiştir. Bu fermanla "memâlik-i mahrûsemde ticâret ile mukîm olan Acem tüccârından ispençe talep olunması ve mādâm ki memâlik-i mahrûsemde kasabât ve kurasında tekâlif alınmak icâb ider tasarruflarında emlak ve arazileri olmuyla ol makûle Acem tüccârlarından avâriz ve nüzûl ve sâir emr-i şerfîmle vâkî' tekâlif ve mesârif-i vilâyet ve tekâlif-i örfiyye ve şâkka talebiyle rencide ve remide olunmaları hilâf-ı kanun'dur denilmektedir.

- Bkz. Ergenç, Özer, Osmanlı Şehrindeki "Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları* IV (1984), s.69.
- Bkz. A.g.m., s.73.
- Bkz. A.g.m., s.73, not:17.
- Bkz. A.g.m., s.75.
- Bkz. İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, London 1973, s.104.
- Bkz. Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği üzerinde Bazı düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresinde Sunulan Bildiriler* II., s.1267.
- Bkz. Bursa Şer.Sic. B-171, s.19 a-20'a'da kayıtlı Evâil-i Şevval 1164/Ağustos sonları 1751 tarihli fermanla: "...Reâyâ fukarâsı Hazreti Hallâk-ı cihân tarafından cenâb-ı hilâfet-me'âb-ı hüsvâneme ved'â ve emânet olmağla anların vücûh-ı mezâlimü te'âddiyâtından sıyânetleri ve mer ü râhat ile yerlerinde ve yurdlarında oturub kâr ü kisb ve zer'ü harsları ile meşğûl olarak isticlâb-ı du'â ü hayrılar zimmet-i himmet-i mülûkâneme vâsıl ve lâzım olmağla..." denmektedir. Bu açıklamada, reâyânın pâdişâha Tanrının emaneti olduğu açıkça görülmektedir.
- Bkz. İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, s.105.
- Bkz. Ergenç, Özer, *Ankara ve Konya* (Doktora Tezi), "Subaşılık" bölümü.
- "Katrân çalmak", bir kişiyi kötülemek, dile düşürmek, kendisine hakaret etmek için kapısını siyaha boyamak âdetidir. Bkz. Ankara Şer. Sic. VI-II/116: "Bostanî Mahallesi'nin imâmı Muhiddin Halife bin Ahmed, Ayşe binti Budak'ın kapısına katran çalınmış, mezbûreyi inandıramazuz, geçen sene dahî böyle çalınmış idi..". Konya Şer. Sic. II/ s.192: "Ferhûniye mahallesi cemâ'atından Paşmakçı Abdî'nin kapısına katran düzlüb ahâlf-i mahalleden mezbûr Abdî'nin ahvâlî suâl olundukda..." denmektedir.



- 18 Bkz. Gökbilgin, "Tayyib, Osmanlı Devletinde Islahat İhtiyaç ve Temâyül-leri", *Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara 1957, s.210-235.
- 19 *Koçi Bey Risâlesi*, yay. Ali Kemâlî Aksüt, İstanbul 1939, s.43.
- 20 *Kitâb-ı Müstetâh*, yay. Yaşar Yücel, Ankara 1974, s.8.
- 21 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İnalcık, Halil, Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700, *Archivum Ottomanicum IV* (1980), s.283-337.
- 22 A.g.m., s.311 vd.
- 23 Bkz. Barkan, Ömer Lütfi, Research on the Ottoman Fiscal Surveys, *Studies in the Economic-History of the Middle East*, ed.M.A. Cook, London 1970.
- 24 Bkz. Cook, M.A., *Population Pressure in Ruval Anatolia 1450-1600*, London 1972.
- 25 Bkz. Konya Şer. Sic. II. defterde bu konuda pek çok örnek vardır.
- 26 Bkz. Akdağ, Mustafa, *Celâli İsyanları*, Ankara 1964; Medreseli İsyanları, *İktisat Fakültesi Mecmuası II* (1949-50), s.361-387.
- 27 Barkan, Ömer Lütfi, XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiat Hareketleri, *Belleten XXXIV/136* (1970), s.557-607.
- 28 XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı merkezî hazinesi, saray masraflarının fazlalığı nedeniyle sürekli olarak açık vermekteydi. Örneğin Bursa Hâssa Harc Emîni, hâssa mukataalardan topladığı gelirlerle masrafları karşılayamamaktaydı. Bkz. Ergenç, Özer, XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa, s.239.
- 29 Bu konuda ilgili bölümde ayrıntılı bilgi verilecektir.
- 30 Bkz. Genç, Mehmet, "18. Yüzyıla Ait Osmanlı Mâlî Verilerinin İktisâdî Faaliyetin Göstergesi Olarak Kullanılabilirliği Üzerinde Bir Çalışma", *Türk Dünyası Araştırmaları* 11/2 (1981), s.33.
- 31 Burada *modernleşme* kavramıyla, doğal gelişme ve değişimin ötesinde toplumda sarsıcı etkiler yaratan ve çeşitli emenlerden etkilenen, kurumlarda nitelik ve nicelik açısından önemli değişiklikler yaratan bir olgu kastedilmektedir. Bu konuda bkz. Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983, s.10 vd.
- 32 A.g.e., s.11.
- 33 Ortaylı, İlber, XVI. Yüzyılda Osmanlı... , *Toplum ve Bilim I*.
- 34 Todorov, N., *I.F.M.* 27/1-2, s.1-36.
- 35 Bkz. Ortaylı, a.g.m., ralp davis'ten naklen, s.84.
- 36 Ortaylı, *SBFD XXVIII/3-4*, s.97-110.
- 37 İnalcık, Halil, Çiftlik madd., EI 2.



OSMANLI DEVLETİNDE REAYA KAVRAMI VE DEVLET-REAYA İLİŞKİLERİ

DOÇ. DR. GÜL AKYILMAZ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ

I. GİRİŞ

Reaya ya da kelimenin çoğulu olan raiyyet'in karşılığı sözlükte bir kimsenin emri altında bulunanlar, bir hükümdarın idaresi altında bulunan halk şeklinde yer almaktadır.¹ İslam yazarları İbn Haldun ve Celalüddin Devvani ile Osmanlı yazarı Taşköprülüzade Ahmet, hükümdar ile reaya ilişkisini baba-çocuk ilişkisine benzetmişlerdir. Bu yaklaşım çerçevesinde reayanın bu dünya ve öteki dünyadaki refahı ve selameti Sultan'ın elindedir. Buna karşılık reaya da oğlun babaya karşı gösterdiği saygı ve mutlak itaati göstermek zorundadır.²

Osmanlı Devleti'ne çağdaş devletlerden farklı bir özellik veren en kayda değer noktalardan birisi, halkın yönetici sınıf ve reaya olmak üzere iki ana sosyal gruba bölünmüş olmasıdır.³ Bu ayrım konusunda bir alt başlıkta ayrıntılı bilgiler verilecektir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Osmanlı Devleti'nde reaya kavramı ve devlet-reaya ilişkileri çeşitli boyutlarıyla incelenebilecek son derece geniş bir konudur. Bu sebeple makalemizin sınırları içinde konuyu tüm yönleriyle ele almak imkanımız yoktur. Öte yandan daha sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için çalışmamızı zaman açısından da bir sınırlamaya tabi tutmamız gerektiğine inanmaktayız. Çünkü 1300-1600 yılları arasında reayanın statüsü ile 1600'lerden sonraki durum hatta XIX. yüzyılda ortaya çıkan gelişmeler birbirinden tamamen farklıdır. Bu noktadan hareketle biz bu çalışmamızda ağırlıklı olarak Osmanlı Devleti'nin klasik dönemi olarak nitelenebilecek 1300-1600 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde reayanın hukuki statüsü ve devlet-reaya ilişkilerini ele alacağız. Bunu yaparken de ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek

müslim-gayrimüslim reaya ayrımına girmeksizin her iki grup için de geçerli bilgiler vermeye çalışacağız. Osmanlı Devleti'nde devlet-reaya ilişkilerinin ekseninde yer alan ve bu ilişkinin niteliğini belirleyen temel faktörlerden birisi Osmanlı toprak düzeni özellikle de miri arazi rejimi olduğu için konuya bu açıdan da yaklaşacağız.

Konumuz açısından vurgulanması gereken bir diğer nokta Osmanlı Devleti'ndeki devlet reaya ilişkilerini günümüz çağdaş toplumlarındaki devlet-vatandaş ilişkisi ile mukayese etmenin çok da anlamlı olmadığıdır. Çünkü her müesseseyi ve hukuki kuralı kendi çağının şartları içinde ele almak ve çağdaş devletlerle karşılaştırmak bizi daha sağlıklı sonuçlara götürür. Bu yüzden Osmanlı düzenini o dönemin önemli bir bölümünde geçerli olan, daha sonra adı değişse bile bir çok özelliğini koruyan feodalite ile mukayese etmek daha anlaşılır olabilir. O nedenle makalemiz boyunca zaman zaman Osmanlı reayası ile feodal devletteki serflerin statüleri de karşılaştırılacaktır.

II. REAYANIN TANIMI VE HUKUKİ STATÜSÜ

Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Osmanlı Devleti'nde yaşayan halk yönetici sınıf (askeriler) ve reaya olmak üzere iki ana gruba bölünmüştür. Aslında bu ayrım yeni bir sınıflandırma değildir. Orta Asya Türk devletlerinde Han ve ailesi, hanın etrafında askeri seçkin sınıf yani beyler, hanlığın dayandığı seçkin kabileler ve budun veya karabudun denilen fakir ve tâbi halk tabakası olmak üzere dört sınıf mevcuttur.⁴ Uygur devlet teşkilatı ile ilgili bilgiler edindiğimiz Kutadgu Bilig'e göre halk aydın zümre ve beyler ile iktisadi zümreler olarak



iki ana gruba ayrılmaktadır.⁵ İktisadi zümre de çiftçiler, ticaretle meşgul olan satıcılar, hayvan beslemekle geçinen göçebeler, sanat ehli ve belli bir işi olmayan karabudunlardan oluşmaktadır.⁶ Benzer bir yaklaşıma İranlı Tusi ve Devvani'de de rastlamaktayız. Bu düşünürlere göre de toplum ikiye bölünmüştür. Bir tarafta hükmeden ve onun otoritesini devrettiği bakanlar ve valiler yer alırken öte tarafta vergi ödeyenler yani reaya vardır.⁷ Tusi Sultanın hizmetkarlarını da siyasi gücü elinde tutan askeri sınıf ve bürokratlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Vergi ödeyenler ise ekonomik faaliyetlerine göre çiftçiler, tüccarlar ve çobanlardan oluşmaktadır. Zaman zaman ikinci gruba zanaatkarlar da eklenmektedir.⁸ Sultan etrafında toplanmış belirli sınıflar anlayışı Selçuklu Devleti'nin veziri Nizamülmülk tarafından Siyasetname'de kuvvetle ifade edilmiştir. Nizamülmülk'e göre başta sultan vardır. İktâ sahipleri reayanın üzerinde askeri bir sınıf teşkil ederler ve doğrudan sultanın şahsına bağlıdırlar. Üçüncü kademede ulema ve devlet memurları vardır. Nihayet vergi veren sınıf yani reaya gelir.⁹ Aynı eserde eğer her sınıf resmi kayıtlarda yer aldığı gibi kendi sınıfı içinde kalırsa hükümetin anarşi ve karışıklığı önleyebileceği belirtilmektedir. İslam hukukçusu İbni Teymiye'de Kur'an'daki bazı ayetlere ve sünnete dayanarak bu çeşit toplumsal tabakalaşmanın şeriata uygunluğu üzerinde durmaktadır.¹⁰

Osmanlı Devleti de aynı toplumsal tabakalaşmayı benimseyerek müslim-gayrimüslim ayrımı yapmaksızın halkı askerler¹¹ (yönetici sınıf) ve reaya olarak ikiye ayırmıştır. Osmanlı Devleti'nin siyasi ve sosyal yapısını karakterize eden bu ayrım Avrupa'da mevcut olan sınıf kavramından tamamen farklıdır. Ubicini "Türkiye Mektupları"nda Fransız toplumu ile birlikte Avrupa'nın dörtte üçünde varlığını sürdüren rahipler, asiller ve halk ayrımının Osmanlı toplumunda bulunmadığını söylemektedir.¹² Ubicini İslam dininin temel prensipleri çerçevesinde Orta Çağ Avrupa'sının belirgin unsurları olan ruhban sınıfının ve belirli hak ve imtiyazlardan yararlanan aristokratların Osmanlı ülkesinde görülmediğini belirterek, insanların Allah'ın kulu olarak kabul edildikleri bir toplumda, bir takım ayrıcalıkların ve asalet unvanlarının kişilerin hayat süreleri ile sınırlı olduğundan ve irsi bir niteliğe bürünmediğinden söz etmektedir.¹³ XV.

Yüzyıl Osmanlı tarihçisi Naima da Gazali ve Nizm'ül Mülk'ün eserlerinden esinlenerek sosyal sınıfları ve Osmanlı siyasi örgütünün temelini "Hakkaniyet Çemberi" olarak sunmakta ve askerlerin ve reayanın birbirine muhtaç olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴ Naima'ya göre askerlerin devlet için büyük önemi vardır. Onlar olmadan devlet ve mülk (hakimiyet) olmaz. Askere sahip olmaksızın servet gerektirir, servette reayadan toplanır.¹⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetici sınıf seyfiye, ilmiye, kalemiye ve saray hizmetlileri olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Yönetici sınıf dışında kalan tüm tebaa ise reaya olarak kabul edilmektedir. Yani yalnızca kırsal kesimde yaşayıp, tarımsal üretim yapan halk reaya değildir. Kasaba ve şehirlerde oturan ticaret ve zanaatkarlıkla uğraşan kişilerle göçebeler de reaya sınıfına dahildir.¹⁶ Böylece Osmanlı Devleti'nde reaya sınıfı farklı üretim alanlarını, farklı gelir gruplarını içine alan ve geniş bir coğrafyaya yayılan çok renkli bir yelpaze görünümündedir. Bu yelpazenin bir ucunda kırsal alanda üretim yapan köylüler, öbür ucunda ise şehir ve kasabalardaki tüccar ve zanaatkarlarla göçebeler yer almaktadır.

Kanunnamelerde de belirtildiği üzere reaya, yönetici sınıftan farklı kurallara tabi ayrı bir zümre teşkil etmektedir. Reayanın kıyafetleri yönetici sınıftan farklı olduğu gibi ata binmeleri ve kılıç taşımaları yasaklanmıştır.¹⁷ İki sosyal zümre arasındaki en büyük fark ise vergi ödeme konusunda ortaya çıkmaktadır. Askeri sınıf sultanın hizmetinde oldukları ve üretim faaliyetine katılmadıkları için önemli bir takım vergilerden muaftılar. Bu muafiyet kendileri kadar aile üyeleri için de geçerlidir ve padişah'tan alınan bir beratla askeri statü kazanılmıştır.¹⁸ Osmanlı Devleti'nde vergileri düzenleyen kanunnamelerde konunun önemi sebebiyle askeri-reaya ayrımı üzerinde titizlikle durularak, askeri sınıfı teşkil eden zümreler ayrı ayrı belirtilmiştir.¹⁹

Osmanlı Devleti merkezi otoriteyi sağlamak ve gelir kaynaklarını korumak amacı ile²⁰ yönetici sınıf ile reaya arasındaki geçişleri mümkün olduğunca sınırlandırmak istemiştir. Tursun Beğ'e göre her insanı kendi kabiliyetine göre kendi mevkiinde, kendi hakkına razı tutmak ve başkasının hakkına saldırmaktan men etmek için "tedbir" gerekir. Bunu yapacak olansa padişah'tır.²¹ Osmanlı kanunnamelerinde yer alan "Ve ra'yyet oğlu



ra'iyettir, ben deftere kaydolunmadım dedüğüne amel olunmaya",²² "raiyyet oğlu ve karındaşı raiyyettir" ifadeleri bu görüşleri destekler niteliktedir ve reayalığın babadan oğula geçen hukuki bir statü olduğunu göstermektedir. Ancak burada mutlaka vurgulanması gereken nokta askeri-reaya ayrımının siyasi ve sosyo-ekonomik anlamda bir sınıf farklılığı niteliğinde olmadığı ve iki grup arasında kast sisteminde olduğu gibi kesin ve geçilmez sınırlar ve donmuş yapılar bulunmadığıdır. İnsanlar belli bir grubun mensubu olarak doğmalarına rağmen kişilik özelliklerine ve yeteneklerine bağlı olarak diğer gruba atlayabilirler. Dolayısıyla hem sınıflar içi hem de sınıflar arası hareketlilik mümkündür.²³ Örneğin Kanunî Süleyman askeri statüsünde atalara sahip olmayan reaya beratlar bahşederek onları yönetici sınıf içine dahil edebilmiştir. Yine zaman zaman ortaya çıkan ihtiyaçlar sebebiyle reaya sınıfından kişiler sipahi yapılabilmişlerdir.²⁴ Öte yandan yönetici sınıf içinde yer alan bir sipahinin de reaya sınıfına düşmesi olağan karşılanmıştır. Yedi sene tımar talebinde bulunmayan ve sefere gitmeyen sipahiler deftere reaya olarak kaydedilmişlerdir.²⁵

Osmanlı Devleti'nde arazi tahrirleri ile reaya deftere kaydedilir ve belli bir sipahinin üzerine yazılırdı. Sipahi kendi üstüne kaydedilen reayadan belirli vergi ve resimleri toplama hakkına sahipti.²⁶ Her reayanın işlemekle yükümlü olduğu topraklar defterlerde yazılı idi. Bu yolla raiyyet toprağa bağlanmıştı. Osmanlı toprak düzeninin feodalite ile en fazla bağlantı kurulan noktalarından birisi, işte bu toprağa bağlılık ilkesidir. Bazı yazarlar reayanın da toprağa bağlılığı sebebiyle serf statüsünde olduğunu savunmuşlardır. Oysa Osmanlı Devleti'nde reayanın toprağa bağlılığı ile feodal düzendeki serfin toprağa bağlılığı nitelik açısından birbirinden oldukça farklıdır. Feodalitede serf toprağa bağlıdır, bu sebeple toprağı terk edip gidemez. Feodal bey malikaneyi terk edip kaçan serfi nerede olursa olsun yakalayıp getirme hakkına sahiptir. Toprağa bağımlılık sonucu serflerin toprakla birlikte alınıp satılmaları mümkündür. Ancak topraktan ayrı satılmadıkları gibi, kölelerin tersine bir serf ailesinin üyeleri birbirinden ayrılarak satılamaz. Satışın serf için tek etkisi, vazife ve angaryaları borçlu olduğu lordun değişmesidir.²⁷

Osmanlı Devleti'nde de reaya bulunduğu toprağı terk edemez. Kanunname hükümlerinden anlaşıldığı

üzere, sipahi toprağını terk eden reayayı takip etme ve toprağına geri getirme hakkına sahiptir. Ancak reayanın toprağını terk etmesinin üzerinden on yıl geçmişse, artık toprağa bağlılığı sona erer ve geri getirilmesi gerekmez. Şehirde on yıl yaşayan reaya artık şehir halkından sayılır ve tahrir defterlerine kaydedilmez.²⁸ Feodalitede de feodal bey serfler üzerinde takip hakkına sahiptir. Serfin hukuki olarak toprağını terk etme hakkı olmamakla birlikte bunu yaparsa, feodal bey kendisini takip edip kaçan serfi nerede olursa olsun yakalayıp getirme hakkına sahiptir.²⁹ Eğer serf malikaneden kaçıp bir yıl bir gün şehirde yaşarsa senyörün takip hakkı düşer.³⁰

Osmanlı sisteminde toprağını terk eden reayadan "çift bozan resmi" adı altında bir bedel alınır ki, bu reayanın toprağını işlememesi karşılığında verdiği zarara karşı alınan bir tazminattır.³¹ Üzerine yazılı olan toprakları terk edip, başka bir sipahinin toprağında ziraat yapan reayadan ise iki öşür alınır. Bunlardan birisi topraklarının sipahisine, öbürü de ziraat yaptığı toprakların sipahisine verilir.³²

Osmanlı sisteminde reayanın toprağı terk etme yaşı, esas itibarıyla devletin mevcut düzeni ve kendisini koruma kaygısından ileri gelmektedir. Reayanın toprağa bağlılığı feodalitede olduğu gibi serfin feodal lordun malı olması sebebiyle ortaya çıkan bir bağlılık değildir. Her şeyden önce reayanın toprağı terk edip, üretim yapmaması devletin reayadan alacağı çeşitli vergileri tahsil edememesi ve dolayısıyla büyük gelir kaybına uğraması demektir. Öte yandan her sipahi, gelirine uygun miktarda asker beslemekle mükelleftir. Sipahinin üzerine yazılan reayanın tımarını terk etmesi sipahinin gelirinin azalması ve dolayısıyla askeri mükellefiyetlerini yerine getirememesi demektir ki, bu durumda sonuç olarak devletin zararınadır. Toprağını üç yıl üst üste boş bırakan reayanın toprağının elinden alınması da aynı düşüncenin bir başka yansımasıdır.³³

Reayanın toprağa bağlılığının serften en büyük farkı, serf mal kabul edilerek toprakla birlikte alınıp satılarken³⁴ Osmanlı uygulamasında böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır. Zaten miri arazide rakabe devlete ait olduğu için tımar topraklarının alınıp satılması mümkün değildir.

Reaya, serfin aksine üretim miktarını kendi tayin etme hürriyetine sahiptir. Feodalitede feodal bey nerede,





likten sakınılmaya çalışılmıştır. Hakim kararı ve padişah fermanı olmadan ceza infaz edilmemiştir.

Reaya medeni hakları açısından da herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmamıştır. Örneğin istediği kişi ile evlenebilmiştir. Oysa feodalitede serfler açısından bu konuda sınırlamalar getirilmiştir. Serf istediği ile evlenemez. Hür insanlarla ve başka bir malikanenin serfiyle evlenebilmeleri çok ağır şartlara bağlanmıştır.⁴⁷ Feodal düzende kural, serfin malikane içinden evlenmesidir. Eğer serf kızlarından birisi malikane dışından evlenmek isterse senyöre "formarriage" adı verilen çok yüksek miktarda bir ödemenin yapılması gerekmektedir.⁴⁸ Bu bedel bir serfin kolayca ödeyemeyeceği kadar fazladır. Formarriage kuralının temel amacı mümkün olduğunca malikane dışı evlenmeleri önlemektir. Çünkü kadın kocasını izleyeceği için kendi malikanesini terk edip, kocasının malikanesine yerleşecektir. Bu da feodal beyin işgücü kaybına uğraması yani zarar görmesi anlamına gelir. Bazı yazarların iddia ettiği gibi formarriage ile Osmanlı Devleti'nde reayanın ödediği "resm-i arus" arasında bir benzerlik yoktur. Çünkü Osmanlı Devleti'nde raiyyetten bir kızla evlenmek isteyen herkes, evleneceği kızın sipahisine resm-i arus (gerdek resmi) adı altında bir ödeme yapar. Ödenecek para miktarı evlenecek olanın kız veya dul olmasına ve kızın babasının servetine göre değişir.⁴⁹ İç ve dış evlenmenin bir önemi yoktur. Evlenecek olan herkes bu vergiyi öder. Üstelik devlet bu vergiyi reayanın evliliğine müdahale için kullanmaz. Öte yandan sipahi, sancak beyi, beylerbeyi kızları evlenirken de devlete gerdek resmi ödenir.⁵⁰

Osmanlı Devleti'nde reaya doğrudan doğruya padişahın hakimiyeti ve devletin koruması altında olmuştur. Yönetici sınıfın zulmüne karşı devlet tarafından korunmuştur ve daima devletin yargı güvencesi altında olmuştur. Yargılama tekeli devlete ait olmuş ve devlet bu yetkisini merkezden atadığı kadılar aracılığı ile kullanmıştır. Konuyu bir başka alt başlıkta daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için burada daha fazla bilgi vermiyoruz.

Buraya kadar reayanın hukuki statüsü ile ilgili verdiğimiz bilgilerin de gösterdiği gibi reaya hür bir insandır. Reayanın hürriyeti belki bazı sınırlamalara tabidir ama hiçbir zaman serf statüsünde olmamıştır. Kırsal alanda reaya rakabesi devlete ait olan miri arazi üzerinde

üretim yapan ve devlete vergisini ödeyen hür ve küçük çaplı bir üreticidir.

III. DEVLET-REAYA İLİŞKİLERİ

Osmanlı Devleti'nde devlet-reaya ilişkisinin iki temel eksen üzerinde şekillendiğini görmekteyiz. Her şeyden önce devlet ile reaya arasında miri arazinin tefvizi ile bir çeşit özel ilişki kurulmaktadır. Öte yandan devlet ile reaya arasında devlet-tebaa (vatandaşlık) ilişkisi sebebiyle bir kamu hukuku bağlantısı söz konusudur. Biz burada her iki tür ilişkiyi de incelemeye çalışacağız.

1. Miri Arazi Çerçevesinde

Devlet-Reaya İlişkileri

Devlet ile reaya arasında miri arazinin tefviz işlemi ile birlikte bir bağlantı kurulmaktadır. Tefviz, miri arazinin rakabesinin devlette kalmak üzere tasarruf hakkının belirli bir bedel mukabilinde şahıslara devredilmesi ve bu işlem bir çeşit akitir.⁵¹ Bu durumda akitte iki taraf mevcuttur ki bunlardan birisi toprağı tasarruf eden reaya, diğer taraf ise toprağın rakabesine sahip olan devlettir. İki taraf arasında bağlantıyı sağlayan ise sipahi veya sahib-i arz adı verilen ve miri arazinin tefvizinde devleti temsil eden merkezi idarenin bir memuru niteliğinde olan görevlidir.⁵² Dolayısıyla sipahi tefviz akdinin bir tarafı olmaktan çok, aradaki ilişkiyi sağlayan bir devlet memuru görünümündedir.

Miri arazi ile ilgili kurallar devlet tarafından tespit edilmekte ve uygulanmaktadır. Dolayısıyla miri arazinin tefvizi ile birlikte sipahi ve reaya arasında kurulan ilişki kadar devlet ve reaya arasında da önemli bir bağlantı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlantıda karşılıklı hak ve mükellefiyetleri belirleyen güç ise devlettir.

Sipahi ve reaya arasında tefviz işlemi yoluyla kurulan ikinci bir hukuki ilişki sipahinin devletin reayadan alacağı bir takım vergileri ve resimleri toplama hakkıdır.⁵³ Ancak sipahi bu hakkını dilediği biçimde, herhangi bir kayıtlama ve denetleme olmadan kullanmak serbestisine sahip değildir. Tımarlar tevcih edilmeden önce arazinin titiz bir tahriri yapılır; vergi gelirleri ve vergi yükümlülükleri tespit edilir daha sonra da sipahilere bu vergilerden muayyen bir kısmı tahsis ve havale edilirdi.⁵⁴ Tımar sahibinin kendisine tahsis edilmiş olan vergi geli-



rini hangi şahıslardan toplayacağı icmal defterlerinde tespit edilmiştir. Dolayısıyla tımar sahibinin defterde tayin edilenden fazla vergi toplaması da mümkün değildir. Belirli zamanlarda tekrarlanan tahrirlerle kayıtlar güncelleştirilmiş ve devlet kendi memuru olan sipahileri sürekli olarak merkezi otoritenin kontrolü altında tutmaya çalışmıştır. Böylelikle sipahilerin vergi toplama hakkını keyfi uygulamalara dönüştürmeleri engellenerek, devlet reaya zulmedilmesini engellemiştir.⁵⁵ Burada önemle belirtilmesi gerekir ki, vergi toplama hakkı havale edilmiş olmakla birlikte, bu hakkı mutlak değildir. Öşür, çift resmi, resm-i tapu, kovan resmi, değirmen resmi (resm-i asiyab), domuz resmi (resm-i hınzır), resm-i dühan gibi vergileri sipahi kendi adına toplarken, resm-i arus, resm-i cürmü cinayet v.b. bad-ı heva vergilerini toplama yetkisi tımarın serbest olup olmamasına göre değişmektedir. Buna karşılık cizye, adet-i ağnam ve avarız vergilerini ise sadece devlet toplar ve bunlar doğrudan doğruya devlet hazinesine giderdi.⁵⁶ Vergiler konusunda bir diğer önemli nokta Osmanlı Devleti'nde vergi koyma ve vergi oranlarını belirleme yetkisinin sadece devlete ait olmasıdır. Sipahilerin bu konuda herhangi bir yetkileri yoktur. Oysa feodal düzende feodal beyler yeni vergiler koyabilirler ya da mevcut vergilerin oranlarını yükseltebilirlerdi.

Osmanlı Devleti'nde miri arazi üzerinde monopol uygulamasının da pek yaygın olmadığını ve bu açıdan da devletin reayasını koruduğunu görmekteyiz. Feodal düzende feodal bey, monopol yetkisine dayanarak pazarlarda ve panayirlarda, belli bir süre yalnızca demesne⁵⁷ topraklarında yetiştirilen ürünlerin satılması için, serflerin kendi topraklarında ürettikleri ürünlerin satışını yasaklayabilirdi. Osmanlı Kanunnamelerinde bu konuda karışımıza çıkan tek örnek, sipahinin bağlardan şıra öşürünü aynı olarak aldığı yerlerde bu şırayı satabilmek için sipahinin reayanın şıra küp ve fıçılarını mühürleyerek pazarlarda tek satıcı olma imtiyazını kullanmasıdır.⁵⁸ Bu çeşit tekel hakkına bir de Filibe civarındaki padişah haslarında bulunan çeltik ziraati alanlarında rastlanmaktadır. Kanunname hükümlerine göre, altı ay padişahın haslarında üretilen pirinçten başka pirinç satılmayacaktır.⁵⁹

Feodal düzende serfler unlarını lordun değirmeninde öğütmek, ekmeklerini lordun fırınında pişirmek, şa-

raplarını ve yağlarını lordun şaraphanesinde ve yağhane-
sinde yapmak tuzlarını, etlerini vb. lordtan satın almak
zorundaydılar.⁶⁰ Bu hizmetler karşılığında serfler lordla-
rına değirmen resmi, fırın resmi, şarap ve yağhane resmi,
tuz vergisi gibi vergi ve resimler öderlerdi.⁶¹ Monopolle-
re uymamak ağır cezalar gerektiren suçlardı. Oysa Os-
manlı uygulamasında ne devletin ne de tımarın onun
temsilcisi olan sipahinin bu tür monopolleri bulunma-
maktadı.

Osmanlı Devleti'nde miri arazi rejimi çerçevesinde devlet- reaya ilişkilerinde etkili olan faktörlerden birisi de angaryalardır. Bilindiği üzere feodal düzenin tipik özelliklerinden birisi, serflerin yerine getirmekle mükellef oldukları angaryalardır. Angaryalar içinde en ağırı ve önemlisi kuşkusuz haftanın belirli günlerinde feodal lordun demesne topraklarında karşılıksız olarak çalışmaktır. Çalışmak zorunda olunan süre ülkeden ülkeye değişmekle birlikte, genellikle 3-4 gün arasında değişmektedir. Bazı bölgelerde bu angarya öylesine büyük boyutlara ulaşmıştır ki, serf kendi tarlasında sadece Pazar günleri ve akşamları ay ışığında çalışabilmiştir.⁶² Bunun dışında serflerden yolları ve köprüleri onarmak, feodal beye kale yapmak için taş taşımak, savaş zamanları arabaları ile askerlerin ihtiyaçlarını ulaştırmak, lordunun şarap varillerini ve mısır çuvallarını en uzak malikanelere götürmek gibi ekstra hizmetler talep edilirdi. Ayrıca zaman zaman çiftliğindeki tavuklardan, hindilerden, domuzlardan bir kısmını ve yumurta bal yağ gibi besin maddelerini feodal beye sunmak zorundaydı. Tarla hizmeti dışında diğer angaryaların çeşidi ve yerine getirilme zamanı çoğunlukla belli olmazdı. Bir serf "bir gece önceden ertesi gün ne yapacağını bilemez"di ve tam bir belirsizlik içinde talep edildiği an angaryaları yerine getirmek zorundaydı.⁶³

Osmanlı Devleti Balkanlar, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da topraklar ele geçirdiği zaman karşısında "âdet" olarak yerleşmiş bir takım angaryalar bulmuştur.⁶⁴ Bunun üzerine Osmanlı Devleti fethettiği topraklarda angaryayı kaldırıp, kendi sistemini hakim kılmak için ciddi bir mücadele ve gayret içine girmiştir. Bunun için eski hizmet ve angaryaların büyük bir kısmını bidat kabul ederek ref' etmiş yani kaldırmış, bir süre için uygulamada bıraktığı angaryaları kanunnamelerle sınırlandırmış, daha sonra da onları nakdi ödemelere çevirerek



eski kanunları tamamen kaldırmış ve kendi kanunları ve vergi sistemini uygulamıştır.⁶⁵ Osmanlı kanunnameleri yerleşik bir takım hizmet ve angaryaların bidat kabul edilip ref' edilmesi örnekleriyle doludur.⁶⁶

Osmanlı Devleti'nde merkezi otoritenin eli hep beylerbeyi, sancakbeyi, subaşı, sipahi gibi görevlilerin üzerine olmuş, devleti temsil eden bu memurların reayadan geçmiş dönemin adetlerini kullanarak angarya hizmetler istemeleri engellenmiştir. Bu tür taleplerin önüne geçmek için tımarlı sipahiden padişaha uzanan hiyerarşik bir denetim zinciri kurulmuştur. Kadılar sipahilerin talep ettikleri kanunsuz angarya ve yaptıkları zulümleri sancakbeyi ve beylerbeylerine arzedeceklerdir. Bu işi yapan sancakbeyi olursa beylerbeyi padişaha arzedecektir. Ayrıca kadının sancakbeyi ve beylerbeylerinin kanun dışı davranışlarını padişaha haber vermesi görevleri arasındadır.⁶⁷

Osmanlı Devleti, ele geçirilen topraklardaki angarya uygulamalarının birçoğunu ortadan kaldırırken, reaya fazlaca bir yük teşkil etmeyecek sınırlı sayıdaki angaryayı devam ettirmiştir. Bu angaryalar reayanın sipahisine anbar inşa etme mecburiyeti, öşürleri en yakın pazara kendi arabası ile iletmek ya da köydeki anbara taşımak, şıra kaplarını koyacak yerler yapmak, beylik bağda yılda üç gün çalışmak ve hassa çayırın otunu biçmektir.⁶⁸ Son derece istisnai bir örnek olarak Budin Kanunnamesine göre reaya işpence mevsiminde bir tavuk ve bir boğça (ekmek somunu) vermek zorundadır.⁶⁹ Kanunnamelerde bunun dışında bir angarya hizmete rastlanmamaktadır.

Osmanlı Kanunnameleri içinde angaryaların kaldırılıp, nakdi ödemelere çevrilmesine ilk kez Fatih'in Umumi Kanunnamesi'nde rastlanmaktadır. Fatih yedi kulluk denilen angaryaları kaldırarak, onların yerine Osmanlı sistemine raiyyet rüsumu denilen "çift resmi" ve "işpence resmi" ile onların uzantılarını taşımıştır.⁷⁰ Bunun dışında çeşitli kanunnamelerde eskiden angarya olarak talep edilen hizmetler paraya dönüştürülmüştür.⁷¹

Osmanlı Devleti, ele geçirdiği topraklarda yerleşmiş adetler şeklinde karşısında bulduğu angaryaları ortadan kaldırırken ya da kendi sistemi içinde eritirken yeni angaryaların da yerleşmesine imkan vermemiştir. Kanunnamelerde beğlerbeyi, sancakbeği, sipahi gibi görev-

lilerin reayadan talep ettikleri yeni angaryalar yasaklanmıştır.⁷²

Kanunname maddeleri de göstermektedir ki, Osmanlı Devleti fethettiği topraklara feodalite ve angarya sistemini getirmemiş, tam tersine Balkanlarda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da feodaliteye benzer bir yapı bulmuştur. Bu bölgelerde yaşayan halktan ağır angarya hizmetler talep edilmektedir ve bunlar yerleşik adetler halini almıştır. Osmanlı Devleti kendi sistemini kurabilmek için angaryaların bir kısmını tamamen kaldırmış, bir kısmını da nakdi ödemelere çevirmiştir. Reaya için ağır yük teşkil etmeyecek son derece sınırlı sayıda angarya ise uygulanmaya devam etmiştir. Öte yandan devlet reaya sınıfının koruyucusu olarak her zaman kendi memurları olan kadı, beylerbeyi, sancakbeyi aracılığı ile kurduğu denetim ağı yoluyla Osmanlı topraklarında reaya yeni angaryalar yüklenmesini engellemiştir.

2. Reayanın Devletin Koruması ve Kontrolü Altında Olması

Osmanlı Devleti'nde reaya daima devletin teminatı ve koruması altında olmuş, toplum içinde herhangi bir grubun kontrolüne girmemiştir. Böyle bir yapı, devletin adalet vasfının ön plana çıkması ve zulüm yasağının getirilmesi, yargı tekelinin devlete ait olması ve bu yetkinin hiçbir kimse ya da zümreye devredilmemesi ve reayanın çeşitli organlara başvurarak şikayet hakkını kullanması ya da Osmanlı uygulamasındaki adıyla "devletten adalet talep etme hakkının" olmasının doğal bir sonucudur.

A. ADALETLE HÜKMETME PRENSİBİ VE ZULÜM YASAĞI

Türk devlet geleneğinin en önemli ilkelerinden birisi adaletle hükmetme, halka adil davranma prensibidir. Daha 1069'da kaleme alınan Kutadgu Bilig'de bu anlayış kuvvetli bir şekilde vurgulanmıştır. Eserde belirtildiği üzere "Devlet idaresi için ordu gereklidir, ordu teşkili için Han zengin olmalıdır, Hanın zenginliği halkın zengin olmasına bağlıdır, halkın refahı ve zengin olması da adil kanunların varlığına bağlıdır. Bunlardan birisi yok olursa devlette yok olur".⁷³ Yönetimin adil olması prensibine İslam hukukunda da yer verilmiştir. İslam toplumunu yönetmek için halife seçilecek şahısta aranan en



önemli özelliklerden birisi de adalet vasfıdır ve eğer halife zamanla adil olma özelliğini yitirirse bu durum görevden azil sebebidir.⁷⁴ Arap tarihçisi Taberi "Adaletle yönetim olursa insanlar daha çok üretim yapar, vergi gelirleri yükselir, devletin zenginliği ve gücü artar. Adalet güçlü bir devletin temelini teşkil eder" derken⁷⁵ aslında aynı düşünceyi dile getirmektedir. Devletin daha doğru bir deyimle onun başında bulunan padişahın adil olması gerektiği fikri belki de daha da kuvvetlenerek Osmanlı Devleti'nde devam etmiştir. Bir halk masalında Sarı Saltuk devletin kurucusu Osman Gazi'ye şu öğüdü vermektedir: "adil ve eşit davran; yoksulların bedduasını alma; tebaana kötü davranma... Gözün kadınların ve valilerin (beylerbeyi, sancakbeyi) üzerinden eksik olmasın. Adaletle hükmet ki iktidarda kalabilesin ve reayanın sadakatini sağlayabilesin".⁷⁶ Fatih devri tarihçilerinden Tursun Beğ'e göre de "adaletsiz ülke ayakta kalamaz. Adalet insanlar arasında düzenin temelidir".⁷⁷ XVII. yüzyılda Kaptip Çelebi devlet için ordu, ordu için para, para için zengin reaya, bunun için de adalet düsturunu tekrarlar. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Naima aynı görüşü "Hakkaniyet Çemberi" olarak sunmuştur. Ona göre, asker olmadan devlet ya da mülk (hakimiyet) olamaz, askere sahip olmak servete ihtiyaç gösterir, servet reayadan toplanır, reaya ancak adaletle refaha kavuşabilir, şu halde devlet ve mülkün temeli adalettir.⁷⁸ Tüm bunlar da göstermektedir ki, hem eski devlet geleneği hem de İslam hukukundan beslenen adaletle hükmetme prensibi Osmanlı devlet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nde her ne kadar egemenliğin mutlak şekilde padişaha ait olduğu tartışılmamışsa da her zaman egemenliğin sahibi olan halife-sultanın tebasına adaletle hükmetmesi beklenmiştir.

Selçuklu veziri Nizam'ül Mülk Siyasetname'sinde sultanların adil olma vasfı hakkında şunları söylemektedir: "Onlar haftada iki gün halkın şikayetlerini dinleyeler ve haklının hakkını haksızdan alalar, adaleti yerine getireler".⁷⁹ Selçuklu uygulamasında karşımıza bir başka ilginç düzenleme daha çıkmaktadır. Sultanlar yılda bir gün ülkenin merkezindeki şer'ie mahkemesine gidip kadı karşısında ayakta dururlar. Eğer sultan hakkında bir şikayeti olan varsa o gün mahkemeye başvurabilir, kadı da yargılama yapıp hükmünü verir ve şeriate göre kadı-

nın verdiği hüküm yerine getirilirdi.⁸⁰ İlk Osmanlı hükümdarları Orhan ve II. Murad'ın sabahları saray kapısı önünde yüksek bir yere çıkarak doğrudan doğruya halkın şikayetlerini dinlemeleri ve hüküm vermeleri bu geleneğin bir devamı niteliğindedir.⁸¹

Yavuz Selim, Osmanlı padişahlarının en adili sayılmıştır, zira "her gece nısfü'l leyle değin evlerinde divan ederlerdi, mesalih-i müslimini görüp memalik-i mahrusa'da olan mehayife ilm tahsil edip gece uyumazdı... Hiç ahada zulm ve cevr olduğuna rızaları yoğıdı".⁸² Kanuni Süleyman 1526 seferinde ekilmiş tarlalara zarar verenlerin idamla cezalandırılacağını ilan etti ve suçluları böyle cezalandırdı. Hükümdarın sırf kendi otoritesine dayanarak koyduğu bu olağanüstü ceza bir siyaset cezası (tazir cezası olarak verilen ölüm cezası) olmasının yanı sıra bir adalet tedbiri idi.

Çeşitli divanlarda şikayetlerin dinlenmesi, ülkede genel teftişler yapılarak zulüm ve haksızlıkların tespiti, adaletneler yayınlanması, hükümdarın ülkesinde adaleti kurmak ve korumak için başvurduğu başlıca tedbirler olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde ülkeyi adaletle yönetebilmenin yollarından birisi reaya zulüm edilmesini önlemektir. Resmi dilde zulüm devlet görevlilerinin şer'i ve örfi hukukta tanınmayan bir yola başvurarak halka türlü yollarla haksız ve ağır işlemler yapmaları anlamına gelmektedir.⁸³ Zulüm Osmanlı uygulamasında bir suç olarak kabul edilmiştir ve bu suç kamu hizmetlisi sayılan kişilerce işlenir. Burada kamu hizmetlilerinden kasıt yönetici sınıf üyeleridir. Şu duruma göre, zulüm suçları yönetici sınıf üyelerince reaya karşı işlenir. Zulüm suçlarının yaygınlaşmasının en önemli sebebi yönetici sınıfın hukuki statüsünde yatmaktadır. Yönetici sınıf üyeleri bugünkü anlamda gerçek kamu hizmetlisi değildirler. Onlar, Allah adına hükmetme yetkisine, yani siyasal iktidara sahip padişahın hizmetlisidirler. Dolayısıyla yönetici sınıf üyeleri reaya iyi davranmak ve adil olmak zorundadırlar. Ancak bunu modern anlayıştaki "kamuya hizmet" fikrinden çok, padişaha itaatleri sebebiyle yaparlar ve padişaha hizmet borcunun genel bir sonucu olarak görürler.⁸⁴

Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan zulüm suçları kanunsuz vergi toplamak, devre çıkmak,⁸⁵ zor kullanmak,⁸⁶ sahtecilik ve dolandırıcılık yoluyla zulüm,⁸⁷ eşki-



ya ile işbirliği,⁸⁸ irtikap yoluyla zulüm⁸⁹ başlıkları altında toplanabilir. Reayaya zulmedilmesini önlemek için zaman zaman devlet denetlemeler yapar ve denetleme işiyle görevlendirilenler eğer kendilerine yetki verilmişse suçluları cezalandırma yoluna gidebilirlerdi. Ancak zulüm suçlarının esas itibarıyla soruşturulması şikayet yani reayanın yetkili makamlara başvurusu yoluyla olurdu. Reayanın şikayet hakkına diğer bir alt başlıkta değineceğimiz için konu hakkında bilgi vermiyoruz. Şikayet üzerine ilgili yerin kadısına bir soruşturma fermanı gönderilirdi. Bazen zulüm sabit olursa hak sahiplerine haklarının geri verilmesi de emredilirdi.⁹⁰ Bazı soruşturma emirlerinde ise soruşturma sonunda zulüm sabit olduğu takdirde, hem zarar görenlerin haklarının geri verilmesi hem de suçlunun İstanbul'a gönderilmesi istenirdi.⁹¹ Böylece suçlunun cezası suçun işlendiği yerde değil, merkezde verilirdi. Zaman zaman soruşturma yapılırken merkez tarafından bir ön tedbir olarak sanığın tutuklanması istenebileceği gibi⁹² henüz ele geçmeyen sanıkların evleri de ihtiyati tedbir olarak mühürlenirdi.

Reayaya zulmedenlere suçun ağırlığına göre hafif ya da ağır cezalar verilebilirdi. Hafif ta'zir cezalarının başında zulüm suçunu işleyenlere "tevbihname" gönderilmesi gelmektedir. Bazı durumlarda dayak, memurluk yerinin değiştirilmesi, görevden azil gibi cezalar verilebilir.⁹³ Eğer soruşturma sonucunda ağır cezaların uygulanmasına hükmedilirse genellikle bu cezanın suçlu İstanbul'a çağrılarak uygulandığını görmekteyiz. Ağır cezaların başında hapis gelir. Hapisten daha ağır ceza küreğe konmaktır.⁹⁴ Sürgün de ağır bir ceza olarak sık sık uygulanmıştır.⁹⁵ Zulüm suçunu işleyenlere verilecek en ağır ceza kuşkusuz idamdır ve arşiv belgeleri bu cezanın sık sık uygulandığını göstermektedir. Reayaya zulüm yapmak genel bir siyaseten katl sebebi kabul edilmiş⁹⁶ ve askeri sınıfın en küçük mensupları bile zulüm yaptıkları takdirde bu cezaya çarptırılmışlardır.⁹⁷ Zulüm sebebiyle ölüm cezası verilirken özellikle verilen cezanın şer'i hukuka uygunluğu vurgulanmış ve konu hakkında çok sayıda fetva yazılmıştır.⁹⁸

Devletin adalet prensibine büyük önem vermesi ve reayaya zulmedenleri ölüm cezasına kadar uzanan ağır cezalarla cezalandırması ve bu cezaların devletin merkezinde infaz edilmesi, reayanın doğrudan doğruya devle-

tin himayesi altında olduğunun göstergesidir. Osmanlı Devleti'nde reayayı ilgilendiren fermanlarda hep şu formül tekrarlanır: "Reaya taifesi ki, Tanrının bir emanetidir, onları himaye etmek ve kimsenin zulüm yapmasına müsaade etmemek padişahın vazifesidir".⁹⁹ Aynı düşüncenin bir devamı olarak Osmanlı Devleti'nde reaya hiçbir zaman sipahinin, sancakbeyinin, beylerbeyinin malı olmamıştır. Devlet kurduğu bir denetim ağı ile bütün bu görevlilerin yine merkezden tayin edilen kadılar aracılığıyla kontrol altında tutulmasını sağlamıştır. Kadılar yargı bölgelerindeki suistimalleri derhal beylerbeyine bildirmek zorundadırlar. Eğer bundan bir sonuç alamazlarsa, konuyu doğrudan doğruya padişaha arz etmeleri gerekir.¹⁰⁰ Kadı gibi beylerbeyi de reayaya yapılan zulümleri merkeze bildirmek zorundadır. Merkez de suçlulara gereken cezayı vermektedir.¹⁰¹ Osmanlı Devleti'nin çağdaşı devletlerde benzeri bir uygulamaya rastlamak mümkün değildir. Her şeyden önce serf devletin vatan- daşı değil, feodal beyin malıdır. Durum böyle olunca da devletin serfi koruyacak tedbirler alması ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Öte yandan feodal devlette iktidarın tek sahibi kral değildir. Kral iktidarını toprak sahibi soylularla paylaşmaktadır ve feodal beylerin serfler üzerinde yasama, yürütme, yargı yetkileri vardır. Tüm bu sebeplerle serflerin sahibi devlet değil feodal beylerdir.

Osmanlı Devleti genel bir adalet kavramına bağlı olarak yönetilirken can, mal, ırz güvenliği mutlak şekilde korunmaya çalışılmıştır. Kadı sicillerinde bunun nasıl gerçekleştirildiği konusunda çok sayıda kayıt bulunmaktadır.¹⁰²

Osmanlı Devleti'nde reayanın daima devletin teminatı altında olmasına örnek olan bir diğer uygulama adaletnamelerdir. Adaletname, devlet otoritesini temsil edenlerin, reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde padişah hükmüdür.¹⁰³ Adaletname Osmanlılardan önce mevcut bir geleneğin devamı olarak görünmektedir. Osmanlılardan önceki Türk sultanları da bir takım haksızlıkların ve özellikle haksız vergilerin kaldırdığını ilan eden hükümler çıkarmışlar ve bu hükümleri eyaletlerde herkesin görebileceği yerlere, büyük camilerin duvarlarına veya şehirlerin giriş kapılarına taş-kitabe halinde koymuşlar-



dır.¹⁰⁴ Adaletname de yaygın bir hal alan haksızlıkları padişahın yasakladığını halka ve görevlilere bildiren umumi bir beyannameden başka bir şey değildir. Adaletnamenin gayesi, “hilaf-ı şer’ ve kanun ve mugayir-i emri hümayun ibda’ olunan bid’atleri bil-küllüye ref’edip vîlayetin emn-u amanına ve reaya ve berayanın itmi’nanına” erişmektir.¹⁰⁵

Adaletnameler genel niteliktedir ve çeşitli sebeplerle yayınlanabilir. Bu sebepler; yaygın bir hal olan suistimalleri önleme mecburiyeti, padişahın kapısına veya doğrudan doğruya şahsına çok sayıda şikayet veya topluca şikayetçilerin gelmesi, yapılan teftişler sonucunda suistimallerin tespit edilmesi, tahta çıkan padişahın yeni ve adil bir saltanat devresi açmak istediğini göstermek amacıyla genel bir adaletname çıkarmasıdır. Adaletnamede halkı zulme karşı koruma gayesi açıkça belirtilir. Bütün belgeye bu ruh hakim olur. Adaletname hüküm ve siyaset sahibi yüksek idarecilere yani şeriat ve kanuna göre hüküm verme yetkisini taşıyan kadılara ve bedeni ceza uygulama yetkisine sahip olan otorite sahiplerine yani beylerbeyi ve sancakbeylerine hitaben yazılır. Doğrudan doğruya onları belli şeyleri yapmaktan men eder. Hükümün konusu bu otorite sahiplerinin kendi işlemleridir. Başkalarının yaptıkları zulümler de kendilerinden sorulmaktadır. Zira bu zulümleri önlemek de onların görevleridir. Bu suretle bizzat zulüm işledikleri için değil, zulüm işlenmesine karşı görevlerini yapmadıkları için de belgenin muhatabıdırlar. Bunun içindir ki, adaletnamelerde “almayasız ve aldırmayasız”, “etmeyesiz ve ettirmeyesiz” ibareleri sık sık geçer. Adaletnameler bir takım hak ve muafiyetleri teyid ederve halka ilan edilmiş bir beyanname niteliğini taşır. Özelliği nedeniyle halka duyurulması şarttır. Bunun için belgenin bitiminde, genellikle kadıların adaletnameyi, halkı toplayıp önlerinde okutması ve içindekileri iyice anlatması emredilir.¹⁰⁶ Adaletnamenin arkasındaki güç padişaktır. Eğer yetkililer belgedeki emirleri dikkate almazlarsa kendilerine gereken ceza verilir. Böylece devlet bir kez daha kendi görevlilerinin zulmüne karşı halktan yana ağırlığını koymaktadır.

B. YARGI YETKİSİNİN DEVLETE AİT OLMASI VE REAYANIN ŞİKAYETTE BULUNMA HAKKI

Osmanlı Devleti’nin çağdaşı devletlere göre en önemli üstünlüklerinden ve farklılıklarından birisi yasa-

ma ve yargı güçlerinin her zaman merkezin elinde olmasıdır. İslam hukukuna göre zaten, İslam devletinde sınırlı bir yasama faaliyeti mümkündür. Asli kaynakların sadece çerçeve hükümler zikrettiği ve ayrıntılı düzenlemeler yapma yetkisini zamanın ulü’l-emrine bıraktığı hususlarda padişah ve zaman zaman da Divan-ı Hümayun tarafından kullanılabilen bir yasama yetkisi söz konusudur ki, bu yetki sonucunda örfi hukuk doğmuştur. Dolayısıyla sipahilerin feodalitede olduğu gibi kendi tımar toprakları için özel yasalar yapmaları mümkün olmamıştır. Öte yandan sipahinin asla hiçbir dönemde reayayı yargılama ve cezalandırma yetkisi söz konusu değildir. Oysa feodal düzende, feodal lordun en önemli imtiyazlarından birisi malikane toprakları üzerinde yargı ve buna bağlı olarak cezalandırma yetkisine sahip olmasıdır.¹⁰⁷

Osmanlı Devleti’nin ele geçirdiği topraklara ilk olarak tayin ettiği görevli kadı olmuştur. Zaten kadı Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında da ilk ortaya çıkan görevlilerdendir. “Hükümet”, “yurtluk-ocaklık” gibi özel statüde ve merkezi otoriteye gevşek bağlarla bağlı sancaklarda bile merkezi temsilen bir kadı bulunmuş ve yargılama işlerini yürütmüştür.¹⁰⁸

Osmanlı’da yargı teşkilatının ana birimi Şer’iye mahkemeleridir ve tek hakimden oluşan bu mahkemelerde kadılar dava görüp, hüküm vermişler, hiçbir güç de kendilerine müdahale edememiştir. Bunun dışında esas fonksiyonları dava görmek olmamakla birlikte diğer fonksiyonlarının yanı sıra dava görüp, hüküm verebilen Divan-ı Hümayun, İkinci Divanı, Paşa Divanı, Cuma Divanı gibi divanlarda yargı teşkilatının içine dahil edilebilir. Kaptan Paşa Divanı ve Ağa Divanı ise adeta birer askeri mahkeme niteliğindedir. Osmanlı sisteminin önemli özelliklerinden birisi de ülkedeki herkesin reaya-yönetici sınıf ayrımı yapılmaksızın aynı yargıya tabi olmalarıdır. Aynı kadı, hem reayayı hem de yönetici sınıfa mensup bir görevliyi yargılayabilir. Oysa aynı dönemde Avrupa’da aristokrat sınıf ancak kendi eşitleri (pairs) tarafından yargılanabilmekteydi.¹⁰⁹

Osmanlı Devleti’nde toprak kullanımından doğan uyuşmazlıkları çözmek üzere “toprak kadıları”da istihdam edilmiştir. Her eyalet ve sancakta XVI. yüzyılın sonlarına kadar toprakla ilgili sorunları çözen gezici kadılar bulundurulmuştur.¹¹⁰ Bu kadılar reayanın sancak-



beyi, alaybeyi, subaşı, zeamet ve tımar sahipleri tarafından haksızlığa uğradıklarına dair eyalet ve sancak kadılarıyla Divan-ı Hümayuna yaptıkları şikayetleri incelemişlerdir.¹¹¹

Yargı bağımsızlığı ve yargılama tekelinin devlete ait olması kadar önemli bir diğer nokta, her Osmanlı vatandaşının “devletten adalet talep etme veya adaletsizliği gidermeyi isteme” hakkının olmasıdır. Bütün Osmanlı Reayası din, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın, uğradığı haksızlığı ileri sürerek Divan-ı Hümayuna başvurabilir-di.¹¹² Bu başvurma doğrudan doğruya Divan-ı Hümayun huzuruna çıkmakla olabileceği gibi bir şikayet dilekçesi vermek yoluyla da gerçekleşebilirdi. Dilekçeleri doğrudan doğruya padişaha vermek, onların Divan-ı Hümayunda görüşülme şansını önemli ölçüde artırırdı. Ancak bu büyük imkandan yalnız padişahın bulunduğu yerde olanlar, özellikle başkentteki reaya yararlanabilirdi. Daha çok cuma namazlarına gidip-gelme sırasında sultana dilekçeler verilebilirdi ve bu İstanbul halkının gerçek bir ayrıcalığı idi.¹¹³ Bu imkana sahip olmayanların çoğunluğu oluşturduğu bilinmektedir. Asıl büyük şikayetçi kütlesi çeşitli yollarla şikayet dilekçelerini başkente yollarlardı. Genellikle haksızlıklardan yakınan, zulme uğradığını düşünen ve İstanbul dışında oturan reaya hazırladıkları dilekçeleri mahkeme siciline kaydettirip kadıya verirler, kadı da bu dilekçeleri İstanbul’a göndererek, gelecek cevaba göre davranırdı.¹¹⁴ İstanbul’da bulunan şikayet defterlerinde konuyla ilgili çokça kayıt bulunmaktadır.¹¹⁵

Merkezde Divan ı Hümayun’da ya da İkinci Divan-ı’nda şikayetler görüşülür daha sonra gerekli soruşturmayı yapması için ilgili kadı görevlendirilir, fermanın bir sureti de mühimme veya şikayet defterine hüküm biçiminde işlenirdi.¹¹⁶ Bazen konu çok önemliyse kadının yanına bir mübaşir verilerek zulmün, haksızlığın birlikte soruşturulması istenirdi.¹¹⁷ İşin önemine göre soruşturma emirleri kadıyla birlikte o yerin yöneticilerine gönderilebilirdi. Özel durumlarda yalnızca yöneticinin soruşturma yapması istenebilirdi. Soruşturma fermanlarında bazen, zulüm sabit olursa, hak sahiplerine haklarının verilmesi de emredilirdi.¹¹⁸ Problemler mümkün olduğunca kısa sürede çözümlenip, adalet gerçekleştirilmeye çalışılırdı. Şer’iye sicillerindeki tarihler incelendi-

ğinde, genellikle birkaç ay içinde, hem merkezin emir çıkardığını, hem de kadı marifetiyle konunun mahkemeye getirilerek orada çözümlendiği görülmektedir.¹¹⁹

Şikayetler bazen doğrudan doğruya Divan-ı Hümayun veya İkinci Divan-ı’nda görüşülerek kesin hüküm verilebilirdi. Yapılan soruşturma sonunda davanın hemen hükme bağlanmasını gerektirecek derecede bir kanı oluşmazsa, ilgili mahkemeye yollanılan buyrukla, orada hükme varılması istenirdi. Enteresan olan nokta, Divan-ı Hümayun’un mahkemeye davanın görülmesi ile ilgili olarak gönderdiği emirde kendi kanısını üstü kapalı bir biçimde ortaya koymasıdır. İlgili mahkemeye gönderilen emirlerde şikayetçilerin delilleri, iddiaları bildirilir ve titizlikle soruşturma yapılması, haklıya hakkının verilmesi istenirdi. Ayrıca aynı konuda tekrar yakınma gelmesi durumunda kadının cezalandırılacağı üstü kapalı bir biçimde belirtilirdi.¹²⁰ Bazı durumlarda ise şikayetçinin haklı olduğu açıkça yazılırdı. Bu durumda ilgili kadının yapacağı soruşturma ve vereceği hükmün Divan-ı Hümayun kararına aykırı olamayacağı ortadadır.

Reyanın devlet nezdinde hakkını araması ve adalet talep edebilmesi aynı dönem Batı toplumlarını hayranlığa sevk etmiştir. Öyle ki, bir Batılı araştırmacı XVI. yüzyıl Osmanlı yönetimini “çağının koşulları içinde bir hukuk devleti anlayışına uygun olarak” nitelendirmektedir.¹²¹ Tüm reyanın yazılı ve sözlü yakınmalarının divan toplantılarında tek tek görüşülerek, adaletsizliklerin giderilmesi uygulamalarına Osmanlı’nın çağdaşı hiçbir devlette rastlanmamaktadır. O dönemde Avrupa devletleri tebaasını böyle sahiplenmemiştir. Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde bulunan ve tamamen aristokratlardan oluşan “Curia Regis”, “Magnum Concilium” gibi müesseselere serfin yazılı ve sözlü şikayette bulunması mümkün olmadığı gibi, davalara bakılmaz. Yalnızca gerekirse soy-lular arasında çıkan sorunlarla ilgili davalar incelenir. Tüm bunlar Osmanlı’da vatandaşın şikayet hakkının önemini artırmaktadır.

IV. SONUÇ

Osmanlı Devleti’nde yaşayan halkın, yönetici sınıfı dışında ikinci büyük parçasına hatta sayıca kalabalık kısmını oluşturan reaya çalışmamız boyunca da gösterdiği-miz gibi hür bir insan statüsündedir. Her ne kadar miri



arazi rejimi ve tımar sistemine bağlı olarak bazı sınırlamalara tabi tutulsa da bunlar çağdışı devletlerde yaşayan halkın durumu ile mukayese edildiğinde önemli kısıtlamalar değildir. Üstelik bunlar bir aristokrat sınıfın menfaatlerini gerçekleştirmek için değil, devletin askeri sistemi ve vergi kaynaklarını korumak için aldığı önlemler niteliğindedir.

Osmanlı Devleti'nde reaya devlete vergilerini ödemiş ve herhangi bir sınıfın değil doğrudan devletin kontrolü altında yaşamıştır. Devlet-reaya arasında bir yandan miri arazinin tefvizi nedeniyle özel bir ilişki kurulurken, öte yandan devlet-tebaa ilişkisi sebebiyle de bir kamu hukuku ilişkisi var olmuştur. Devlet her an reayasının yanındadır. Bu hem devletin ülkenin en uzak noktasında dahi merkezi otoriteyi sağlamak endişesinden hem de reayayı çeşitli haksız uygulamalardan, zulümlerden korumak gayesinden doğmaktadır. Merkezi otorite taşıra teşkilatına tayin ettiği beylerbeyi, sancakbeyi, subaşı, kadı, defterdar gibi yürütme ve yargı gücünün temsilcileri aracılığı ile reayayı denetim altında tutup, düzen içinde yaşamalarını sağlarken öte yandan aynı görevlilerin görevlerini kötüye kullanmalarını ve halka zulmetmelerini engelleyecek karşılıklı kontrol mekanizmaları kurmuştur. Örneğin kadı adli, defterdar mali açıdan beylerbeyi veya sancakbeyini denetleyip, tespit ettiği yolsuzlukları merkeze bildirirken, diğer yandan beylerbeyi ve sancakbey-

leri de kadı ve defterdarı kontrol altında tutmaktadır.¹²² Reayanın kendisine yapılan haksız uygulamaları yaşadığı yerdeki kadıya veya dilerse merkezde Divan-ı Hümayun'a ve İkinci Divan'a şikayet edebilme imkanı Osmanlı Devleti'nde kamu görevlilerin yaptıkları haksız fiillerden dolayı sorumlulukları fikrinin geliştiğini göstermektedir. Yasama ve yargı güçlerinin de devletin tekelinde olması reayanın belirli zümrelerce ezilmesi önleyerek onu devletin himayesi altına sokmuştur.

Osmanlı Devleti'nde devletin reaya ile ilişkilerinde mümkün olduğunca keyfi uygulamalardan kaçınıldığı, kanunname hükümlerine uygun hareket edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Yine yönetici sınıf üyelerine çok rahatlıkla uygulanabilen siyaseten katl' cezasının (yargı kararı olmadan padişahın emriyle ölüm cezası verilmesi) birkaç istisna dışında reaya uygulanmadığı, can, mal güvenliğinin titizlikle korunmaya çalışıldığı tespit edilmektedir. Bu açıdan Osmanlı bir kanun devleti görünümündedir ve devletin temel felsefesi haline gelen "adaletle hükmetme" geleneği de göz önünde tutulduğunda "çağının şartları içinde" "hukuk devletine" yaklaşan bir yönetim sergilemiştir.¹²³ (İnceleme konusu yapılan dönemde) Buna karşılık henüz kuvvetler ayrılığı, siyasi haklar gibi kavramlar reaya uzaktır, ancak çağdışı devletlerde de bu tür uygulamalar yoktur.

- 1 Toynbee ve bazı Türk yazarlar, raiyyet terimini istismar ederek "insan sürüsü" anlamında kullanmışlardır. Öte yandan bazı yazarlarda müslimanları şeriat yolunda sevk ve idareye Allah tarafından Halife-Sultanın vekil tayin edildiğini ve reayanın bu sebeple Sultan'a mutlak şekilde itaat etmelerinin bir vazife olduğunu vurgularlar. Bu görüş çerçevesinde İslam hükümdarı sürüsünü selamete erdirmekle görevli bir çobana benzetilir. İNALCIK Halil, "Osmanlı Padişahı", A.Ü.S.B.F.D., c. XIII, sy. 4, 1958, s. 74.
- 2 İNALCIK, s. 74. Fatih devrinin önemli tarihçilerinden Tursun Bey, "Allah padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmuştur. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, vacib'ül-vücudun, yani Allah'ın zatına mahsus bu gibi sıfatlar onda tezahür eder" der. İNALCIK Halil, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İstanbul 1993, s. 341.
- 3 SHAW Stanford, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, c. I, İstanbul 1982, s. 166; MUMCU Ahmet, Divan-ı Hümayun, Ankara 1986, s. 38.
- 4 ARSAL Sadri Maksudi, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 273 v.d., s. 283 v.d.
- 5 Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig (Çeviren: Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1988, 4336-4360, 4376, 4399,4400-4418, 4419-4438, 4439-4435, 4456-4468, 4469-4474; ARSAL, s. 99-100.

- 6 Kutadgu Bilig, 4400-4418, 4419-4438, 4439-4435, 4456-4468, 4469-4474; ARSAL, s. 100, 114-117.
- 7 İNALCIK Halil, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, London 1988, s. 68.
- 8 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 68.
- 9 İNALCIK, Padişah, s. 76; İNALCIK, Ottoman Empire, s. 68.
- 10 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 69.
- 11 Osmanlı Devleti'nde kuruluş döneminde gaza ve fütüvvet geleneği güçlü olduğu ve askeri görevler ağır bastığı için yönetici sınıfa askeriler denmiştir. ITZKOWITZ Norman, Ottoman Empire and Islamic Tradition, Chicago/London, 1972, s. 40; SHAW, c. I, s. 167; MUMCU, S. 38. Burada önemli olan nokta "askeri" terimini yalnızca ordu mensuplarına karşılık olarak kullanılmadığı, tüm yönetici sınıfı kapsadığıdır.
- 12 UBICINI M. A., Türkiye Mektupları, c. II, (Çev. Kemal Karaağaçlı), Tercüman 1001 Temel Eser, No. 64, XIII. Mektup, s. 450.
- 13 UBICINI, XIII. Mektup, s. 446-447.
- 14 THOMAS L. V., A Study of Naima, New York 1972, s. 78; WRIGHT W. L., Ottoman Statecraft, Princeton 1935, 199.
- 15 THOMAS, s. 78 v.d.; WRIGHT, s. 199 v.d.
- 16 SHAW, c. I, s. 213; ITZKOWITZ, s. 40.



- 17 ITZKOWITZ, s. 40. "Reaya ata binüb kılıç kuşanmak yokdur" BARKAN Ömer Lütfi, "Tımar", Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler I, İstanbul 1980, s. 843-844.
- 18 İNALCIK Halil, "Osmanlılarda Raiyyet Rüşumu", Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, İstanbul 1993, s. 10.
- 19 İNALCIK, Raiyyet Rüşumu, s. 50; İNALCIK Halil, "XV. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Tarihi Kaynakları", Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, İstanbul 1993, s. 189, dipnot 10.
- 20 Devletin en önemli vergi kaynağı reyadır. Reyadan toplanan şer'i ve örfi vergiler devlet hazinesinin temelini teşkil etmektedir. Oysa berat alıp yönetici sınıfa dahil olan kişiler reyanın ödediği pek çok vergiden muaf olmaktadır. Dolayısıyla reaya sınıfından yönetici sınıfa geçişlerin artması devletin önemli bir gelir kaybına uğraması demektir. İNALCIK, Ottoman Empire, s. 69.
- 21 İNALCIK, Osmanlı Hukuku, s. 340; İNALCIK, Padişah, s. 75.
- 22 Silistre Sancağı Kanunnamesi, m. 31, AKGÜNDÜZ Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, III. Kitap, İstanbul 1991, s. 469.
- 23 GIBB Hamilton/BOWEN Harold, Islamic Society and the West, c. I, London 1957, s. 212.
- 24 İNALCIK, Ottoman State, s. 69; BARKAN Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıflarının Hukuki Statüsü", Türkiye'de Toprak Meselesi, Toplu Eserler I, İstanbul 1980, s. 785-786.
- 25 BARKAN, Çiftçi Sınıfları, s.786.
- 26 İNALCIK Halil, Hicri 835 Tarihli Sure-i Defter-i Sancak-i Arvanid, Ankara 1987, s. XVIII v.d.
- 27 HUBERMAN Leo, Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla (Çev. Murat Belge), İstanbul 1991 s. 15.
- 28 "Ve reaya taifesi müteferrika olup göçseler, gerü yerine getürmek kanundur. Amma on yıldan ziyade bir yerde mütetekkin olsa, göçürmek memnurdur". Kanunî'nin Umumi Kanunnamesi, m. 98, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, IV. Kitap, s. 307. "Ve raiyyet neslinden bir kimesne bir şehirde on yıl tavattun etse, ... anun gibi kimesne raiyyet defterine konar olunmayub şehirdiğe ilhak üzere yazılmak kanun-ı cedit olmuştur". II. Bayezid'in Umumi Kanunnamesi, m. 198, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, II. Kitap, s. 69.
- 29 KILIÇBAY Mehmet Ali, Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı, Ankara 1992, s. 241; BISHOP Morris, The Pelican Book of Middle Ages, Harmondsworth 1963, s. 247; TRAVELAN G. M., English Social History, Penguin Books, 1982, s. 20.
- 30 Alman atasözü "Stadluft macht frei" bu dönemlerden kalma bir atasözüdür. BALLARD A., British Borough Charters, 1042-1216, Chambridge 1927, s. 103-104.
- 31 Bkz. Karaman Eyaleti Kanunnamesi m. 45, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 318.
- 32 Bkz. II. Bayezid'in Umumi Kanunnamesi, m. 175, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, II. Kitap, s. 66.
- 33 Bkz. Erzurum Eyaleti Kanunnamesi m. 19, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, V. Kitap, s. 537.
- 34 İngiltere'de lord serf ve ailesini birkaç şilin ya da paundaatabildiği gibi kıta Avrupasındaki uygulamadan farklı olarak serf ailesini parçalayıp ayrı atabilirdi. BISHOP, s. 248.
- 35 "Ve bir raiyyetin elinde çiftliği olsa Bursa müddiyle dört müdd tohum ekmek her yıl borcudur. ...Amma dört müdd tohum tamam ekdikden sonra gayrı sanat işlerse dahi taarruz olunmaya", II. Bayezid'in Umumi Kanunnamesi, m. 188, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, II. Kitap, s. 67; Benzer bir hüküm TUNCER Hediye, Osmanlı İmparatorluğu Arazi Kanunları, Ankara 1963, s. 36.
- 36 CİN Halil/AKYILMAZ Gül, Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni, Konya 1995, s. 301.
- 37 BARKAN Ömer Lütfi, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, İstanbul 1943, s. 7.
- 38 Bkz. Yavuz'un Umumi Kanunnamesi, m. 75, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler III. Kitap, s. 97; 1565 Tarihli Bosna Sancağı Kanunnamesi, m. 56-58, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, VI. Kitap, s. 463.
- 39 BISHOP, s. 254; BLUM Jerome, The End of the Old Order Rural Europe, Princeton 1978, s. 36.
- 40 BISHOP, s. 254.
- 41 BISHOP, s. 254; BLUM, s. 36.
- 42 BISHOP, s. 245-254; TRAVILYAN, s. 26. Bu ödeme bir miktar para, birkaç hindi, yumurta vermek ve belli bir süre lordun toprağında çalışmak şeklinde olurdu.
- 43 Eşkıyalık dışında reaya askeri sınıf üyeleri tarafından da işlenebilen, padişahın hayatına karşı tehlike, padişahı tahkir, devletlere karşı isyana girişmek gibi suçlardan dolayı da siyaseten katl cezasına çarptırılabilirler. MUMCU Ahmet, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 132. Ayrıca arşiv belgelerine göre reayaya hırsızlık ve ender de olsa fuhuş suçundan dolayı da siyaseten katl cezaları verilebilmiştir. ÜÇÖK Coşkun, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", A.Ü.H.F.D., c. IV, sy. 1-4, 1946, s. 58-59; MUMCU, s. 136, dipnot 341.
- 44 ULUÇAY Çağatay, XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955, s. 67; MUMCU, Siyaseten Katl, s. 139.
- 45 ULUÇAY, s. 68 v.d.; MUMCU, Siyaseten Katl, s. 139.
- 46 ULUÇAY, s. 67 v.d.
- 47 BARKAN Ömer Lütfi, "Türkiye'de Servaj Var mıydı?", Belleten, c. XX, sy. 76, Ankara 1956, s. 240.
- 48 BLUM, s. 83-84; HERBERT, S., The Fall of Feodalism in France, New York 1969, s. 10.
- 49 "Ve resm-i arusane cihazlı kızdı almış akçe ve avretten kırk akçe; fakirlerden nisf-ı ganiyye ve mutavassıt'ül halden beyne ve beynedir". Kanunî'nin Umumi Kanunnamesi (I), m. 160, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, IV. Kitap, s. 315; Kanunî'nin Umumi Kanunnamesi (II), m. 125, s. 384.
- 50 "Ve dahi sipahi taifesinin kızı çıksa, resm-i arusanesi subaşılıkta ise subaşı alır. Eğer sancak altında ise sancakbeyi alır. Ve dahi sancak beyinin kızı çıksa, beylerbeyi alır, ve beylerbeyinin kızı çıksa, Hazine-i Amireye alınur", Kanunî'nin Umumi Kanunnamesi (I), m. 162, 163, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, IV. Kitap, s. 315.
- 51 CİN Halil, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Konya 1992, s. 97.
- 52 Atıf Bey, Kanunname-i Arazi Şerhi, İstanbul 1330, s. 29; Halis Eşref, Külliyyat-ı Şerhi Kanun-ı Arazi, İstanbul 1315, s. 46; BARKAN, "Çiftçi Sınıfları", s. 767; İNALCIK Halil, "The Emergence of Big Farms, Çiftlik: State, Landlords and Tenants", Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. 106.
- 53 İnalçık'a göre tımar sistemi belirli bir arazinin tevcihi ve araziye ait bazı hakların verilmesinden ziyade, bazı vergilerin havalesinden ibarettir. Başka bir deyimle havale sisteminin özel bir uygulama şeklidir. İNALCIK Halil, "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplum ve Ekonomi, s. 27.
- 54 İNALCIK, İslam Arazi, s. 27; İNALCIK, Arvanid, s. XX v.d.
- 55 CİN/AKYILMAZ s. 262.
- 56 BARKAN, Tımar, s. 838.



- 57 Demesne toprakları malikane içinde doğrudan doğruya feodal beye ait olan ve serflere angarya usulüne göre işletilen topraklardır. Bu topraklardan elde edilen ürün doğrudan doğruya feodal beye ait olur.
- 58 Tırhala Sancağı Kanunnamesi, m.10, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, II.Kitap s.511; 1545 Pojege Sancağı Kanunu, m.4; AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, 5.Kitap, s.332.
- 59 Filibe Çeltük Yasaknamesi, m.4, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, 2.Kitap, s.404
- 60 BISHOP, s.127; BLUM, s.80; HERBERT, s.25-26
- 61 BLUM, s.80; HERBERT, s.26.
- 62 BLUM, s.51; PREVITE/ORTON, The Shorter Cambridge Medieval History 1, Cambridge 1962, s.425; TRAVILYAN, s.20.
- 63 POOLE A.L., From Domesday Book to Magna Carta 1087-1216, Oxford 1970, s.42
- 64 "Köylüler pronoya sahibi için haftada iki gün çalışalar, kendisine yılda bir hyperpre (altın para) vereler, hep birlikte bir gün ot biçeler ve bir gün bağda çalışalar, bağ yoksa onlar için başka işlerde bir gün çalışalar, verdikleri mahsulü anbara koyalar", İNALCIK Halil, "Adaletnameler", Belgeler, c. II, s. 3-4, 1965, s. 67, Balkanlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İNALCIK Halil, "Stefan Dušan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na XV. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve Menşeleri" Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993. "Ve her hanedan üçer gün ırgadiye dahi alınır imiş", "Ve gerü her haneden iki part otluk dahi alınır imiş", "Ve gerü her haneden ikişer yük odun dahi alınır imiş". Çermik Sancağı Kanunnamesi, m. 3,4,5, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 244, aynı yönde hükümler Ruha (Urfa) Sancağı Kanunnamesi, m. 6-7, s. 276-277. "...ashab-ı tımara çift yazılan kimesnelerden her yılda bir günlük ırgadiye deyü kulluk ve yılda harman resmi deyü birer kile arpa ve birer cenah tavuk ve birer part otlukların alub", Erzurum ve Pasin Sancağı Kanunnamesi, m. 24, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, V. Kitap, s. 538, Aynı yönde hükümler Divriği Sancağı Kanunnamesi, m. 4-5, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, VI. Kitap, s. 249.
- 65 CİN/AKYILMAZ, s. 312.
- 66 Bkz. Rum Eyaleti Sipahi Tekatid Kanunnamesi, m. 7, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 357; 949 tarihli Bağdat Eyaleti Kanunnamesi, m. 43-44, V. Kitap, s. 187; Malatya Sancağı Kanunnamesi, m. 13, VI. Kitap, s. 266; Divriği Sancağı Kanunnamesi, m. 6-7, VI. Kitap, s. 249-250.
- 67 "...emr-i hümayunuma muhalif iş edenleri... eden sancakbeği olursa beğlerbeği olanlar arz edüp subaşı ve sipahi olub sancakbeğliğine tabi olursa, beğlerbeğisi ile sancakbeği arz edeler ki hakkından gelinüb mucib-i ibret ola", Budin Eyaleti Kanunnamesi, m. 22, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, V. Kitap, s. 282; Bağdat Eyaleti Kanunnamesi, m. 44, V. Kitap, s. 187. "...Ve elil-i hüküm olan kadılar men eyleyeler. Men ile memnu olmayanları beğlerbeğine ve Dergah-ı Mualla'ya arz eyleyeler", Karaman Vilayeti Kanunnamesi, m. 53, III. Kitap, s. 320.
- 68 CİN/AKYILMAZ, s. 314-316.
- 69 Silistre Sancağı Kanunnamesi, m. 21, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 468.
- 70 "Bir çift yılda üç hizmet üç akçe vere. Bir orak ve bir döğen ve bir kanlı odun boyunduruk resmi iki akçe vere. Bu yedi kulluktan ötürü akçe alınsa, yiğirmi iki akçe alına", Fatih'in Umumi Kanunnamesi, m. 28-29; AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, I. Kitap, s. 351. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. İNALCIK, Raiyyet Rüşumu.
- 71 Çermik Sancağı Kanunnamesi, m. 6, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 244; Ruha (Urfa) Sancağı Kanunnamesi, m. 6-7, III. Kitap, s. 276-277.
- 72 Budin Eyaleti Kanunnamesi, m. 21-22, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, V. Kitap, s. 281-282.
- 73 Kutadgu Bilig, 5479-5490; İNALCIK, Ottoman Empire, s. 66; İNALCIK, Osmanlı Padişahı, s. 76.
- 74 CİN Halil/AKGÜNDÜZ Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, c. I, İstanbul 1990, s. 207, s. 213.
- 75 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 65.
- 76 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 66.
- 77 İNALCIK, Osmanlı Padişahı, s. 75; İNALCIK, Ottoman Empire, s. 68.
- 78 THOMAS, s. 78; WRIGHT, s. 119; SHAW c. I, s. 166.
- 79 İNALCIK, Adaletnameler, s. 50.
- 80 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 66; İNALCIK, Adaletnameler, s. 50
- 81 İNALCIK, Adaletnameler, s. 50; MUMCU, Divan.
- 82 İNALCIK, Adaletnameler, s. 51, Telhisü'l Beyandan naklen.
- 83 MUMCU Ahmet, Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı, Ankara 1972, s. 9; KARATEPE Şükrü, Osmanlılarda Devlet Yönetimi, Osmanlı Ansiklopedisi, c. I, İstanbul 1994, s. 113. Devlet görevlilerinin kendilerinden aşağı rütbe ve derecedeki kamu görevlilerine karşı da bu suçu işlemeleri mümkündür.
- 84 MUMCU, Zulüm, s. 10.
- 85 Devre çıkmak kamu hizmetlisinin görev merkezini bırakarak soruşturma ve inceleme, keşif gibi amaçlarla memurluk yöreni içinde dolaşmasıdır. Devre yalnız fermanla ya da adli işlerde davacıların isteği üzerine çıkılabildi. Ancak reayadan maddi çıkarlar sağlayabilmek için yönetici ve kadılar bu kurala aldırış etmezler, fazla ve kanunsuz vergi toplarlardı. ULUÇAY, s. 137.
- 86 Bu suç, gönül rızası ile para ve mal vermeyenlere karşı maddi baskı uygulanması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Örnekler için bkz. MUMCU, Zulüm, s. 17-18, dipnot, 55-60.
- 87 Türlü hizmetlerin ya da reayadan bazı kişilerin sahte belge düzenleyerek veya kendilerine memur süsü vererek halktan para ve mal toplamaları. Örnekler için bkz. MUMCU, Zulüm, s. 19, dipnot 62-64.
- 88 Eşkiyalarla işbirliği yapan askeriler hem maddi çıkar sağlamakta, hem halka karşı zor kullanmakta, hem de bazı durumlarda devlete isyan etmektedirler.
- 89 Sahip oldukları kamusal gücü kötüye kullanarak kendilerine maddi çıkar sağlayan yöneticiler irtikap suçu işlemektedirler. Örnekler için bkz. MUMCU, Zulüm, s. 20.
- 90 "Hüdavendigâr Sancağında halka ziyade zulmedildiğinden...ihkak-ı hak olunması hakkında Sancak Beyine ve Kütahya Kadısına hüküm" BBA, MÜD, No. 7, sıra 1829, s. 658; "reayaya zulüm ve teaddi yapan İbrahim Çavuş hakkında teftiş yapıp hak sahiplerine haklarının verilmesine dair Lalaya, Aladağ ve Seydişehir Kadılarına hüküm", BBA, MÜD, no. 3, sıra 1080, T=8 Ş 967, s. 365. Diğer örnekler için bkz. MUMCU, Zulüm, s. 26, dipnot 96.
- 91 "...Kethüda Mustafa Çavuş... zulüm ve teaddi eylediğinden...şikayetçilerin önünde hakları alındıktan sonra mukayyet ve mahpus Südde-i Saadete gönderisin", BBA, MÜD, No. 73, sıra 829, T=20 Z 1003, s. 377, MUMCU, Zulüm, s. 26, dipnot 97'den naklen.
- 92 "...Sermin nahiyesinde mütemekkin Abdülkadir... zulmetmekte olduğu defaatle şikayet olunmakla hapsedip ahvalinin teftiş olunması hakkında Halep Beylerbeyine ve kadısına hüküm", BBA, MÜD, No. 5, sıra 721, T=5 ca 973, s. 281.
- 93 MUMCU, Zulüm, s. 28-29. Örnekler için bkz. Dipnot 109-112.
- 94 MUMCU, Zulüm, s. 29-30, dipnot 113-114.
- 95 MUMCU Ahmet, Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet), Ankara, s. 221 v.d., 237 v.d.
- 96 MUMCU, Siyasetin Katli, s. 53.



- 97 MUMCU, Siyaseten Katl, s. 97, dipnot 163-164.
- 98 "Zeydin, zulüm adet-i müstemirresi olup, sayı bilfesad olduğu şer'an sabit olursa emr-i veliyyülemr ile katli meşru mudur? Elcevab: Meşrudur" MUMCU, Siyaseten Katl, s. 51, dipnot 111.
- 99 ULUÇAY, s. 164; İNALCIK, Osmanlı Padişahı, s. 70; MUMCU, Siyaseten Katl, s. 70.
- 100 "...bu asıl nesneler teklif olunmayub, teaddi etmeyeler. Ve ehl-i hüküm olan kadılar men eyleyeler. Men ile memnu olmayanları beylerbeyine ve Dergah-ı Mualla'ya arz eyleyeler". Karaman Vilayeti Kanunnamesi, m. 53, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler III. Kitap, s. 320 Ayrıca aynı yönde "...kaddısına hüküm... karyesi reayası... sipahilerinin... ziyade zulüm ve teaddi ettiklerini bildirip... mezburu kayd ve bend ile gönderesin" BBA, MÜD, No. 78, sıra 382 T= 7 L/1003, s. 163. MUMCU, Zulüm, s. 27, dipnot 29.
- 101 Budin Eyaleti Kanunnamesi, m. 22, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, V. Kitap, s. 282, Ayrıca Bkz. MUMCU, Zulüm, s. 26, dipnot 89, s. 27, dipnot 95.
- 102 Örneğin Gaziantep, Trabzon, Bursa, Kayseri, Ankara, Isparta kadı sicillerinde mahkemeye yansımış konu ile ilgili çok sayıda örnek bulunmaktadır. OĞUZOĞLU Yusuf, "Tanzimat öncesinde Osmanlı Tebaasının Can-Mal ve İrz Güvenliği Nasıl Sağlanıyordu?", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991, s. 264.
- 103 İNALCIK, Adaletnameler, s. 49; İNALCIK, "Adaletname", TDV İslam Ansiklopedisi, c. I.
- 104 ULUÇAY, s. 163-169.
- 105 İNALCIK, Adaletnameler, s. 51-52; İNALCIK, Adaletname, s.
- 106 İNALCIK, Adaletnameler, s. 86-88; İNALCIK.
- 107 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. CİN/AKYILMAZ, s. 32-35.
- 108 GIBB/BOWEN, c. I, s. 163.
- 109 Ankara Şer'iyye sicillerinde yer alan bir örneğe göre Kayaviran kazası reayası ile sipahisi arasındaki davaya bakmak üzere padişah fermanı ile Karıpa-zar ve Çerkeş kadıları görevlendirilmişlerdir. FAROQHI Suraiya, "Land Transfer Disputes and Askeri Holdings in Ankara (1592-1600)" Memorial Ömer Lütfi Barkan'dan ayrı bası, Paris 1980, s. 92.
- 110 UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984, s. 126.
- 111 UZUNÇARŞILI, s. 126.
- 112 MUMCU, Divan, s. 97.
- 113 MUMCU, Divan, s. 98.
- 114 MUMCU, Zulüm, s. 25.
- 115 MUMCU, Divan, s. 98, dipnot 117; OĞUZOĞLU, s. 265.
- 116 MUMCU, Siyaseten Katl, s. 103; MUMCU, Zulüm, s. 25, dipnot 92.
- 117 MUMCU, Zulüm, s. 25, dipnot 93; OĞUZOĞLU, s. 265.
- 118 MUMCU, Zulüm, s. 25-26, dipnot 93-94-95.
- 119 OĞUZOĞLU, s. 265.
- 120 MUMCU, Divan, s. 105, dipnot 147.
- 121 MATUZ Joseph, Das Kanzleiwesen Süleymans des Prachtigen, Wiesbaden 1974, s. 8; MUMCU Ahmet, "Osmanlı Devleti'nde 1876 Anayasasına de-ğin Temel Hak ve Özgürlükler ile 1876 Anayasasının Temel Yapısı", Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı, Ankara 1976, s. 35.
- 122 İNALCIK Halil, "Centralisation and Recentralisation in Ottoman Administration", Studies in Eighteenth Century Islamic History (Edited by Thomas Naff-Roger Owen), London 1977, s. 27. Ayrıca bkz. Yavuz Sultan Selim Kanunnameleri, Niğbolu Kanunnamesi, m. 3, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, III. Kitap, s. 414; Kanunî'nin Umumi Kanunnamesi, m. 61, IV. Kitap, I. Kısım, s. 373.
- 123 MUMCU, 1876 Anayasası, s. 35.



OSMANLI TABAKALAŞMA SİSTEMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

YRD. DOÇ. DR. SUNA BAŞAK AVCILAR
GAZİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Akademik olduğu kadar entelektüel sebeplerle Osmanlı Devleti ve toplumu üzerine yapılmış araştırma ve incelemeden oluşan dikkate değer bir literatür mevcuttur. Burada söz konusu literatürün Cumhuriyet dönemi Türk Sosyal Bilimcileri ve entelektüellerinin inceleme ve araştırmalarından oluşan kısmı ele alınarak bunların Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin görüşlerinin bir analizi yapılmaktadır.

Akademik olduğu kadar entelektüel ve ideolojik sebeplerle Osmanlı Devleti ve toplumu üzerine yapılmış araştırma ve incelemelerden oluşan dikkate değer bir literatür mevcuttur. Burada söz konusu literatürün, Cumhuriyet dönemi Türk sosyal bilimcileri ve entelektüellerinin inceleme ve araştırmalarından oluşan kısmı ele alınarak bunların Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin görüşlerinin bir analizi yapılmaktadır.

Burada sosyal bilimcilerimizin Osmanlı tabakalaşma sistemini tahlil ederken kullandıkları kavramların neler olduğu, bu kavramların Weber'ci ve Marx'cı analizlerdeki anlam farklılıkları ve sosyal bilimcilerimizin kullandıkları bu kavramların anlam tahlili yapılacaktır. Sosyal bilimcilerimizin Osmanlı toplumunda yer alan tabakaları nasıl tasnif ettikleri, bu tasnifin isabet derecesi ve tasnif hususunda Marx'cı ve Weber'ci yaklaşımların mutabık kalıp kalmadıkları, yine bu bölüm içinde ele alınacaktır. Ayrıca yapılan tasniflerin, sosyal ve siyasi gerçekliği yansıtıp yansıtmadıkları da önemli bir husustur.

I. OSMANLI TABAKALAŞMA SİSTEMİNİ İFADEDE KULLANILAN KAVRAMLAR VE ANALİZİ

Bilimsel araştırmalar; tanımlama, sınıflama ve açıklama olmak üzere üç farklı düzeyde gerçekleştirilirler.

Fakat açıklama ve yorumlama safhasına geçebilmek için tanımlama ve sınıflama aşamalarını tamamlamak şarttır. Osmanlı üzerine yapılan araştırmalar söz konusu olduğunda ise;

...yorumculuk bugün pek yaygın. Osmanlı... sistemi incelenmiş değil, ama bu alanı yorumlayan sosyoloji ve siyaset bilimciden geçilmiyor... (Ortaylı 1990, 27).

Osmanlı toplum yapısını belirli bir teorik yaklaşım çerçevesinde açıklama gayretinde ki sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimciler, tarihçilerin önünde yer almışlardır. Bu durum tanımlama ve tasvirden çok yorumlananın ön planda olmasını sağlamıştır. Tanım ve tasvir tam olmayınca yorumlama da bir kadar eksik kalmaktadır.

Bunun yanı sıra açıklama ve yorumlamada kullanılan teorik çerçeveler içerisindeki kavramların tam tanımlanmamaları ve aynı kavramın farklı yaklaşımlarda farklı anlamlarda kullanılması hem kargaşaya, hem de yorum hatasına sebep olmaktadır.

Tabakalaşma olgusuyla ilgili olarak ikinci bölümde ele aldığımız kast, zümre, sınıf, tabaka kavramlarının, dikkatsizlik veya bilgi eksikliği sonucu zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığını ya da benimsenen yaklaşımlara göre birinin tercih edildiğini (özellikle sınıf ve tabaka kavramlarında) tesbit etmiştik.

Bu tesbiti, Osmanlı toplum yapısını inceleyen eserlerin bir bölümünde de müşahade etmek mümkün. Çünkü toplumsal tabakalaşma literatüründeki bu kullanım, Osmanlı sosyal yapısını inceleyen bu eserlere de olduğu gibi yansımıştır. Sosyal bilimcilerimiz içinde Maxist yaklaşımı ve metodolojiyi benimseyenlerin sınıf kavramını, Osmanlı tabakalaşma sistemi içinde yer alan bölünmeler için kullanmalarının, benimsedikleri teori gereği olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu yaklaşımı be-



nimseyenler, tüm zamanlar ve mekanlarda görülen hiyerarşik sıralanış sadece sınıf kavramıyla ifade etmişlerdir.

Ayrıca ekonomik faktör temelinde üretim araçlarına sahip olma veya olmama durumuna göre sınıfı tayin ederek kavramı, sadece üretim ilişkileri temelinde kullanmışlardır. Osmanlı için benimsedikleri yaklaşım gereği sınıf kavramını kullananların kendi içlerinde tutarlı oldukları ileri sürülebilir.

Bu yaklaşımda olanlardan bazılarının sınıf kavramını ikili bir ayırımla⁴ kullanmayı tercih ettiklerini görüyoruz. “Kendiliğinde toplumsal sınıf” ve “bilinçli toplumsal sınıf” ayrımını yaparlar. “Bilinçli toplumsal sınıf” kendi varlığının farkındadır. “Kendiliğinde toplumsal sınıf” ise kendi bilincine varmamıştır. Sınıf bilincinin gelişmesini engelleyen bazı ilişkiler vardır ve kendiliğinde sınıf bağımsız toplumsal bir güç olarak varlığını ortaya koyamamıştır. Bu ayırımdan yola çıkan sosyal bilimcilerimizden D. Ergun ve N. Berkes, Osmanlı’da ancak bu anlamda bir sınıfın varlığından söz edilebileceğini belirtirler. Yani Osmanlı’nın “kendisinde toplumsal sınıf” söz konusudur.

Benimsedikleri teorik yaklaşım gereği sınıf kavramını kullananların kendi içlerinde tutarlı olduklarını belirttik. Osmanlı tabakalaşma sisteminin çözümlenmesinde diyalektik metodolojiyi benimsemeyen, çözümlemelerinde M. Weber’in yaklaşımını kullananların sınıf kavramını statüyü de kapsayacak biçimde kullandıkları görülmektedir. Fakat teorik yaklaşımlarını açıkça ifade etmeyenlerin sınıfı hangi manada kullandıkları belirsiz kalmaktadır. Zümre kavramı ise oldukça az tercih edilen bir kavram olmuştur. Gerçi zümre kavramı da Osmanlı tabakalaşma sistemi içinde yer alan bölünmeleri ifade edememektedir. Fakat zümre kavramının Osmanlı için belirsiz kullanılan sınıf kavramından çok daha uygun ve yerinde bir kavram olduğunu ifade edebiliriz.

Çünkü, Marksist yaklaşımı benimsemeyenler sınıfı, sadece sanayi toplumları için; zümreyi ise, sanayi öncesi toplumlar için kullanmayı tercih etmektedirler. Bu tercihin, Osmanlı’da kendine özgü bir yapı olduğunu savunan sosyal bilimcilerimizin kavramsal çerçevesine yansıdığını söyleyebilmek mümkün görünmemektedir.

Biz tabakalaşmanın her toplum için geçerli olduğunu; kast, zümre ve sınıf olarak ayırdettiğimiz tabakalaş-

ma tiplerinin özel görünümünü belirttiğimiz. Böyle bir ayırımla yola çıktığımızda kast, zümre ve sınıf kavramlarının Osmanlı toplum tabakalaşmasını ifade edene derecede yeterli oldukları konusu önem taşır.

Bu kavramların Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade edene yeterliliklerini tartışmadan önce bir tehlikeye değinmek istiyoruz. K. Davis ve W. E. Moore tabakalaşma üzerinde çalışanların, somut sistemleri kesin bir tip sayısına ayırma çabalarından bahsederler. Bu sosyologlara göre (1990, 377) yapılan iş basittir; ama bunun için başında değil, öğelerin ve prensiplerin analizinin sonunda yapılması gerekir. Toplumu kast, feodal, ya da açık sınıf gibi sınıflandırmaya çalışmanın tehlikesi şudur; bir ya da iki kriter seçilir, diğerleri ihmal edilir. Sonuçta da karşılaşılan probleme yetersiz bir çözüm önerilir. Bizde ATÜT ve feodal taraftarlarında olduğu gibi. Osmanlı toplum tabakalaşmasını çözümlemeye ilişkin önerilerde bu hususun da göz önünde tutulması şarttır.

Osmanlıların iş bölümünü ve fonksiyonel tabakalaşmayı içeren bir toplum yapısına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu fonksiyonların ve bunları işleyen tabakaların sosyal sınıf statüsüne mi, yoksa zümre statüsüne mi sahip olduklarının belirtilmesi önem taşır. Osmanlı toplumunun tabakalaşma durumu, Batı toplumlarından tamamen farklı özelliklere sahiptir. Sınıf, kast ve zümre sistemleri ile Osmanlı toplum sistemini karşılaştıracak olursak şunları tespit ederiz:

Osmanlı toplumu tabakalaşmasının, bir kast sistemi olduğu söylenemez. Çünkü bu sistemde bir gruptan diğerine geçmek imkansızdır ve yapısında hukuk devleti prensibine yer vermez. Zaten kast sözü hiçbir zaman Osmanlı sistemini isimlendirmede kullanılmamıştır. Çünkü alt tabakalardan üste doğru işleyen belli bir hareketliliği görebilmek her zaman mümkün olmuştur.

M. Heper ve Ş. Mardin, Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade amacıyla değil; fakat bazı gruplaşmalardaki katılığı ifade için kast tabirini kullanmışlardır. Mesela; Ş. Mardin, yöneticiler içinde ulemanın “bazı durumlarda... aşağı yukarı kapalı bir kasta dönüşebildiğini...” (1990, 77) belirtir. M. Heper de bürokratlar için “Patrimonyal Osmanlı Devleti’nin gardiyan-kast bürokrasisi” (1974, 4) ifadesini kullanır.

Sistemin zümre tipi tabakalaşmanın görüldüğü bir feodalite olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Çün-



kü feodalizmde her grubun hakları ve imtiyazları değişmez bir örf hukukunun konusunu oluşturur. Ş. Mar-din'in de belirttiği gibi, ne serf ne de senyörü haklarından veya sosyal statüsünden ayırmaya imkan yoktur (1983, 77-104). Osmanlı'nın önde gelen özelliği ise, merkez-çevre ilişkilerinin tarafların hukukunun açıkça belirlenmediği bir düzen içinde yürütülmesidir (Heper 1980, 7).

Osmanlı merkezîyetçiliği sistemin temel özelliği olarak kabul edilmiştir. Bu, imparatorluğun feodal bir yapıya sahip olduğu konusundaki tezleri çürütmektedir. Sisteme rağmen belli bir oranda var olabilme gücünü içinde barındıran mahalli feodal birikim ise, hiçbir zaman Batı'da görüldüğü şekliyle özerk bir hale dönüşmemiştir.

Sınıf kavramının Osmanlı toplum tabakalaşmasını ifade yetersizliği sınıf kavramının her iki kullanımı Marxist ve Marxist olmayan) için de söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi Marxistle kast-zümre ve tabaka kavramı yerine de sınıf kavramını tercih ederek kavrama tüm zamanlar ve mekanlarda kullanılabilecek bir anlam yüklemişlerdir. Osmanlı toplum yapısına Marxist çerçeve ile yaklaşanlar tabakalaşma olgusunu sürekli olarak sınıf kavramıyla karşılamışlardır. B. Yediyıldız Osmanlı toplumuna ilişkin şu soruları yönelir.

Osmanlı dönemi Türk toplumu bir sınıflar toplumu muydu, yoksa bir nizamlar toplumunun (Socièbè d'ordres) hususiyetlerini mi taşımaktadır? Nizamlar toplumu kavramı çok defa sanayi öncesi toplumlarından bir çoğunu tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu toplumlar, maddî mallar üretimi ile doğrudan hiçbir alakası bulunmayabilen şu veya bu sosyal fonksiyona toplum vicdanınca verilen değerlere, sosyal itibara, liyakate, şerefe dayanmaktadır. Acaba bu hususiyetler Osmanlı dönemi Türk toplumuna uymakta mıdır? (Yediyıldız 1982, 149-150)

Osmanlı toplumunun bugünkü anlamda sınıf sistemine sahip bir toplum olduğu ileri sürülemez. Çünkü sanayi sonrası toplumlarda görülen sınıf sisteminde her sınıfın üyesi hukuken birbiri ile aynı durumda olup sınıflarını değiştirebilmek hakkına sahiptirler ve kısmî olarak örgütlenmişlerdir. Kendi birlikleri ve varlıkları üzerinde belli ölçüde bilinçli olmakla birlikte, bir ölçüde de

bilinçsizdirler. Sınıf kavramı on sekizin, on dokuz ve yirminci yüzyıl batı toplumlarının özelliklerini taşır. Yani gelişmiş sanayi toplumlarına hastır. Sınıflar yasal, dinî ve geleneksel tanımlamayı gerektirmemekte, sınıf toplumu şekli hukuk eşitliği temeline dayanmaktadır. Osmanlı toplumunda bunları müşahade edebilmek mümkün değildir.

Osmanlı'da kendiliğinden serbestçe ortaya çıkan bir toplum düzeni yerine, daha ziyade devletin ağır bastığı bir düzen, bir estate, sınıflandırma düzeni ortaya çıkmaktadır (İnalcık 1993b, 9).

Osmanlı toplumu için kullanılan sınıf kavramı bugünkü anlamıyla bir sosyal sınıf manasında değil, toplum üyelerinin fonksiyonlarına göre aldıkları farklı konumları ifade etmek için kullanılabilir. Ayrıca, Osmanlı toplumu için kullanılan sınıf kavramı devletten bağımsız ve varlıklarını siyasî manada devlete kabul ettirmiş sosyal sınıfları değil, devletin varlığını kabul ettiği fonksiyonel sınıfları ifade etmektedir.

Osmanlı toplumu tabakalaşma sistemini ifade için yeni bir terim yaratma zarureti ortaya çıkmaktadır. Şayet Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade edecek terimin yokluğu nedeniyle sınıf kullanılacaksa yukarıda belirtilenlerin göz önünde bulundurulması ve yapılan çalışmalarda sınıf teriminin hangi anlamda kullanıldığının açıklanması şarttır. Sosyal bilimcilerimizin Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade ederken hangi terimleri kullandıkları, bu terimlerin hangi anlamlarıyla Osmanlı için kullanıldığı, kullanım yaygınlığı ve uygunluğu aşağıda kavram şemasında belirtilmiştir.

Keşfedilen yeni olgular, ilişkiler ve süreçlerin ifade edilebilmesinde terim üretme mecburiyeti vardır. Osmanlı tabakalaşma sistemi yeni yeni keşfedilmektedir. Çok defa insanın düşündüğü sahip olduğu bir kavramı vardır. Fakat bu hususta henüz bir kelimesi yoktur. Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin bizim zihnimizde oluşan kavrama bir elbise giydirmemiz, yani onu karşılayacak bir kelime oluşturmamız gerekmektedir. Bu hususta sosyolog, tarihçi ve dilbilimcilerin işbirliğine ihtiyaç vardır. Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade de mevcut terimler yetersiz kalmaktadır. Bugün Osmanlı tabakalaşma sistemi tüm yönleriyle ele alınmamıştır. Bunun temeldeki en önemli sebebi konuyla ilgili kavramların



KAVRAM ŞEMASI 5

Osmanlı Tabakalaşma Sistemini İfade Kullanılan Temel Terimlerin Kullanım Yaygınlığı ve Uygunluğu

Terimin Farklı Kullanım Anlamları	Kavramın Osmanlı Toplumu için Kullanım Yaygınlığı	Kavramın Osmanlı Toplum Tabakalaşma Sistemini İfade Kullanımının Uygunluğu
Kast Birbirine karşı tümüyle kapalı, nesilden nesile aktarılan, hiyerarşik olarak sıralanmış ve temel dayanacağını dinî yaptırımlardan alan tabakalaşma tipi 2. anlamı; Günlük dilde zaman zaman kapalı grupları ifade için de kullanılmaktadır.	Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade kullanılmamaktadır. Ancak bazı gruplardaki katılığı ifade etmek için kullanılmaktadır.	Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade kullanımı için uygun değildir.
Zümre 1. anlamı; grup ve küme kavramıyla eş anlamlı olarak sosyoloji terminolojisinde yer almaktadır. 2. anlamı; bizi ilgilendiren anlamıyla Ortaçağ Batı toplumlarında görülen tabakalaşma tipidir.	Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade de genellikle "kendine özgü oluş" yaklaşımını benimseyenler kavramı ikinci anlamıyla kullanılmaktadır.	Ortaçağ Batı toplumlarıyla Osmanlı toplum yapısı arasındaki farklar göz önünde bulundurularak Osmanlı tabakalaşma sistemini ifade kullanımı uygun olabilir. Osmanlı toplumu için, kavramın ikinci anlamında kullanılması mümkün değildir. Bu yüzden Marksist yaklaşımın dışında kalanların kavramı hangi anlamda kullandıklarını belirtmeleri şarttır.
Sınıf 1. anlamı; Marxist yaklaşım çerçevesinde tüm zamanlarda ve mekanlarda hiyerarşik sıralanış için kullanımı, a) Kendiliğinden toplumsal sınıf b) Bilinçli toplumsal sınıf 2. anlamı; modern sanayi toplumlarındaki açık toplum tabakalaşmasının ifade amacıyla kullanımı , 3. anlamı; M. Weber'in açıklama çerçevesinde statüyü de kapsayacak biçimde kullanımı. 4. anlamı; meslek birlikleri, kademeler ve grup temelinde terimin kullanılması	Osmanlı toplum yapısını tahlilde ATÜT, doğru despotizmi, feodal açıklamalarını benimseyenler tarafından yandaki ikili ayrım esas alınarak kullanılmıştır. Farklı yaklaşımda olanlar için de en yaygın kullanım sınıftır. Fakat yüklenen anlamlar farklıdır. Marxist teoriyi benimsemeyenler, Osmanlı toplumu için sınıfı Weber'in açıklama çerçevesinde statüyü de kapsayacak biçimde kullanmışlardır. Ancak bazı çalışmalarda sınıfın hangi anlamıyla kullanıldığı belirsiz kalmaktadır	

somut araştırmalara temel teşkil edecek derecede açıklığa kavuşmamıştır. Ayrıca kısmen de olsa, Osmanlı toplumu ile ilgili iktisadî ve toplumsal verilerin yeteri derecede ortaya konmaması da önemli bir sebeptir.

Belirtmek istediğimiz bir husus da şudur: Bizim bu başlık altında neden sadece kast, zümre, sınıf kavramları üzerinde durduğumuz sorulabilir. Doğu despotizmi, keirim devlet, prebendalizm, patrimonializm kavramlarını siyaset sosyolojisi, vergisel üretim tarzı, pre-kapitalist kavramları ise iktisat ve iktisat sosyolojisi alanına giren kavramlar olduğu ve bu konuların bizi asıl mecramızdan uzaklaştıracağı düşüncesiyle biz özellikle tabakalaşma sosyolojisi alanı içinde yer alan kavramları ele almakla yetindik.

II. OSMANLI TOPLUM YAPISINDA YER ALAN TABAKALARIN TASNİFİ

Osmanlı tabakalaşma sistemi, en yaygın ve basit şekliyle askerî denilen yöneticilerle, reaya adı verilen yönetilenler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Osmanlı için bu tasnifin, Osmanlı dönemi yöneticileri, tarihçileri tarafından yapıldığı gibi bu ikili ayrımın Osmanlı'yı Marxist ve Weber'ci bakış açısıyla inceleyen sosyal bilimcilerimiz arasında yaygın olduğunu gördük. Başlangıçta ikili ayrım içinde yer alan grupların sayısı azken bugün daha ince ayrımlara gidildiğini görmekteyiz.

Günümüz sosyal bilimcileri, eserlerinde Osmanlı toplum yapısı tartışmalarının yanı sıra Osmanlı tabakalaşma sisteminin özelliklerine de yer vermişlerdir.



III. AÇIKLAMALARDA KULLANILAN FARKLI İKİ TEORİ

Osmanlı toplum yapısı ve dolayısıyla da tabakalaşma sistemine ait değerlendirmelerde K. Marx ve M. Weber'in teorileri iki ayrı üç noktanın oluşmasına sebep vermiştir.

Marx ve Weber'in sınıf teriminin içerikleri birbirinden farklıdır. Bu bölümün başında bu kavramların sosyal bilimcilerimiz tarafından Osmanlı toplum yapısı için ne sıklıkta kullanıldığını ve kullanım uygunluğunu kavram şemasında belirttik. Marx ve Weber, tabakalaşma sosyolojisindeki farklara ilişkin, kısa bir açıklamadan sonra, bu teorileri etkisiyle Osmanlı toplum yapısı ve tabakalaşma sistemini açıklamalarda kullanılan iki uç noktayı vereceğiz. Weber ve Marx'ın tabakalaşma konusunda önemli ayrılıkları vardır. Bu ayrılıkları verdikten sonra Marx ve Weber'in Osmanlı toplum yapısı ile ilgili değerlendirmelerdeki etkilerini göstereceğiz.

Weber konumuzla ilgili olarak şu iki önemli hususta Marx'dan ayrıldığı iddiasındadır. Öncelikle Weber siyaset, yasak ve dinî inançlar ve kurumlar üst yapısının doğrudan ve basitçe ekonomik temelden anlaşılabilirliğini kabul etmez. Bu sebeple Weber, toplumsal sistem-ekonomi, hükümet şekli, yasa, din gibi-bağımsız faktörlerin karmaşık bir birliği olarak ele alır. Bunlar genel, yasa benzeri açıklamalarla çarçabuk kavranamayacak kadar komplike bir etkileşim içindedirler (Turner 1984, 73).

İkinci ve konumuz açısından daha önemli olanı ise Weber'in toplumsal tabakalaşmanın açıklanmasında ekonomik faktör vurgusunun oldukça sınırlı kalışıdır. Marx, toplumsal sınıfların üretim ilişkilerince belirlendiğini söylerken, Weber sınıfları toplumsal bölüşümle (pazarla), ilişkileri çerçevesinde belirler. Weber'e göre sınıflar becerilerin ücret karşılığında satılabildiği bir pazarla ilişki içinde ve aynı konuma sahip bireyler tarafından oluşturulur. Ayrıca Weber'e göre şeref ve güç tabakalaşmasının ekonomik şartlara indirgenemeyen en önemli özellikleridir. Statü grupları ortak bir kültür ve benzer toplumsal çıkarlarla birbirine bağlanmış sosyal topluluklardır. Aynı şekilde gücün toplumsal bölüşümündeki farklılıklar siyasî partileri oluşturur (Turner 1984, 73).

Osmanlı'nın tabakalaşma sistemini açıklamada Marksist ekonomik sınıf kavramı üzerine temellenen bir çözümleme yetersiz kalmaktadır. B.S. Turner (1984, 68)'e göre, Ortadoğu'nun tabakalaşma sisteminde Marksist çözümleme, bölgede genellikle başka güç biçimleri daha önemli olduğu için bazı bilim adamlarınca reddedilmektedir. Bu sebeple de Weber'ci statü ve güç kategorileri yoluyla genişletilmiş açıklamalar önem kazanmaktadır. Avrupa, toplumları uygun bir biçimde, esas birimleri toplumsal sınıflar olan bir toplumsal tabakalaşma sistemiyle kavramlaştırılabilir. Ancak; İslam toplumunun yapısı çok sayıda ve yarı bağımsız birimler çerçevesinde tasvir edilebilir. Üstelik toplumsal sınıf kavramının Marksist yorumu, çözümlemelerde yararlanılmayacak kadar kaba ve ideolojik kalmaktadır. İslam toplumlarında çok boyutlu ve çoğulcu bir tabakalaşma görüşü kullanılmaktadır. Bu görüş Weber'e aittir. Oryantalistler Orta doğu toplumsal oluşumlarının çözümlemesinde Marksist teorinin büyük bir bölümünü reddetmişlerdir. Bu teoride geliştirilen sınıf üretim tarzı ve feodalizm kavramlarının Avrupa dışındaki toplumsal oluşumların çözümlemesinde uygunluğu sorgulanmıştır.

Son olarak, Marx ve Weber'in determinizme ilişkin görüşlerini vermek istiyoruz. Weber'ci sosyolojik değişik kurumların (siyaset, din, hukuk, ekonomi), birbirleriyle karşılıklı etkileşimlerinde nedensel belirlenemezlik ilkesine eğilim gösterir. Halbuki geleneksel Marx'cı sosyoloji maddî nedenselliği kabul eder. Ya ekonomik temel üst yapıda gerçekleşen olayların nedenidir, ya da sınıflar arasındaki mücadele nedendir (Turner 1984, 133).

K. Marx'ın Türk sosyolojisine olan etkisi hem tabakalaşma sosyolojisi, hem de Osmanlı toplum yapısı ile ilgili değerlendirmelerde ön plana çıkmaktadır.

Bugün sosyal bilimler alanında uğraş veren bilim adamlarımızın Marx'ın teorisine ister katılsınlar, ister kısmen katılsınlar; isterse katılmasınlar onun ve takipçilerinin oluşturduğu terminolojiyi kullandıklarını görüyoruz. Bu terminoloji, teoriye katılmayanlar için bir eleştiri malzemesi oluşturmaktadır. Bugün gerek tabakalaşma sosyolojisi, gerekse Osmanlı toplum tabakalaşması açıklamalarında kullanılan bu terminoloji, üretim tarzı, sınıf, toplumların aşamaları, ATÜT, doğu despotizmi, protefeodal vb. gibi kavramlar ekseninde dönmektedir.



Marxist teoriyi benimseyenleri kendi içlerinde bir gruplamaya tabi tutulabilir.

İlk olarak feodal toplum modelini Osmanlı'yı açıklamada kullananlar, Marx'ın beşli toplum aşamalarından etkilenmiştir ve Marxist metodolojiyi benimsediklerini açıkça belirtmişlerdir.

İkinci grupta yer alanlar Marxist teoriden kaynaklanan, ama batıyla farklı bir evrim çizgisi öneren ATÜT açıklamasına itibar etmişlerdir. ATÜT, doğu toplumlarının kendi imkanlarıyla değişemeyecekleri, bu toplumların tarihsizliği, batıya ya belirleyici rol verilmesi fikirlerini de çağrıştırdığı için gerek sağda yer alan sosyal bilimciler, gerekse solda yer alanlar tarafından eleştirilmiştir.

Marx'cı açıklamalar içine sokabileceğimiz N. Berkes'in doğu despotizmi, T. Timur'un protofeodal şeklindeki açıklamaları da Marxist teorinin izlerini taşımaktadır.

Son olarak merkez çevre ilişkisi ile oluşturulan yarı feodal niteliğinde M. Heper'de olduğu gibi Weber'ci kavramların yanı sıra Marx'ın terminolojisinin de kullanıldığını ve uzlaşmacı bir tutuma gelindiği görülmektedir.

M. Weber'in Türk sosyolojisine etkisi, Osmanlı toplum yapısı ile ilgili değerlendirmelerde ön plana çıkmaktadır. M. Weber'in tabakalaşmaya ilişkin ileri sürdüğü görüşler bugün K. Marx kadar, hatta ondan sonra güçlü bir şekilde aktüalitesini korumaktadır. Marx'ın sınıf teorisinin aksine Weber'in sınıfa getirmiş olduğu yeni tanım ve sınıfın belirlenmesinde statünün öneminin vurgulanışı, teorisinin güçlü yanını oluşturmaktadır. Marx'ın sosyal olayları sadece iktisadî faktöre dayanarak açıklaması teorisinin zayıflığı olarak görülmektedir.

Osmanlı toplum yapısına ilişkin çalışmaları incelediğimizde başka Ş. Mardin olmak üzere özellikle S. Ülgener, S. Akşin, A. Kurtkan, O. Türdoğan, N. Vergin gibi sosyolog, iktisatçı ve tarihçilerimizin açıklamalarında M. Weber'in etkilerini görmek mümkündür.

Özellikle Ş. Mardin'in çalışmalarında Weber'in metodolojisini benimsediğini çalışmalarında kendisi bildirir. Ş. Mardin'den de önce Weber'in Türkiye'deki en önemli temsilcisi S. Ülgener'dir. A. G. Sayar, sosyal bi-

limcilerimizin Osmanlı'yı başka bir cihetten anlama çabalarında M. Weber'in katkısını önemle vurgular.⁵

S. Ülgener⁶ "İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası", "Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler", "Tarihte Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti" gibi eserleri ile Sosyoloji literatürümüzde önde gelen bir Weber temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Marx'ın iktisadî faktöre ağırlık vermesine karşın, Weber dinin toplum yapısına etkilerini tesbit etmiş ve bu anlamda S. Ülgener de zihniyet dünyamızın kültür kodlarını ortaya çıkartarak, bu kültür kodlarının Osmanlı Toplum yapısında farklı dönemlerde nasıl şekil değiştirdiğini ve toplumun farklı katlarına nasıl yansıdığını göstermiştir.

Tarihçilerimizden Sina Akşin ise kendisiyle yapılan bir mülakatta⁷ Osmanlı toplumunun gerçek anlamda bir statü toplumu olduğunu, Osmanlı toplumu için ileri sürdüğü tabakalaşma modelindeki sınıf kavramını statü kavramı ile bir tuttuğunu açıklar. Bu açıklama onu Weber'e yaklaştırır. Sınıf kavramını bölümün başında tesbit ettiğimiz üçüncü anlamıyla kullandığını gösterir. Daha önce ATÜT ve feodal kapsayacak biçimde kullandığı ve kullanılmasını önerdiği "Köylü üretim Tarzı"⁸ kavramına ise bu mülakatta yer vermez.

T. Timur, tarihçilerimizdeki Weber etkisini O. L. Barkan'a kadar götürür. O (1989, 19)'na göre Türk tarihçileri, Osmanlı hukukunu Şer'î ve örfî hukuk ayrımı içinde incelerken yer yer Weber'in görüşüne varan yaklaşımlar kullanmışlardır.

N. Vergin ise Osmanlı toplum yapısını açıklamada Marx'cı yaklaşımlardan çok Weber'ci yaklaşımın başarılı olduğunu belirtir. O (1992, 42-43)'na göre bu başarının sebebi şudur: Türklerin siyasî kültürleri incelendiği takdirde siyasî kültürü belirleyen temel ögenin muktedir olmak ve nüfuz sahibi olmak hırsı ve tutkusu olduğu görülür. Zengin olmak ise ikinci plandadır. Türkler, Avrupalıların metropolü ihyaya yönelik, artı değeri temellüğe dayalı sömürü düzenine yukarıda açıklanan sebepten dolayı pek itibar etmemişlerdir. Çünkü paradigma farklıdır. Siyasî hakimiyet, Türk Osmanlı siyasî kültüründe en üst değere sahipti. İşte bu sebepten dolayı Türk toplumunu değerlendirmede ve anlamlandırmada iktisadî faktöre dayanan Marx'cı açıklamalardan çok, iktidar, prestij, statü ve hakimiyet gibi kavramları dikkate alan Weber'ci yaklaşımlar çok daha başarılı olmuştur.



Sosyologlarımızdan ilk akla gelen ve Osmanlı'yla ilgili analizleriyle bilinen Ş.Mardin, O.Türkdoğan ve A. Kurtkan'ın prestij, statü ve hakimiyet kavramlarına yer veren açıklamaları, Weber'in etkisidir. N. Vergin'in de belirttiği gibi bu analizler Marx'cı analizlerden daha doyurucudur. Üstelik Osmanlı'ya daha derinlemesine nüfuz etmemizi sağlamaktadır. Mesela, O. Türkdoğan Osmanlı toplumunu analizde yukarıda bahsettiğimiz kavramları sıkça kullanır.

Osmanlı toplumunda bir ferdin başarısı ekonomik olmaktan çok sosyal ve siyasî hedeflere bağlıdır. Mevki, itibar ve saygınlık toplumda birer ekonomik tabana oturmaktan ziyade, sosyal ve siyasî yuvaların kaynağını teşkil eder (1981a, 377).

Aynı şekilde A. Kurtkan'ın da Osmanlı toplumunu açıklamada bu kavramlara başvurduğunu görüyoruz.

Statü tabakalaşmasını tayin eden faktör, servet olmayıp siyasî hakimiyetti. Başka bir deyişle fertlerin servetleri ve zenginlikleri siyasî ve idarî hiyerarşideki mevkilerine göre beliriyordu. Bu hiyerarşinin en yukarı kademelerinde bulunanlar aynı zamanda en fazla servet sahibi bulunan kimselerdir... (1984, 147).

Weber'in geliştirdiği prebendalizm ve patrimonyalizm kavramlarının sosyal bilimcilerimiz arasında kullanılıyor olması da, Osmanlı açıklamalarında Weber'in etkisinin açık bir delilidir. Bryan S. Turner, Ç. Keyder'in çalışmalarında "...Weber'in prebendalizmine ekleme..." (1984, 82) yaptığını belirtirken, özellikle M. Heper, S. Mardin patrimonyalizm kavramı üzerinde durmuşlardır.

Weber⁹ ve Marx'ın kavramsal çerçeveleri karşılaştırıldığı takdirde, şu sonuca varabiliriz. Weber çok daha zengin kavramsal ayrımlar kullanarak, toplum tabakalaşmasını tüm yönleriyle (ekonomik, siyasî ve toplumsal eşitsizlikler düzeyinde) kucaklayan çok daha esnek, ustalık ve çok faktörlü bir çözümleme sunmuştur. N. Vergin'in belirttiği hususa ek olarak teorisinin bu özellikleri de, Osmanlı araştırmalarında Weber'ci yaklaşımları çok daha başarılı kılmıştır.

Osmanlı toplum yapısının ele alınışında benimsenen teorik yaklaşımın dışında, geliştirilen iki farklı tutum vardır.

Bu tutumlardan ilkinde, Osmanlı tarihi karşısında sosyal bilimcilerimizden bir kısmı, Osmanlı'yı ve Osmanlı'nın ürettiği her değeri inkar etmek yoluna giderek, Osmanlı'yı kendi orijinalitesini hiçbir zaman yakalayamamış bir toplum olarak nitelemişlerdir (Alkan 1990, 8). İkinci tutum ise ideal bir İslam toplum sistemi ve Osmanlıların benzersizliği olarak ileri sürülen bu sistemin model alınarak bundan sonra meydana gelen tüm kaymaların sapma kabul edilmesidir (Kılıçbay 1990, 51).

Marksist yaklaşımı benimseyenlerin Osmanlı'yı ele alırken genellikle ilk tutumu, bu yaklaşımın karşısında yer alan aydınların ise genellikle ikinci tutumu benimzediklerini söyleyebiliriz. Öyleki; E. Göka "...sağ sol ayrımına karşılık gelecek şekilde Marx ve Weber kutuplaşması oluşturulmasın..." (1993, 6)'dan kaygıyla söz eder. Fakat belli bir dönem Marx ve Weber'in teorilerinin bu ayrımlara denk gelecek şekilde kullanıldığı ve bunun yeni yeni aşıldığı da bir gerçektir.

IV. TABAKA TASNİFLERİ VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Osmanlı tabakalaşmasının, Osmanlı dönemi tarihçileri tarafından erkan-ı erbaa formülüyle ortaya konulduğu, daha sonra bu formüldeki dörtlü gruplandırmanın ikili bir ayrımla günümüz sosyal bilimcileri tarafından yöneten yönetilen veya özgün adıyla askerî reaya ayrımıyla isimlendirildiğini görüyoruz. Bu kullanılan basit ve en yaygın olan tasniftir. Şimdi bu tasnife birkaç örnek vermek istiyoruz.

Osmanlı dönemi düşünürlerinin eserlerinde görülen ve dörtlü ayrıma denk düşen ilk tasnifi Z.F. Fındıkoğlu'nda buluyoruz.

Osmanlı toplumu bir ihram (piramit) modeli görünümündedir. Başta Osmanoğlu Sülalesi ve saray, altında Osmanlı yazarlarının "Erbabı Seyf" dediği "tarik"ler, bu zümre yanında keza Osmanlı müelliflerinin "zümre-i ülema ve Erbabı kalem" dediği "kalemîye ve ilmîye" tarikleri, bunların altında esnaf zümrelerini teşkil eden "hurfet" sahibi "hurfet-zanaatkar"ları, nihayet en alt tabakada "reaya-raiyet" denilen halk kütlesi bulunmaktadır. İmparatorluk rejiminin bu son unsuru da müslüman reaya, hırıs-tiyan reaya (zımnî) diye ikiye ayrılır (1940, 640).



Mesela H.İnalcık askerî ve reaya ayırımına dayalı bir tabakalaşma düzeninden bahseder. O (1990, 31)'na göre bu ikili ayrımın dışında reaya vergi mükellefiyetlerine göre her biri farklı statüde olmak üzere, sırasıyla müslim-gayrimüslim, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe sınıflarına ayrılıyordu. Askerleri ise kullar ve ulema oluşturmaktaydı. Ayrıca kamu hizmetlerini yerine getirme karşılığında, belirli bir nispette vergi muafiyeti tanınan kişiler, sıradan teb'â ile her türlü vergiden muaf olan askeriler arasında bir orta sınıfı oluşturunuyordu. XVIII. yüzyılda ise ayanlar güçlü bir sınıf haline gelmişlerdir.

M. Heper de "ikili bir toplumsal örüntü" (1974, 91) başlığı altında diğer sosyal bilimcilerimizin kullandığı bu ikili tasnife sadık kalarak çalışmasını yapar. Gerçek M. Heper (1980, 3-33), gerekse Ş. Mardin (1990, 30-46) ayrı ayrı yazdıkları makalelerinde yöneten yönetilen ikileşmesini merkez-kenar çatışması olarak nitelendirirler. Mardin merkez-kenar çatışması deyimini coğrafi veya ekolojik anlamdan çok, kültürel anlamda kullanmıştır. Çünkü; Heper'e göre kenar'ın türdeşlikten uzaklığına rağmen, merkez önemli ölçüde türdeşti. Göçebe veya yerleşik şehirli veya köylü olsun halkın büyük bir kısmı bakımında kültürel ayrılık vardı.

Kemal Karpat'ın Osmanlı toplumunu erkân-ı erbaa'ya uygun bir şekilde tasnif ettiğini görmekteyiz. Osmanlı düşünürlerinde de gördüğümüz bu dört tabaka, tüccar ve el sanatları ile uğraşanlar, ziraat üretim ve hayvancılıkla uğraşanlar, kalem efendileri (sivil ve dinî bürokrasi), kılıç efendileri (askerî bürokrasi)'dir (Karpat 1969, 32).

Ö. L. Barkan (1980e, 726)'a göre de Osmanlı toplum nizamı zaruri olarak iki esaslı tabakadan ibaret bir devlet telakkisine dayanmaktadır. İlki harp, emir ve idare eden askerî tabaka, ikincisi askeriden gayri olan reaya'dır.

Ş. Mardin ise Osmanlı toplum tabakalaşmasında başvurulan ikili tasnifi haklı olarak ihtiyatla karşılar. O (1990, 75)'na göre Osmanlı sisteminde ideal anlamda sadece iki toplumsal zümreden söz edilebilir. İlki yöneticiler ile hizmetindeki yürütme görevlileri, diğeri ise yönetilenlerdir. Ancak bu ikili tasnif ideal tip olarak değerlendirilebilir. Tabakalaşmanın nesnel boyutlarına inildiğinde, kuralın yanısıra, kural dışı olanlar su yüzüne çıkar.

Ş. Mardin Osmanlı toplumunu anlamada statü düzeni nitelemesine getirir. M. Weber'in cümleleriyle anlatılır. Bunu bir önceki bölümde vermiştik. Burada bizi asıl ilgilendiren S. Mardin'in ikili tasnifin dışında, Osmanlı toplum tabakalaşmasının anlaşılabilmesi için daha ayrıntılı bir tasnif sunuşudur.

Bu tasnife göre yöneten ve yönetilenler, bünyelerinde farklılaşma potansiyellerine sahip alt tabakaları barındırmaktadırlar. Fakat bu alt tabakalar hiçbir zaman yeni bir sosyal sınıf hüviyeti kazanamamışlardır.

Osmanlı tabakalaşma sistemi için, Osmanlı düşünürlerinin erkân-ı erbaa formülüyle ifade ettikleri, günümüz sosyal bilimcilerinin ise yönetenler ve yönetilenler şeklinde yaptıkları ikili tasnifin sosyolojik ve tarihi gerçekliği anlamak bakımından yerinde olup olmadığı öncelikle sorgulanması gereken bir konudur.

Toplumların tümüne bakıldığında yöneten ve yönetilenler ayrımını yapmak ve Osmanlı toplum yapısı içinde bu tür bir tasnife girmek mümkündür. Böyle bir tasnif aynı zamanda tabakalaşmanın siyasî boyutunu içermektedir. Osmanlı toplumu için yöneten, yönetilen ayrımı sosyolojik ve tarihî temelleri bulunan ve incelediğimiz olguyu muhtemelen en iyi açıklayabilecek bir tasnif olarak kabul edilebilir.

Gerçekte sosyo ekonomik süreç içinde ele alındığında Osmanlı toplumu çok daha karmaşık bir yapı arzettekte (Tımur 1979, 177) olup, bu ikili tasnif ancak ideal tip olarak değerlendirilebilir. Tabakalaşmanın nesnel boyutlarına inildiğinde kuralın yanı sıra kural dışı olanlar su yüzüne çıkacaktır (Mardin 1990, 75). Bu tasnifte yer alan yöneten ve yönetilenler ilk bakışta toplumu yapılandıran anlamlı bütünler gibi görünse bile sosyo-kültürel realitedeki görünüşleri farklıdır ve kendi içlerinde farklı bir çok bütünü barındırmaktadırlar.

Bu ikili tasnif yapılan yeni çalışmalarla detaylandırılmıştır. Farklı dönemlerde bu tasnifin muhtevası değişmiş ve çeşitlenmiştir. Mesela onaltıncı yüzyıl ile ondokuzuncu yüzyıllardaki¹⁰ yöneten ve yönetilenlerin muhtevasını bir saymak mümkün değildir.

Bu ikili tasnifin ideal tip olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştik. Çünkü bu tasnif kişilerin veya grupların hayat tarzlarını, gelirlerini, tahsil seviyelerini, statülerini dikkate alarak yapılmamıştır. Her biri kendi içinde hayat tarzları, gelirleri, statüleri birbirinden farklı grupları barındırmaktadır.



Mesela padişah ve ailesi, padişah beratıyla kendilerine dirlik verilen kişiler (önceleri daha ziyade Türk beylerinden oluşan Tımarlı sipahiler) ve yine padişah beratıyla ücretli devlet görevine atananlar (devşirme kökenli kul yöneticiler, yeniçeriler), adları, unvanları, görevleri ne olursa olsun yönetenler içinde anılıyordu. Yönetilenler içinde ise köylerde yaşayan çiftçiler ile şehirlerde yaşayan esnaf, sanatkar ve tüccarlar arasında yukarıda belirtilen hususlar konusunda birçok ayrım bulunmaktadır. Bu ikili tasnif hukukî statüleri itibariyle de olduğu gibi hayat tarzı ve diğer faktörler yönünden birbirinden farklılaşmış grupları ihtiva eder.

Bu tasnifte tüccarların dışında eşraf, ayan, ahiler ve aşiretler gibi diğer gruplaşmalardan ikincil gruplar ya da ara unsurlar olarak söz edilmiştir. Mesela, E. Kongar ayanlardan ara sınıflar olarak söz eder. Ayanları, orta sınıf yerine ara sınıf olarak isimlendirmesinin sebebi olarak ayanların batıda ortaya çıkan kapitalist sınıftan ayrı bir yapıda olmalarını (1985, 66) gösterir.

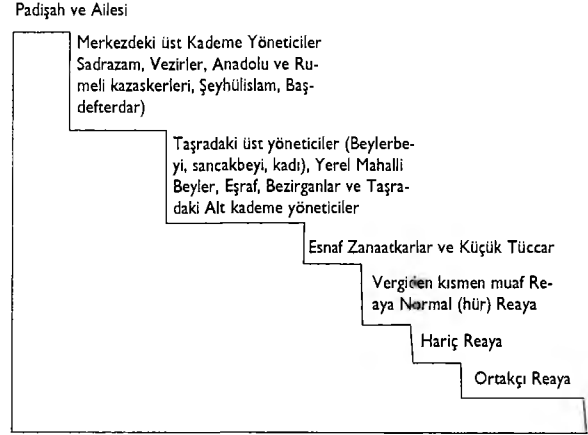
Klasik dönemde Osmanlı tabakalaşma sisteminde başta padişah ve ailesi olmak üzere merkezde yer alan üst kademeli kul yöneticilerin ve ulemanın üst tabakayı oluşturduklarını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar gelirleri ve hayat tarzları itibariyle ortak paydaya sahiptirler. Taşrada yer alan alt kademe bürokratlar, ordu ileri gelenleri, sipahiler, yerel mahalli beyler, eşraf ayan merkezi otoriteden sonra gelmektedir. Bu dönemde esnaf ve bezirganların ekonomik durumları dönemin şartları nedeniyle iyidir.

Köylü ise alt tabakayı oluşturmaktadır. "Esnaf bu hiyerarşide köylüden daha üst düzeydedir. En alt sırada köylü de yer almaktaydı" (Mardin 1990, 78). Köylü de kendi içlerinde bir ayrıma tabi tutulacak olursa en elverişsiz durumda olanların ortakçı kullar oldukları görülür. Şimdi bu sıralanışı bir şekil ile gösterelim. Şeklin hazırlanışında bölümde geçen sosyal bilimcilerin ilgili çalışmalarından faydalanılmıştır.

Ancak sosyo-ekonomik kademeleşmeye ilişkin çizilen bu şekil çok sathîdir. Tabakalarla ilgili istatistikî verilerin tesbiti (her bir tabakanın veya grubun genel nüfusa oranları, eğitimleri, gelir seviyeleri) şeklin detaylanmasına sebebiyet verecektir. Ayrıca bunların her biri kendi içlerinde de, farklı ölçütler temel alınarak (gelir,

servet, saygınlık, siyasî güç gibi) sıralamaya tabi tutulabilir.

Şekil 1: Osmanlı Klasik Dönemi Sosyo-Ekonomik Kademeleşmesi



Osmanlı'daki tabaka ayrımları bugünkü anlamıyla sınıfsal bölünmelere değil daha ziyade fonksiyonel kültürel ve siyasî ayrımlara dayanmaktadır. Özellikle yöneten ve yönetilenler arasındaki hayat tarzları (giyiniş biçimleri, süslenmeleri, davranış ve konuşma biçimleri, konut tipi, eğitim vb. gibi) tabakaların kendilerine özgü kültürlerini oluşturmaktadır.

Sosyal bilimcilerimizin Osmanlı toplum tabakalarıyla ilgili olarak yaptıkları tasnifler arasında çok önemli farklar görebilmek mümkün değildir. H. İnalcık, M. Akdağ, Ö. L. Barkan, Ş. Mardin gibi birçok sosyal bilimcimizin tasnifi aynı temel üzerine oturmaktadır. Bu gün Osmanlı imparatorluğu sosyal hayatını, çeşitli yönleriyle aydınlatan کافی derecede araştırmaya sahip olunmadığından sıklıkla söz edilmektedir. Bu sebeple Osmanlı toplum tabakalaşması ve yapılan tasnifler hakkında son sözü söyleyebilmek için henüz erkendir.

V. SİYASÎ SİSTEMİN SOSYO-EKONOMİK SİSTEME ETKİNLİĞİ

Sosyal bilimcilerimizden Ş. Mardin, M. Heper, O. Türkoğan, H. İnalcık, A. Kurtkan, N. Vergin Osmanlı'da siyasî sistemin sosyo-ekonomik sisteme etkin olduğu konusunda aynı fikirdedirler.

M. Heper, Osmanlı'da karar tiplerini ele alırken aynı bir tip olarak tabakalaştırmaya ilişkin kararları ele alır.



O (1974, 25)'na göre Osmanlı'da tabakalaştırmaya ilişkin kararlar, ya sosyo ekonomik, ya normatif, ya da kültürel alanları ile ilgili olarak kaynak sağlamaya ilişkindirler. Tabakalaştırmaya ilişkin kararlar ikiye ayrılmıştır. İlki nesnel tabakalaşma kararlarıdır. Bir toplumda sosyo-ekonomik yapıdan bazen nesnel durum diye de söz edilmektedir. Bu sebeple sosyo-ekonomik alana ilişkin tabakalaştırma kararlarına nesnel tabakalaştırma kararları denebilir. Mesela, patrimonial bürokrasiyi beslemek için artık zirai ürüne devletin el koyması nesnel bir tabakalaştırma kararıdır. İkincisi, neotik tabakalaştırma kararlarıdır. Normatif alana ilişkindir. Neotik terimi, noein (sezmek, anlamak) ve nous (akıl) kelimesinde gelmektedir. Neotik tabakalaştırma kararları, bilerek ya da bilmeyecek, dolaylı ve dolaysız sosyalizasyon (toplum üyesi olma) sürecini içerir. Osmanlı'da neotik tabakalaştırma kararı, toplum üyelerine emredici dinî norm sistemine dayalı bir siyasî sistemin üyesi olmayı öğretir. Genel olarak neotik tabakalaştırma kararı sivil, askerî ve dinî bürokrasi üyelerini padişaha sadık kılmaya, nesnel tabakalaşma kararı da yürütme-yönetme kurumu için yönetilenlerden kaynak temin etmeye yönelmiştir.

M. Heper'de açıkladığımız siyasî sistemin sosyo-ekonomik sisteme etkin olduğu görüşü M. Akdağ, Ş. Mardin ve H. İnalcık'ta da vardır. M. Akdağ toplumda yer alan sınıfların devleti belirlemediğini söyler. Tam tersine, devlet toprak üzerindeki mülkiyet ile toplumun tabakalaşma sistemini etkilemiştir (1971, 89-91). Ş. Mardin, Osmanlı'da ülkenin önde gelenlerinin tüccarlar değil, siyasî iktidarı elinde tutanlar olduğunu belirtir. Çünkü vergi alınan tüccarlar olup, resmî görevlilerin servetleri en zengin tüccardan aşağı kalmamaktaydı. Devletin ekonomi üzerine kurduğu denetim de siyasanın önceliğini gösteren bir başka örnektir (1990, 34-35). Avrupa'da sosyal tabakalar, mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtım süreçleriyle ilgili olarak doğduğu halde, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tabakalaşma, tamamen siyasî bir kritere dayanmakta idi (Özbudun 1975, 23). Kısaca Osmanlı toplum düzeninde tabakalaşma ekonomik unsurlara göre değil, siyasî unsurlara göre belirlenir (Mardin 1992a).

H. İnalcık da Osmanlı'da kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal düzen yerine devletin ağır bastığı bir dü-

zenden (1993b, 9) söz eder. Gerek M. Akdağ ve M. Heper, gerekse H. İnalcık ve Ş. Mardin'deki bu tesbitler bizi bir noktaya getirir. Erkan-ı erbaa formülü veya bugünkü sosyal bilimcilerimizin ifadesiyle "siyasî belirleyiciliğin toplumsala üstünlüğü" tek başına toplumu şekillendirme gücüne sahip midir? O dönemin toplumsal şartları göz önünde bulundurularak devletin ağırlığı düşünülürse tek belirleyici olmasa bile siyasî sistemin sosyo-ekonomik sisteme ve dolayısıyla da tabakalaşmaya etki oranının yüksek olduğu söylenebilir. Zaten geleneksel toplumlarda tabaka ayrımlarının geniş ölçüde politik hiyerarşi ile karşılandıklarını görmekteyiz.

Osmanlı'da, devletin, toplumun gidişine göre biçimlenmesinden ziyade, toplumun devlet eliyle yoğrulduğu ve tabakalaşmanın da geniş çapta devlet tarafından biçimlendirildiği söylenebilir. Çünkü çıkarılan kanunnamelerle tabakaların sınırları çizilmiştir.

VI. SONUÇ

Türk sosyal bilimlerinde, Osmanlı'ya ilginin sadece üniversite çevresi ile sınırlı kalmadığı görülmektedir. Entellektüel ve ideolojik sebeplerle üniversite çevresi dışında da konuya ilgi duyanlar ve konuyla ilgili çalışma yapanlar olmuştur. Gerek üniversite çevresi içinde, gerekse dışında yer alanların Osmanlı'yı incelemelerinde, iki uç nokta vardır. Marksist gelenek içinde yer alanlarla almayanların yaklaşımı bu iki uç noktayı oluşturmaktadır. Bu iki uç noktada yer alanların Osmanlı tabakalaşma sistemini incelerken kullandıkları terimler birbirinden farklılaşmaktadır. Kimileri tabaka, kimileri sınıf, kimileri ise zümre terimini tercih etmişler, zaman zaman da aynı terime farklı anlamlar yükleyerek kullanmışlardır.

Türk sosyal bilimler tarihinde Osmanlı sosyal tabakalaşmasını ifadede kullanılan bu kavramlardaki farklılıklar, temelde sosyal tabakalaşma literatüründe yer alan kavramların farklı kullanımından kaynaklanmaktadır.

Sosyal tabakalaşma ile ilgili kavramlar konusunda; olgu ile ilgili kavramların günlük dildeki kullanım yaygınlığı, olgunun farklı teorik yaklaşım ve metodlarla ele alınışı ve kavramları birbirleri yerine ikâme etme rahatlığı problem kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlardan özellikle sınıf ve tabaka kavramı, Türk sosyal düşüncesinde yer alırken çeşitli görüş ayrılıklarını



da beraberinde getirmiştir. Bu kavramları tercih, kişinin ideolojik tavrını ortaya çıkarırken belli bir dönem bilgi alışverişinin kesilmesine de sebep olmuştur.

Tabaka, kast, zümre ve sınıf kavramları bu anlamda ele alındığında, Türk sosyal bilimcileri tarafından Osmanlı tabakalaşma sistemini ve bu sistemdeki tabakaları ifadede kullanılan zümre, sınıf ve kast kavramları, sistemi ve sistemde yer alan tabakaları ifadede yetersiz kalmaktadır. Temennimiz bizden sonra bu konuda çalışacak olan, özellikle sosyolog ve tarihçilerin sistemi ifade edecek yeni bir terim oluşturabilmeleridir. Osmanlı tabakalaşma sisteminin farklılıkları göz önünde bulundurularak yapılacak bu çalışmalarda, arşiv belgeleri ve tarihçilerin bunlar üzerine yaptıkları çalışmalar kavram oluşturmada önemli veri kaynaklarıdır.

Sosyal bilimcilerimizin, bu arada da sosyologlarımızın Osmanlı tarihi ile olan göbek bağı harf ve dil farklılığı yüzünden önemli ölçüde kopuk bulunmaktadır.

Tereke ve tahrir defterleri ile şer'iyye sicilleri ve diğer belgeler, Osmanlı'da yer alan tabakaların incelenmesi açısından önemli veri kaynakları olup, bu veri kaynakları tarihçiler tarafından yüzbinlerle ifade edilmektedir.¹¹ Tarihçilerle görüşmemiz esnasında onlar bu veri yığınlarının günümüz Türkçe'sine çevrilmesinin ve tasnifinin birkaç neslin hayat süresini kapsayacağını belirttiler. Bu büyük ve keşfedilmemiş veri yığını karşısında sosyal bilimcilerimizin özellikle ilk elden kaynaklara inemeyen sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcilerin Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin çalışmalar yapmış olmaları büyük bir cesaret işidir.

Fakat bu tür çalışmaların takdirle karşılanması gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü uzmanlaşmanın bu derecede arttığı günümüzde sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcilerin bir tarihçi gibi Osmanlı'nın tüm yönlerine ilk kaynaktan giderek nüfuzu oldukça güçtür. Tabii ki olması gereken ve istenen ilk kaynaktan veriler üzerinde çalışma yaparak sonuçlara ulaşmaktır. Ancak ilk kaynaklara gidilemeyen çalışmalarda konunun gündeme getirilmemiş yönlerini gündeme getirmesi ve tabakalaşmaya ilgi uyandırması yönünden faydalı olduğu kanaatindeyiz. Mesela konuya Marksist metodolojiyle yaklaşp, teorik düzeyde açıklama getiren fakat konuyu ilk kaynaktan inceleyemeyen bir çok çalışma, konuya ilgi uyandırmada büyük etki yapmıştır.

Kuruluş aşamasında sosyal bilicilerin herbiri uzun bir süre kendi içlerine kapanmışlardır. Ancak topluma ve insana tek cepheden yaklaşım onu anlamaya yetmemiş, bu sebeple de disiplinler arası araştırmalar bir disiplinin dar sınırları içinde yapılan çalışmaların yerini almıştır (Yediyıldız 1990, 29). Osmanlı toplumunun incelenişinde de tarihçi, sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimciler kendi alanları içinde kalmayarak sık sık diğer disiplinlere başvurmak zorunda kalmışlardır.

Başta da belirttiğimiz gibi Osmanlı toplumuna ilişkin çalışmalarda tarihçilerin dışında özellikle sosyologların bir katkısı konuya ilgi uyandırmak ve konunun ele alınmamış yönlerini gündeme getirmek olurken, ikinci ve en önemli katkıları da konuya belli bir teorik çerçevede yaklaşarak yorum getirmeleri olmuştur.

Çünkü tarihçi ile sosyoloğun görüntülerin nedenlerini soruşturma girişimleri farklı karakterdedir. Tarihçi bu girişimin de bir teoriye dayanmak zorunda değildir. Teori kullansa bile bu teoriler çoğu zaman dedüktif veya hipotetik-dedüktif değil, indüktif akıl yürütmeye ulaşılan teorilerdir. Halbuki; sosyolog, görüntülerin incelenmesi ve nedenlerin tesbitinde belli bir teorinin kavramsal çerçevesini kullanır. Görüntüye ilişkin verileri ve nedenlerini belli bir teori içinde ele alarak teorinin eksikliğini ve teoriye nasıl ekleme yapılabileceğini düşünür (Çelebi 1991, 31, 32). Sosyolojinin ele aldığı sosyal hadiselerin önemli bir bölümü geçmiş zaman diliminde tarihte kaldığından tarih ve sosyolojinin birçok ortak yanı vardır.

M. Weber'in belirttiği gibi sosyoloji malzemesinin çoğunu tarihten alır. Sosyoloji hem bugünün sosyal hadiselerinden hem de tarihten aldığı somut muhtevayı, soyut bir muhtevassızlığa, umumi prensiplere ve kavramlara çevirir. Tarihçi hadiseleri tüm teferruatı ve muhtevası ile yeniden canlandırır bize sunarken, münferit ve tekrarlanamayan vak'alarla da uğraşır. Sosyoloji ise tekrarlanan, düzenlilik gösteren kaideler prensipler, kanunlar ortaya koyan hadiselerle uğraşır (Eröz 1990, 127-130). Osmanlı tarihinin yazılı belgelerinin çok azının bugün kullandığımız yazı ile yayınlanması sebebiyle, sosyal bilimcilerimiz özellikle tarihçilerin ilk kaynaklara giderek sunduğu somut muhtevaları kullanarak bunları soyut prensip ve kavramlarla yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Bu tür ikincil analizde başı çeken sosyologlar olmuştur.



Türk sosyal bilimcilerinin Osmanlı tabakalaşma sistemini inceleyişinde, Osmanlı üzerine önemli çalışmalar yapmış ve konuya Osmanlıca kaynaklardan yaklaşan tarihçilerin yaptıkları çalışmalar temel oluşturmuştur. Ö. L. Barkan, H. İnalcık, M. Akdağ, İ. H. Uzunçarşılı, F. Köprülü, İ. H. Danişmend gibi tarihçilerimizin çalışmaları öncü nitelikte olup, Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihine ilişkin temel verileri ortaya çıkaran eserler ortaya konmuştur. Ayrıca Gibb ve Bown, B. Lewis ve S. Shaw, E. Werner gibi yabancı bilim adamlarının da çalışmalarına rastlamaktadır. Yukarıda ismini saydığımız bu yerli ve yabancı tarihçilerin eserleri, Osmanlı'yı gerek Marksist metodolojiyle inceleyenler gerekse diğerleri tarafından temel kaynak olarak kullanılmıştır. Farklı yaklaşımda olanların kaynaklarında tarihçiler aynı iken, teorik çerçeveyi sunan kaynakları birbirinden farklılaşmaktadır. Marksist gelenek içinde yer alanların temel kaynakları K. Marx ve F. Engels'in çalışmaları olmuştur. Son dönem çalışmalarda ise kaynak kullanımında daha fazla zenginlik görülmektedir. Başta da belirttiğimiz gibi arşive inilememesi, tarihçiler dışında kalanları belli bir sınırdan bırakmaktadır.

Tarihçiler dışında her iki yaklaşımda da yer alanlar Osmanlı tabakalaşma sistemini incelemelerinde, Osmanlı dönemi düşünürlerinin eserlerine yeterince itibar etmemektedirler (Ş. Mardin ve S. Divitçioğlu dışında). Osmanlı toplumunun yöneten-yönetilen biçiminde ikili ayrımı, Osmanlı yönetici ve tarihçileri tarafından ortaya konmuş; Cumhuriyet dönemi sosyal bilimleri de bu tasnif temelinde açıklamalar getirmişlerdir. 19. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinin eserleri de sosyal bilimcilerimizin kaynakçasında yer almamaktadır. Mesela; Cevdet Paşa'nın konumuzla ilgili açıklamaları vardır.

Arşiv belgeleri dışında, hem Osmanlı dönemi düşünürlerinin eserleri, hem de Baron de Tott, D'hosson, Ubucini, C. Eliot ve Lady Montagu gibi şahısların hatırat, seyahatname ve rapor türündeki yazıları toplum tabakalaşması hakkında önemli bilgileri içermektedir. Son yıllarda ise H. İnalcık, B. Yediyıldız, S. Faroghi, Ş. Mardin, M. Hepe, İ. Ortaylı gibi sosyal bilimcilerimizin eserlerinde Osmanlı tabakalaşması ile ilgili önemli verilere rastlamak mümkündür.

Osmanlı toplum tabakalaşması ve yapılan tasnifler hakkında bugün son sözü söyleyebilmek için henüz erkendir. Fakat yine de bugünün sosyologları altmışlı yılların sosyologlarına nazaran daha fazla şanslıdırlar. Çünkü o günün şartları için sınırlı olan veriler, bugün hem Osmanlı arşivlerinin bir çok alanının bilim dünyasına açılması ve hem de tarihçilerin belgeler ile özellikle tereke ve tahrir defterleri üzerinde yaptıkları çalışmaları ile çoğalmıştır. Osmanlı arşivleri üzerine yapılan çalışmalar ile çoğalmıştır. Osmanlı arşivleri üzerine yapılan çalışmalar yoğunlaştırılmış ve hızlandırılmıştır. Bu sebeple günümüz sosyologları orijinal kaynaklara inemese dahi bugün veriler açısından dünün sosyologlarına göre çok daha fazla imkanlara sahiptirler.

Bu araştırmada, Osmanlı'yı siyasî, sosyal, iktisadî, hukukî ve daha bir çok yönüyle kavrayan çalışmalar içinde özellikle Osmanlı toplum tabakalaşması ile ilgili bilgileri ön plana çıkartmaya çalıştık.

Fakat bu kadar geniş kapsamlı ve çok yönlü bir konuda son sözler henüz söylenmemiştir. Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin meselelerin henüz bütün cepheleleriyle incelenerek ortaya konulduğunu iddia etmek zordur. Mesela, Osmanlılarda askerilerin kendi içlerindeki hareketliliği kadar, reayanın hareketliliği ve reaya içindeki müslim ve gayrimüslimlerin hareketliliği ayrı araştırma konularıdır.

Osmanlı'yı Marksist şemayla inceleyenler Osmanlı'da hareketliliğin bulunmadığı ve hareketliliğin Orta çağ Batı Avrupa toplumlarındaki gibi olduğunu kabul etmiş görünmektedirler. Görünmektedirler diyoruz, çünkü bu çalışmalarda hareketliliğe ilişkin ayrıntılı açıklamalar bulunmamaktadır. Osmanlı'da hareketlilik imkanları, hareketlilikte liyakat yetenek, öğrenim, başarı, nüfuz, intisap, göze girme ve padişahın lutfunun ne derece etkili olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

Ayrıca Osmanlı tabakalaşma sisteminde statü gruplarını belirleyen, ayırdedici sembollerle (giyiniş, konuşma, süslenme tarzları, unvanlar) ilgili tarihçilerin çalışmalarında, seyahatnamelerde ve arşiv belgelerinde çok önemli veriler mevcuttur. Osmanlı toplumunda kullanılan bu semboller şayet ayrıntılı incelenecek olursa derin sosyolojik anlamlarını ortaya çıkarmak mümkündür. Özellikle Osmanlı gibi statü gruplarını belirleyen ayırdedici sembollerin kullanılmasının zorunlu tutulduğu



toplumlarda bu semboller tabakalaşma açısından büyük anlamlar taşır. Bu konuya ilaveten Osmanlı tabakalaşma sisteminde statünün tayin edici unsurları (soy, servet, meslek, din, mezhep, vb.) ve bu unsurların önem derecesinin araştırılması ayrı araştırma konusudur. Kısaca Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin bir çok meselenin bugün henüz adı bile telaffuz edilmemiş, bazı meselelerin ise tüm boyutları yeterince işlenmemiştir.

Bu araştırma ile Osmanlı tabakalaşma sistemine ilişkin Türk sosyal bilicilerinin görüşlerinin kavramsal analizi yapılmış ve yukarıdaki değerlendirmelere ulaşmamız mümkün olabilmektedir. Ancak bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bir konuya duyulan ihtiyaç, daha da belirginleşmiş olmaktadır. Disiplinlerarası bir çalışma ile Osmanlı tabakalaşma sistemi konusundaki bilgi birikiminin somutlaştırılarak netleştirilmesi gerekmektedir.

- 1 Bu hususla ilgili ayrıntı için bkz.: (Avcılar 1994), basılmamış doktora tezi.
- 2 Marxist açıklamalarda sınıf kavramıyla ilgili olarak bölünme ve çeşitlenmenin mevcut versiyonlarının karşılaştırma ve ilişkilendirmeyi nasıl imkansız hale getirdiği ve Marxist sınıf kavramlaştırmasındaki yeni gelişmeler için bkz.: (Erbaş 1995, 74-80).
- 3 Bu kullanım şekli için bkz.: (Kıvılcımlı 1968-69, 119-133).
- 4 Bu ikili ayırım için bkz.: (Ergun 1988, 188), (Borotav 1991, 10-11), (Berkes 1976, 60).
- 5 Bkz.: (Sayar 1986, 4-6).
- 6 Türk sosyolojisinde iktisadi zihniyet ve ahlak açısından ileri sürülen görüşlerde (özellikle S. Ülgener ve daha önce Z. Gökalp) Weber'in etkisi ve Türk Weber'cilerinin ileri sürdükleri modellerin eleştirisi için bkz.: (Türkdoğan 1985).

- 7 Mülakatın ayrıntısı için bkz.: (Akşin 1990, 42-45).
- 8 Bkz.: (Akşin 1990, 42-45).
- 9 Weber'in etkilediği sosyal bilimcilerimizden burada ele aldıklarımızın dışına, A. G. Sayar üstü örtük de olsa Weber'in F. Köprülü'ye etkisinden bahseder (1986, 6).
- 10 Bu yüzyıllara ilişkin Osmanlı'daki tabakalaşma tasnifi için bkz.: (Akşin 1977).
- 11 Osmanlı arşivlerinin hacmi ve bunları inceleme gerekliliği hususunda bilgiler için bkz.: (Lewis 1984, 22), Osmanlı tarihi ile ilgili binlerce vesika olmasına rağmen bunların ilmi bir tasnifinin yapılmadığı ve bu sebeple kullanılmalarının çok zor olduğu hususunda bkz.: (Memiş 1989, 60), (Hallaçoğlu 1990, 249-250).

KAYNAKLAR

- AKDAĞ, Mustafa, 1971, *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai Tarihi 1453-1559, II*, Ank., Ank Ün. D.T.C.F. Yay.
- AKŞİN, Sina, 1977, "Osmanlı Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Z., Yaz, 31-46.
- 1990 "Osmanlı Toplumu Gerçek Anlamda Bir Statü Toplumudur" *Türkiye Günü*, 11, Yaz, 42-45.
- BARKAN, Ömer Lütfi, 1980, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İst., Gözlem Yay., 725-788.
- BAŞAK AVCILAR, Suna, 1934, "Türk Sosyal Bilimcilerinin Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", Basılmamış Doktora Tezi, Ank., 1994, H. U. Ed. Fax. Sosyoloji Böl.
- BENETON; Shilippe, 1991 (?), *Toplumsal Sınıflar* (çev.: Hüsnü Dilli), İst., İletişim Yay.
- BERKES, Niyazi, 1976, *Türkiye İktisat Tarihi*, I, İst., Gerçek Yayıncı.
- BERKTAY, Halil, 1989, *Kabileden Feodalizme*, İst., Kaynak Yay.
- BOROTAN, Korkut, 1991, *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüş*, İst., Gerçek Yayıncı.
- BREMAN I. ve A. GELEDAN, 1984, *İstisadî ve Toplumsal Kavramlar Sözlüğü* (çev.: Ertuğrul Özkök), İst., Remzi Kitabevi.
- CANGIZBAY, Kadir, 1985, *Grunvich Sosyolojisi Özgürlüğün Bilimi*, Anc., Değişim yay.
- ÇELEBİ, Nilgün, 1991, "Toplum, Sınıf ve Üretim Tarzı Üzerine Bir Deneme" *Sosyoloji Dergisi*, 3.2, 115-127.
- DUVERGER, M., 1980, *Sosyal Bilimlere Giriş* (çev.: Ursol Oskay), Ank., Bilgi Yayıncı.

- EDGEELL, Stephen, 1998, (1993), *Sınıf* (çev.: Didem Özyiğit), Ank., Dost Kitabevi Yay.
- ERBAŞ, Hayriye, 1995, "Marxist Sınıf Kavramlaştırmasında Yeni Gelişmeler ve Bu Gelişme İlişkin Bilimsel Tavırlar", *Türkiye Günü*, 37. S., 74-80.
- ERGİL, Doğu, 1986, *Toplumsal Eşitsizliğin Yapısı*, Ank., Sevinç Matbaası.
- ERGUN, Doğan, 1979, *Sosyoloji El Kitabı*, İst., Gerçek Yayıncı.
- ERÖZ, Mehmet, 1990, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İst., Filiz Libobev.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, 1940, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat I*, İst., Marifet Matbaası, 619-659.
- FREYER, Hans, 1977(?), *İçtimai Nazariyeler Tarihi* (çev.: Tahir Çağatay), Ank., Ank Ün. D.T.C.C. Yay.
- GÖKA, Erol, 1993, "Max Weber Sayesinde Getirilmiş Bir Düşünce Türü", *Polemik*, 10 Mayıs, 15 Haziran, 3-6.
- HALLAÇOĞLU, Yusuf, 1990, "Tarihi Kaynaklar Açısından Arşivlerimiz", *Tarib Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollayımı*, Elazığ, Fırat Havzası Araştırma Merkezi, 247-252.
- HEPER, Metin, 1974, *Bürokratik Yönetim Geleniği*, Ank., ODTÜ İdari Bilimler Ta. Yay.
- 1980, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez Kenar İlişkisi", *Toplum ve Bilim*, 9-10, bahar-yaz, 3-35.
- İNALCIK, Hali, 1990, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günü*, II, yaz, 30-41 (çev.: Mehmet Özden, Fahir Unan).
- 1993, (1990), "Köy-Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu*, İst., Eren Yayıncılık, 1-15.
- KARPAT, Kemal, 1969, "The land Regime Social Structure end Modernization in The Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in The Middle East*.



- Polk and (Chamber) (ed.) London, ?, 69-90.
- KEMERLİOĞLU, Eyüp, 1996, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, İzmir, So-
nay Kitabevi.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, 1990, "Osmanlı Kimliği Sorusuna Kişisel Bir Yakla-
şım", *Türkiye Günlüğü*, II, yaz, 46-56.
- KIVILCIMLI, Hikmet, 1974, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, I, İst., Tarihsel Mad-
decilik Yay.
- KONGAR, Emre, 1985, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapı-
sı*, I, İst., Remzi Kitabevi.
- KURTHAN, Amiran 1984 *Maliye Sosyolojisi* İst., Filiz kitabevi
- LEWIS, Bernard, 1984, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev.: Metin kırıatlı), Ank.,
T.T.K. yay.
- MARDİN, Şerif, 1983, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri; Türkiye'de
Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" (çev.: Nuran Yavuz), *Yazko*, Felsefe Ya-
yımları, S. 5-33, İst., ?.
- 1990, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler*, I, M. Türkönç, T. Önder (derl.) İst.,
İletişim Yay.
- 1992, *Din ve İdeoloji*, İst., İletişim Yay.
- MEMİŞ, Ekrem, 1989, *Tarih Metodolojisi*, Konya Selçuk Üniv. Yay.
- MOORE, W. E ve K. DAVIS, 1970, "Sorue Principles of Strotification", *Razings
on Social Strotification*, London, Perestice- Hall 368-378.
- NİRÜN, Nihat, 1969, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Ana-
lizi*, Ank., Ank. Üniv. basımevi.
- ORTAYLI, İlber, 1990, "Osmanlı İmparatorluğu Tarihte Üçüncü Roma'dır, Bir
Dördüncüsü de Yoktur", *Türkiye Günlüğü*, II, yaz, 26-29.
- ÖZBUDUN, Ergun, 1975, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Siyasal Katılma*, Ank.,
Ank. Üniv. Hukuk Fak. Yay.
- PARKIN, Frank, 1990 (?), "Toplumsal Tabakalaşma" (çev.: Fatmagül Berktaş),
Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, M. Tuncay ve A. Uğur (der) Ank, Versa
Yay. 613-644.
- SALTİK, Ahmet, 1980, "Bütünsel Açıdan Toplum ve Toplumsal Farklılaşma"
(Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ank., Hacettepe Üniv.
- SAYAR, Ahmet Güner, 1986, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İst.,
Der Yay.
- SENGER, Muzaffer, 1974, *Sosyal Sınıflar Kriter ve Göstergeler*, İst., Gözlem
Yay.
- SEZAL, İhsan, 1991, *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar* Ank, Akçay Yay.
- TİMUR, Taner, 1979, *Kurtuluş ve Yükseliş Döneminde Osmanlı Toplumsal Düzeni*,
Ank., Ank. Üniv. S.B.F. Yay.
- TURNER, Bryan S., 1984-1978, *Max ve Oryantalizm Sorunu* (çev.: H. Çağatay
Keskinok), Ank., ?.
- TÜRKDOĞAN, Orhon, 1985, *Max Weber-Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Gö-
rüşler*, İst., Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- VERGİN, Nur, 1992, "Türkiye'nin Kendisinden Korkmaması ve Aslına Rücu
Etmesi Lazım", *Türkiye Günlüğü*, 19, yaz, 41-47.
- YEDİYILDIZ, Bahattin, 1982, "Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşma-
daki Yeri 1700-1800", *Osmanlı Araştırmaları*, İst., ?, 143-164.
- 1990, "Metodoloji, Çağdaş Tarihçilik", *Tarih Metodolojisi ve Türk tarihinin Me-
leleri Kolektiyonu*, Elazığ, Fırat Havzası Araştırma Merkezi, 25-35.
- WEBER, Max, 1986, *Sosyoloji Yazılar* (çev.: Toko Parla), İst., Hürriyet Vakfı
Yay.



SIYASETNAMELER VE OSMANLILARDA SOSYAL TABAKALAŞMA

COŞKUN YILMAZ
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

*S*iyasetnameler, Osmanlı siyasî düşünce geleneği'nin teşekkülü, gelişimi, kaynaklarının tespiti, ilkelerinin belirlenmesi¹ sosyal² iktisâdî³ ve teşkilat yapısı bakımından önemli siyaset ve yönetim⁴ tartışmaları açısından da incelenmesi gereken eserlerdir.⁵

A- SIYASETNÂMELER

1- Siyasetnamelerin Teşekkülü ve Gelişimi

Siyasî, ahlâkî ve idârî tavsiyeleri ihtiva eden siyasetnameler; yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi düzenlemek, adaletin hakimiyetini sağlamak, devlet adamlarına yol göstermek gayesiyle yazılmışlardır.

Yazılış gayeleri, muhtevaları ve takdim edildikleri şahıslara göre üç ana grupta toplanır. Birinci grupta hükümdarlar, ikinci grupta veziriazamlar için yazılanlar, üçüncü grupta da genel konuları ihtiva eden eserler yer alır.

Hükümdarlar için yazılan eserlerde, hükümdarın seçilmişliği, vasıfları, dikkat etmesi ve kaçınması gereken hususlar, dini, ahlâkî, siyasî, sosyal ve kültürel görevleri, devlet teşkilatı, teşrifat kuralları ve diğer hususlar anlatılır.

Vezirler için yazılan eserlerde, vezirliğin şartları, görevleri, yetkileri, hükümdara ve halka karşı sorumlulukları, ülke yönetimiyle ilgili meselelerle, uyulması gereken kurallara yer verilir.

Genel siyasetnamelerin konusunu ise, siyaset sanatı dahil, teşrifat, yaratılış, insanların mensup olduğu sosyal guruplar, tasavvuf, adalet, cömertlik, cesaret ve benzeri mevzular oluşturur.

Bu eserlerin kaynakları arasında, Kur'an-ı Kerim ayetlerini, Hz. Peygamber'in hadis-i şeriflerini, kelimatı, kibarları, İslâm öncesi ve sonrasına ait vakaları, kıssaları, menkıbeleri, adalet, ilim ve takvasıyla temeyyüz etmiş, ashabın, yöneticilerin, Âlimlerin biyografilerinden kesitleri, atasözleri ve şiirleri zikredebiliriz.⁶

Siyasetnameler, karakter bakımından ahlâkî eserler arasında yer alır. Kaynakları ve içerikleri dikkate alındığında, "(b)u gibi eserlerin ağırlık merkezi genel olarak ahlak olduğu, yalnız hükümdarlara değil, herkese hitap ettiği için, ahlâkî eserler arasında yer alması"nı⁷ tabii karşılamak gerekir. Kullanılan dil ve üslub yönüyle de idare edebiyatı türüne dahil edilmektedirler.⁸

Köklü bir geleneğe sahip olan siyasetnamelerin İslâm dünyasında ortaya çıkışı Hz. Peygamber (s.a.v) Dönemi'ne kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in yöneticilere tavsiyeleri, Hz. Ömer, Hz. Âlî (r.a.)'nın emirnameleri, devlet adamlarına öğütleri bu türün İslâm dünyasındaki ilk örnekleridir.⁹ Ancak İslâm'ın zuhurundan önce de benzer eserlerin varlığı, hatta bunlardan bir kısmının Arapça'ya çevrildiği bilinmektedir. İbni Mukaffa'nın IX. yüzyılda ünlü Hint filozofu Beydeba'nın Pançantantrası'nın Sasaniler devrinde yapılan pehlevice çevirisinden tercüme edilen Kelile ve Dimne bunlardandır.¹⁰

İlk örnekleri, emirler, mektuplar ve direktifler tarzındaki siyasetnameler, devrin ilim ve kültür adamlarının, bürokratlarının müşahedelerini, tecrübelerini, sistemli bir şekilde yazmaya başlamalarıyla hususi bir tarzda dönüşerek tekamülünü sürdürmüştür. Farabi, İbn Arabi, İbn Teymiye, Nasîreddin el-Tusi, Maverdi ve Gazâlî bu



türde eser veren İslâm dünyasının ünlü siyasetname yazarlarından¹¹

Siyasetnamelerin yazımı Müslüman Türk devletlerinde daha da geliştirildi. Türk tarihinin kaynakları arasında yer alan Kutadgu Bilig,¹² Türklerin müslüman olmalarından sonra yazdıkları ilk siyasetnamedir.¹³ Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Siyasetname'si de bu geleneğin seçkin örneklerindendir.¹⁴ Anadolu Selçukluları döneminde de bu tür eserlerin yazımına devam edilmiştir.¹⁵

2- Osmanlı Siyasetnameleri

Siyasetnamelerin Osmanlılar dönemindeki ilk örnekleri tercüme¹⁶ ve bunları model kabul ederek yazılan yeni edebi mahsullerden oluşmaktadır.¹⁷ *Kelile ve Dimne*, XIV. yüzyılda, ilk defa Aydınoğlu Umur Bey'in emriyle Türkçeye çevrilmiş bilahire manzum hale getirilerek Osmanlı Sultanı I. Murad'a ve Mercümelek Ahmed tarafından tercüme edilip, Sultan II. Murad'a takdim edilen, İranlı Keykavus b. Kabus'un yazdığı *Kabusname* de bu türün tercüme edilen ilk eserlerindendir.¹⁸ Maverdi ve Gazâlî'nin siyasetnamelerini örnek alan, Hüsameddin el-Amasî'nin Çelebi Sultan Mehmed'e yazdığı *Kitâb-ı Mir'ât ül-Mülûk*'u¹⁹ türün Osmanlılar dönemindeki ilk teliflerindendir. Nasîreddin Tusî'nin *Ahlak-ı Nasîrî*'si ile, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlak-ı Celâlî*'sini de Osmanlılarda yankı uyandıran siyasetnameler arasında zikretmek gerekir.²⁰ *Tarih-i Ebu'l-Fetâ*²¹ yazarı Tursun Bey ise eserindeki saltanat kurumuyla ilgili fikirlerinden dolayı ilk Osmanlı siyasî düşünürü olarak dikkati çekmektedir.²²

Siyasetnamelerin sayısında, XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren ciddi bir artış gerçekleşmiştir. Hatta "bu alanda çok mükemmel, değişik anlayış, üslup ve muhtevada zengin bir edebiyat oluşmaya başlamış, bu sahada XVII-XVIII. yüzyıllarda bir kısmı anonim mükemmel örnekler ortaya konulmuştur."²³ Sayıdaki artışın bir sebebi zikredilen dönemde yozlaşmanın yoğunlaşması, diğer sebebi ise, müelliflerin bu olumsuzluğu vaktinde tesbit etmeleridir. Müşahade, tecrübe ve birikimlerini güçlü bir şekilde eserlerine yansıtmalarıyla da tür içerisinde mükemmel örneklerin ortaya çıkması sağlanmıştır. Nitekim, merkezi yönetimdeki aksamalar Kanuni Sultan Süleyman Devri'nde dile getirilmiş, III. Murat Dönemi'n-

den itibaren de kurumsallaşmaya dönüştüğü açıkça ifade edilmiştir.²⁴ Kanunî Dönemi'ndeki tehlike çanlarına ilk işaret eden ise, dönemin ünlü vezir-i azamlarından *Âsaf-nâme*²⁵ yazarı Lütî Paşadır. Kendisine, "...veziriazamlık mansıbın ferman buyurduklarında zamanede bazı âdâb ı erkâna ve kanun-ı divaniyi evvel gördüklerime muhalif ve perişan..."²⁶ görmüş, "Divanî âlişânı hayli muhtell ü perişan"²⁷ bulmuştur. Bu müşahhas tespitleri, Lütî Paşa'ya siyasetname geleneği içerisinde yeni bir türün öncüsü özelliğini kazandırdı.²⁸ Daha sonra, üslubu, muhtevası, meselelere yeni yaklaşım getirme çabaları ve örneklemeleriyle, siyasetname geleneğinde, yeni bir tür gelişmiştir. *Âsafnâme* işte bu değişimin ilk örneği olarak da dikkat çekmektedir. Sosyal tabakalaşmayı incelerken de fikirlerine müracaat edeceğimiz, bu dönemin önde gelen örneklerinden bazıları şunlardır.

1- ÂSAFNÂME

Lütî Paşa'nın, haleflerine rehber kitap bırakma arzusuyla yazdığı, *Âsafnâme*, başlıksız bir giriş ve dört bölümdür. Sırasıyla, veziriazamın yetki ve sorumlulukları, kara ve deniz seferleri, hazine ve maliye meseleleri reaya ve seyyid-i şerif gibi bazı imtiyazlı zümrelerin durumu konulara vakıfane bir şekilde değerlendirilmiştir. Eser, kendisinden sonraki risalelere de önemli ölçüde kaynak olmuştur.²⁹ Müellifin, Kanuni gibi güçlü bir hükümdarın veziriazamı, "en baş yardımcısı" olması *Âsafnâme*'yi benzerlerinden daha önemli kılmaktadır. Çünkü icranın başı mevkiinde bulunmuş, aynı zamanda ilim sahibi bir şahıs tarafından, yönetim tecrübesiyle yazılmıştır. Kendisinden çok sonra sıkça gündeme getirilen bozulmanın ilk işaretlerini tespit ederek, Kanuni'yi uyarmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, *Âsafnâme*, "en yetkili kaleminden çıkmış muhtasar fakat gerçekçi bir ıslahat risâlesidir".³⁰

2- NUSHATÜ'S-SELATİN

Devrin ünlü, "aydın ve bürokrat"ı Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Nushatü's-Selatin*'i, türünün iyi bir numunesidir. Üslup ve muhtevasıyla, "Osmanlı edebiyat ve siyasal düşünce tarihinde de bir kilometre taşını temsil eder"³¹ Sosyal konulara, toplumsal meselelere büyük önem veren müellifin eseri, uzunca bir mukaddime ve dört bölümden oluşuyor. Mukaddimesinde, Selatin-i Osmanî'nin hususiyetleri ve altı 'mevhûbe'sine yer verilen



eserde, sultanlara gerekli onyedi 'levazime', kanuna aykırı olarak ortaya çıkan konular, devlete zarar veren haller ele alınıyor. Müellifin hayatı, olaylar karşısındaki hissiyatı ve müşahedelerini, tavsiye ve temennileri takip ediyor.³² Orta kademedeki bir bürokrat ve aydın olarak yönetimde yer alan ve görevi gereği çeşitli bölgeleri gören Âlî'nin eseri, "gözlem ve deneyimlerinden kaynaklanan çok geniş bir ayrıntılar bütünü ve seleflerinin yapıtlarında görülmeyen bir özgürlük ve uygulanabilirlik"³³ özelliğine sahiptir. Müellif, ekonomik, toplumsal ve siyasal değişim meselelerini ve kurumsal kargaşayı bu kadar açık ve ihatalı bir şekilde irdeleyen ilk Osmanlı siyasal yorumcusu olmasına rağmen *Nuşatî's-Selatin*'de kuramsal devlet toplum modellerine de pek az rastlanır.³⁴

3- HIRZÜ'L-MÜLÜK

Müellifi bilinmeyen eserin III. Murad'a sunulduğu kabul edilmektedir. Sekiz bölüm olarak planlanmasına rağmen, eldeki metin dört bölümden oluşmakta, bu bölümler ise kendi içlerinde cüzlere ayrılmaktadır. Padişahın, vezirlerin, beylerbeyi, diğer ümera ve askerin, ulema, şeyh ve seyyidlerin durumu değerlendirilmektedir.³⁵ Devletin kurumlarını bütüncül bir anlayışla ele alan müellif, klasik düzene aykırı uygulamaları eleştirmekte, yakın gözlemlere dayalı bilgiler vermektedir. Verdiği bilgiler arşiv vesikalarıyla da doğrulanırlılık özelliğine sahiptir.³⁶ Eserin, risale yazarlarının, yozlaşmanın kurumsallaşma boyutunda kendisini gösterdiği dönem olarak üzerinde ittifak ettikleri III. Murad Devri'nde yazılması, olayların daha özel ve içeriden bir gözle takibi imkanını vermektedir.

4- USULÜ'L-HİKEM Fİ NİZAMİ'L-ALEM

Hasan Kâfi Akhisari'nin telif ettiği adı geçen eser Eğri seferi sırasında III. Mehmed'e takdim edilmiştir. Üslubu ve muhtevası itibarıyla benzerlerinden farklıdır. Meseleler karşısında geleneksel teşhisin ötesinde gerçekçi yaklaşımlar sergilenmiştir. Usulü'l-Hikem, başlıksız bir giriş, mukaddime, dört bölüm ve hatimeden oluşuyor. Devlet düzenini sağlayan esaslar, istişare, rey ve tedbirin, harp aletlerinin kullanılmasının önemi, zafer ve hezimetin sebepleri, sulh ve barış konusu sırasıyla ele alınmaktadır. Yozlaşmaya karşı da protestocu, tarihi-hukuki bir metin olan eser, siyaset-ahlak ilişkisi açısından

da önemlidir. Müellif sistemin işleyiş problemlerini, toplumu iktisadi, içtimai, askeri kargaşaya iten sebepleri ortaya koymuş, tenkidi görüşlerini serdetmekten çekinmemiştir. Dış dünyanın şartlarının dikkate alınmasını savunan ilk siyasetname müellifidir. Ateşli silahlar ve harp teknolojisiyle ilgili tespitleri çok önemlidir.³⁷ Yaklaşık bir buçuk asır kadar da bu ilklği tekliğe dönüşerek sürmüştür. *Usulü'l-Hikem*, yazarının ilmiye mensup olması dolayısıyla, o devir ulemasının ilgi duyduğu konuların mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmamız açısından da önemli bir eserdir.

5- KİTÂB-İ MÜSTETÂB

Müellifi bilinmeyen eser, Osmanlı devlet çarkının işleyişindeki aksamaları, sebep ve çözümleriyle ortaya koyan önemli ıslahat risalelerindenidir. I. Osman'a sunulan bu eserde Osmanlı toplum düzeninin bozulmasına sebep olan gelişmeler, yönetim ilkelerinden sapmalar gayet açık şekilde, canlı örneklerle anlatılıyor. Eser, mukaddime, on iki fasıl ve zeyllerden oluşuyor. Sırasıyla, adaletin önemi, Selatin-i Osman'ın uygulamaları, kul taffesinin ahvali, dirlik tevcihi, hazineye zarar gelmesinin nedeni, rüşvetin zararları, kul taffesinin nizamı, yenigirilerin sayısındaki artış ve sonuçları, acemi oğlanlarının durumu, zeamat ve tımar sistemindeki aksamalar, sefere çıkma usulündeki bozulma, sadrazamlık, Osmanlı malîyesinin problemleri; hazinenin durumu, rüşvetin yaygınlaşması, kapu ağalığı ve bozuklukların nasıl giderileceği, padişahın sadrazam tayini konuları inceleniyor. Zeyl kısmında devlet görevlilerine sorulması gereken sualler sıralanıyor.³⁸ Bu sorular o zamanın aciliyet kesbeden meseleleri ve devlet görevlilerinden öncelikli olarak bilgi sahibi olmaları istenen konular hakkında bilgi vermektedir. Müellif, fesadın işaretlerinin Kanunî Devri'nde başladığını, asıl bozulmanın da III. Murat Dönemi'nde başladığını söylüyor. "Balık baştan kokar" deyimini hatırlatırcasına bozulmanın temel sebebinin padişahların otorite boşluğu olduğunu belirtiyor. Koçi Bey'in kaynakları arasında yer alan, bilgileri arşiv belgeleriyle de teyit edilen *Kitâb-ı Müstetâb* XVII. yüzyıl için mühim bir kaynaktır.³⁹

6- KOÇİ BEY RİSALESİ

IV. Murad ve Sultan İbrahim'e arzlar halinde sunulan, IV. Murat tarafından bizzat uygulanan Koçi Bey Ri-



salesi, muhtevasıyla da tür içerisinde haklı bir şöhret kazanmıştır. Devletin temel kurumları, meseleleri, bunların işleyişleri, hal çareleri örnekleriyle anlatılıyor. Eserde; sadrazamın bağımsızlığı, saray nüfuzunun kırılması, rüşvet, ulemanın liyakat esasına göre tayin edilmesi, azlın haksız ve sık yapılmasının önlenmesi, timar topraklarının vakıf, mülk, paşmaklık hale getirilmemesi, beylerbeyinin yoklamaları düzenli yapıp tımarları ehline vermesi, cebelü sayısıyla merkez ve eyalet birlikleri arasında dengenin sağlanması, kanun-ı kadime aykırı bidat uygulamaların lağvedilmesi, saraydan çıkmaların düzenli ve yedi yılda bir yapılması, reayanın hukukuna riayet edilmesi gibi konular ele alınıyor, müşahhas ve gerçekçi önerilerde bulunuluyor.⁴⁰ Müellif mesele ve kurumları çok yönlü olarak ele almış, bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir. Çağdaş yönetim düşüncesi açısından da önemli bir metin olan *Koçi Bey Risalesi*'nin⁴¹ dikkat çeken bir başka yönü de, önerilerin idârî nitelikte olup, uygulamada cebir kullanılması ön plana çıkarılmasıdır.

7- KANÜNNÂME-İ SULTANÎ'Lİ AZİZ EFENDİ

Kalemiyye sınıfına mensup Aziz Efendi'nin eserini yazarken IV. Murat'ın muhasibi olduğu sanılmaktadır. *Kanûnnâme-i Sultanî*, giriş, dört ana kısım ve hatimeden oluşuyor. Eserde, vezirlerle ilgili eski kanunlar, ulufeli kapıkullarının durumu ve yapılması lazım gelen ıslahatlar, kürt beylerin hizmetleri, sahte seyyidlerin artışının doğurduğu problemler ve ıslahatın faydaları ile sır saklamanın devlet işlerindeki önemi anlatılıyor.⁴² Eseri kendi devrine kadarki risalelerden ayıran en ilginç husus, yönetim hakkını irsi olarak ellerinde bulunduran kürt beylerine ait bölümlerdir. Müellif, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki kürt beylerinin korunmasını, durumlarının düzeltilmesini istiyor⁴³ *Kanûnnâme-i Sultanî*, tenkit ve teklifleriyle, Osmanlı devlet politikalarını oluşturan mesele ve düşüncelere de ışık tutar niteliktedir.

8- KİTÂBU MEŞÂLİH'L-MÜSLİMİN VE MENÂFİ'L-MÜ'MİNİN

İlmiyeden olmakla beraber müellifinin kimliği bilinmeyen eser, şekil ve muhteva özellikleri itibariyle geleneksel ıslahat risalelerinden ayrılır. Altmış bölüm olarak planmansına rağmen, eldeki metinde 52 bab bulunmaktadır. *Kitâbu Mesâlih*'de İstanbul yangınlarından, muhtelif sosyal tabakaya mensup kimselerin nasıl giyi-

neceklerine varıncaya kadar, devletin kurum ve kuruluşlarındaki yozlaşma gibi, ilmiye, pek çok siyasî, iktisadî, içtimai, mâlî ve ahlâkî konu ele alınıyor. ıslahatlar hakkında ayrıntılı malumat veriliyor. ıslahatların uygulanabilmesi için idarî ve inzibati tedbirler öneriliyor. *Kitâb-u Mesâlih*'i kendi türü içerisindeki eserler arasında farklı kılan en önemli husus, müellifin, kanun-ı kadim'e eleştiri getirmesi, gerektiğinde yeni düzenlemeler yapılmasını istemesidir.⁴⁴ Muhtevası itibariyle arşiv belgeleriyle de doğrulanan⁴⁵ eser, dönemi için önemli bir kaynaktır.

9-DÜSTÜRÜ'L-AMEL Lİ'İSLÂHİ'L-HALEL

İlmi çalışmaları ve eserleri yanında çok yönlü ıslahatçı şahsiyetiyle de dikkati çeken Kâtip Çelebi'ye ait eser, tavırlar nazariyesinin yer aldığı mukaddime, reaya, asker ve hazinenin durumunu ele alan üç bölüm, alınması gereken tedbirleri ihtiva eden sonuç, sonucun sonucu, tenbih ve tebşir kısımlarını müteşekkildir.⁴⁶ Siyasetnamelerde sıkça vurgu yapılan "dâire-i adliye"nin toplumsal barış açısından önemine Kâtip Çelebi de değinmektedir. ıslahatname/layihâ türüne iyi bir örnek olarak gösterilen *Düstürü'l-Amel*'de, inhitat, idarî, mali ve ahlâkî boyutlarıyla ele alınmakta, bu bütünlük içerisinde çözüm üretilmeye çalışılmaktadır.⁴⁷ Devleti "örgütlü insan toplumu" olarak tanımlayan Kâtip Çelebi, meselelere çözüm üretirken kendisini "devlet adamı-doktor" yerine koymaktadır. Eserine koyduğu isim bu anlayışının yansımasıdır.⁴⁸ İbni Haldun'un, Osmanlılardaki bilinen iki temsilcisinden birisi⁴⁹ durumundaki Kâtip Çelebi, ıslahatların hayata geçirilmesinde yöntem olarak güç kullanmayı gerekli görmektedir. Risalesini, yöneticilerin isteği üzerine yazmasına rağmen, ümitsizdir; "Bu ihtimaller bugün için sehl-i mümteni kabilindendir. Zira, devleti kayırır ve hakka tabi olur kimesne nadir olup halkın çoğu, buna karşı öte yanda nefislerin hazlarını aramaktadır. İmdi bu işin tamamlanması bir kılıç sahibine bağlıdır".⁵⁰

10- NESÂYİHÜ'L-VÜZERÂ VE'L-ÜMERÂ

Kitâb-ı Güldeste olarak da bilinen *Nesayibü'l-Vüzerâ ve'l-Ümera*, müellifinin, yedi defa defterdarlık görevine getirilmesinden dolayı tecrübi boyut ve meselelerin derinine nüfûz açısından nitelikli bir risaledir. Defterdar'ın sözünü ettiği icraatların bir kısmını görevde iken



yerine getirmesi önerilerinin uygulanabilirliğini de gösterme imkanını sağlamıştır.⁵¹ Risale, mukaddime, dokuz bölüm ve iki zeylden oluşuyor. Eserde sırasıyla Sadrazamın ahlak ve davranışları, makam sahiplerinin halleri ve rüşvetin zararları, hazine, asker, reaya, ordu komutanlarının ve sınırdaki askerlerin durumu, cömertlik, cimrilik, tımar ve zeamet konuları işlenmiştir.⁵² *Nesâyi-bî'l-Vüzerâ*'da, devletin içinde bulunduğu durum tüm boyutlarıyla değerlendirilmektedir.

11- NAŞİHATÜ'L-VÜZERÂ

XVII.-XVIII. yüzyılın velût edibi Nahîfî Süleyman Efendi tarafından yazılan, mahiyet itibariyle diğerlerinden ayrılan mensur bir eserdir. Nahîfî, devletin çeşitli kademelerindeki tecrübelerine dayanarak yazdığı eserde sahanın geniş literatüründen de istifade etmiştir. Edebi yönüyle de dikkati çeken eser müellifin kendisine has üslubunu yansıtır. Eser bölümlere ayrılmamıştır. Sultanın, veziriazamların dikkat etmesi gereken hususlara, reayanın, esnafın, ordunun durumu hakkında bilgi verilmekte, alınması gereken tedbirler üzerinde durulmaktadır. Islahatların uygulanması için inzibati tedbirlerin uygulanması sonuca ulaşmada bir yöntem olarak önerilmektedir.⁵³

12- USÛLÜ'L-HİKEM Fİ NİZÂMİ'L-ÜMEM

Ünlü matbaacı İbrahim Müteferrika'nın bu eseri, muhtevasıyla olduğu kadar, yazıldığı dönem itibariyle de ayrı bir öneme sahiptir. Gelenekçi veya kanun-ı kadimci ıslahat anlayışının yavaş yavaş terkedilip, gözlerin Batı'ya çevrildiği bir dönemde, Lale Devri'nin, 1730 isyanının akabinde, 1731'de yazılmıştır. Birisi Hasan Kâfî'nin, diğeri de, Hasan Beyzade'nin olmak üzere⁵⁴ aynı ismi taşıyan üç eserin sonuncusudur. Doğu ve Batı askeri teşkilatlarını inceleyen müellif, Avrupa'nın gelişmesinin ve galibiyetinin Osmanlı'nın da gerileme ve mağlubiyetinin sebeplerini inceler, Batı ile mukayeseler yapar. Coğrafya ilminin önemi üzerinde durur. Islahatların niteliğinde, kanun-ı kadimin terkedilmeye, gözlerin Batı'ya yönelmeye başladığı devirde yazılması itibariyle de, geçiş döneminin ilk sancıları, hususiyetleri hakkında ciddi bilgiler ihtiva etmektedir.⁵⁵

Sözü edilen asırlarda, Osmanlılardaki siyasetname türü eserler şüphesiz bunlardan ibaret değildir. Bozulan

devlet düzeninin ıslahı için irili ufaklı daha pek çok risale vardır. Mehmet Bosnavî'nin, *el-Vasfı'l-Kamil fî Ahval'i Veziri'l-Adil*, Pertevi Âlî Efendi'nin, *Diüsturi'l-Vüzerâ*, Taib Ahmed Efendi'nin, *Nasibati'l-Mülûk Terğiben li-Husnu's-Sülûk*, Şeyh bin Osman Âlî'nin, *Umuru'l-Ümera*, Veysi'nin, *Habname*,⁵⁶ Hazerfan Hüseyin Efendi'nin *Tel-hisi'l-Beyan fî Kavanin-i Al-i Osman*,⁵⁷ Süheyl Ünver'in neşrettiği müellifi bilinmeyen layiha,⁵⁸ yine müellifi bilinmeyen, *Kavanin-i Osmani ve Rabita-i Asitane*,⁵⁹ Hasan Beyzade'nin *Usulü'l-Hikem fî Nizami'l-Alem*⁶⁰ isimli eserleri bunlardan bazılarıdır.

Tamamı devlet yönetimine, yönetim problemlerine ayrılmamakla birlikte, bu konulara muhtevasında yer verilen, eserler de vardır. Aynı Âlî Efendi'nin, *Kavanin-i Âlî Osman der hulasa-i mezamin-i defter-i divan*, *Tarih-i Naîmâ*'nın⁶¹ ve *Tarih-i Selânikî*'nin mukaddimesini,⁶² Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alai'sini*,⁶³ Avni Ömer Efendi'nin *Kanun-ı Osmani Meftum-ı Defter-i Hakani'sini*⁶⁴ de bunlara örnek olarak gösterebiliriz.

3- Siyasetnamelerde Ele Alınan Temel Konular

Osmanlı siyasetnamelerinde umumiyetle ele alınan konular, hükümdarlık, veziriazamlık, ordu, ulema, hazine, reaya ve bunların etrafında dönen meselelerden oluşmaktadır.

Bu eserlerin ilk ve en önemli konusunu hükümdarlık oluşturur. Çünkü alemin nizamından “özel olarak” seçilmiş bu insanlar sorumludur. Onların otoritesiyle düzenin muhafazası arasında sıkı bir bağ vardır. Hemen hepsinde hükümdarların nasıl davranacakları ve sorumluluklarıyla ilgili temel yaklaşımlar aynıdır. Adaletin sağlanması, reayanın, devletin, dinin korunması, kurallara riayet edilmesi, işin ehline verilmesi, meşveretin önemi, israftan kaçınılması ve benzeri konular ele alınır.⁶⁵

Üzerinde durulan ikinci kurum veziriazamlıktır. Sultanın “baş yardımcısı” olan veziriazamlar devlet çarkının işlemlerinden sorumludurlar. Bunlar, bağışlayıcı, rey ve tedbir sahibi, cömert, dindar ve adil olmalı, israftan kaçınılmalıdır. Devlet yönetiminde hükümdardan hiç bir şeyi gizli tutmamalıdır. Divanlar kurarak, halkın içine ulaklar salarak yönetimin işleyişini kontrol etmeli, adaleti hakim kılmalıdır.⁶⁶

Siyasetname türü eserlerin temel konularından olan ordu, mülkün korunması için şarttır. Ordunun hoşnut



edilmesi ve kurallar çerçevesinde kalmalarını sağlamak büyük önem taşır. Aksi taktirde asayiş bozulur. Devleti ordu, orduyu hazine, hazineyi halk, halkı da devlet ayakta tutar. Bunun için, ordunun bozulması, asker sayısının artması ve bunların eğitimleri gibi benzeri konular, siyasetname müelliflerinin üzerinde uzun uzadıya durdukları konuların başında gelir.⁶⁷

İlmiye teşkilatı toplum hayatının nizâmı, ahlâkî ve dini kuralların ihyası, dünya ve ahiret saadetinin temini, eğitilmiş, bilgili, kültürlü bir toplum, emri bi'l-maruf ve nehyi'l-münker için üzerinde en çok durulan kurumlardandır. Ulemanın gönlünün hoş tutulması, meşveretlerine önem verilmesi, adalet sistemindeki aksamalar, ilmiye teşkilatındaki bozulmalar ve sonuçları da siyasetname müelliflerinin üzerine ısrarla eğildikleri konulardandır.⁶⁸

Üzerinde hassasiyetle durulan kurumlardan bir diğeri de, hazinedir. Maaşların sık sık arttırılması, israfın, asker sayısının artması hazineyi tehdit eden en önemli hususlardır. Kayıtlar çok iyi tutulmalı, gelir gider dengesi sağlanmalıdır. Hazinenin hüsn-ü tedbirle idaresi için namuslu ve işinin ehli defterdar elzemdir.⁶⁹

Osmanlı siyasetnamelerinde reaya meselesine de büyük önem verilmiştir. Çünkü devletin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için bu sınıfın çalışması, vergisini vermesi gerekir ki, harcamalar aksamasın, tedbirde geç kalınmasın. Ayrıca halk Allah'ın yöneticilere en büyük emanetlerinden birisidir. Mesele dönüp dolaşıp bu zümre adaletle idaresine ve hoş tutulmalarına gelir. Reaya yapılan haksızlık büyük zulüm ve günahıdır. "Küfür ile abad olunabilir ama zulm ile asla". Halkın korunmasıyla ilgili meseleler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁷⁰

4- Osmanlı Siyasetnamelerinin Klasik Siyasetname Geleneği İçerisindeki Yeri ve Meselelere Yaklaşımları, Açmazları, Osmanlı Tarihi Açısından Önemi

Osmanlı dönemi eserlerinin, siyasetname geleneği içerisinde özel bir yeri vardır. XVI. asrın ikinci yarısından, Özellikle, Lütü Paşa'nın *Âsafnâmesi*'nden sonra yazılanların gruplandırılmasında siyasetname tanımıyla yetinilmeyip, siyasetname, nasihatname ve ıslahatname/laihiya şeklinde tasnif edilmektedirler.⁷¹ ıslahat risaleleri⁷² de diyebileceğimiz bu eserlerde, siyasetnamelerin klasik

kalıp ve kavramları kullanılmakla birlikte, konuların işlenişi, ele alınan meselelerin muhtevaları, bunlara kazandırılan nitelikler, müelliflerinin içinde yaşadıkları dönem ve toplumun şartlarıyla yakından ilgilidir. Bir nevi, kurumlardaki değişimlere dikkat çekilen, devletin bozulmuş yapısını düzeltmeye yönelik rapor niteliğindedirler. Misaller, türün ilk dönem örneklerinin aksine, müelliflerin yaşadıkları dönemin özelliklerini ortaya koyacak, tarihe ışık tutacak hususiyettedir. İzhar edilen, problemler karşısında önerilen ıslahatlar daha müşahhas, pratik ve gerçekçi, hatta zaman zaman da pragmatiktir. Bir istisna teşkil etse de, kanun-ı kadim yerine yeni düzenleme yapılmasını öneren, bu bağlılığa eleştiri getirenleri bile vardır.⁷³

Risale yazarlarının, yaklaşımlarındaki bu başarıda, devlet çarkında yer almalarının, olaylarla, yönetici kadro ile iç içe olmalarının büyük rolü vardır. Siyasetnameler, Osmanlı yönetimindeki "çözüm"nin devrin aydın ve bürokratlarınca ne zaman farkedildiği, nasıl algılandığı, ne şekilde izah edildiği, olayın boyutlarının, devlet kurumlarına ve topluma tesir derecesi, üzerinde durulan hal çarelerinin niteliği gibi sorulara cevap bulunabilecek önemli kaynaklardır. Yozlaşmanın başlangıcı olarak, monarşilerin kuruluş aşamasında Avrupalıların örnek, Batılı aydınların da mükemmel olarak nitelendirdikleri, Kanunî devrinin işaret edilmesi, ilk düzensizliklerin zuhuru olarak da III. Murat Dönemi'nin gösterilmesi dikkat çekici bir husustur. Üstelik bu aksaklıklar, arkadan gelenler tarafından değil, o dönemde yaşamış müelliflerce tespit edilmiştir. Nitekim, "(a)rşiv vesikalarına istinad eden modern bir tarihçi, devlet teşkilatında ve müesseselerindeki aksaklıklara dair olan bu müşahedeleri ispat imkanına sahiptir"⁷⁴

Devlet, bu risalelerde tarihi bir tecrübeler birikimin ürünüdür. Bir müesseseyi ayakta tutan prensipler de tarihi uygulamanın anlaşılmasını kolaylaştırır.⁷⁵

XVII. yüzyıl risale yazarları, "ıslahatçı sosyoloji deneyecek yeni bir akım"ın öncüsüdürler. "Asıl sosyoloji tarihine değilse bile bu tarihin pratik ve uygulamalı kısmına sokulmakta bir mahzur olmayan bu ıslahatçı düşünürler, Türklerdeki sosyoloji tarihinde gerçek bir öneme sahiptirler"⁷⁶ Çünkü, bu yazarlar, sosyolojinin konusunu meydana getiren sosyal meseleleri, şuurlu bir şekilde





Âlî bir “yükseltile” beklentisi içerisinde olduğu ve kendisine haksızlık yapıldığı görüşü yer yer eserlerinde kendisini hissettirir. Ama, bu örnekle genellemeye gidilemeyeceği gibi onun eserinin kıymetine de hanel getirmez.

Siyasetnamelerde büyük buhranlardan, tehlikeli gelişmelerden söz edilmesine rağmen, geç dönemde, XVI-II. yüzyılın ilk yarısında yazılanlarda bile, ciddi bir reform yapılmamasına rağmen, devleti ve toplumu ayakta tutan saiklerin neler olduğu sorusu, tatmin edici bir cevap bulamamaktadır.

Bazı açmazlarına rağmen, Osmanlı siyasî düşüncesi, siyaset ahlak ilişkisi, siyaset sosyolojisi, yönetim yapısındaki yozlaşmanın mahiyeti, sebepleri, sonuçları, devlet teşkilatı, sosyal yapı, işleyişi, yöneticilerin düşünceleri ile eylemleri arasındaki ilişki, ıslahatçılık geleneğimizin tarihi temelleri ve daha pek çok meselenin vüzuha kavuşması açısından ıslahat risaleleri, ürezine dikkatle eğilimesi gereken eserlerdir. Çünkü, bu risaleler sayesinde, devlet bünyesinin en üst kademesinde görev yapmış, çeşitli mesleklerle mensup, yönetici aydın ve bürokratlarının gözüyle, Osmanlı yöneticilerinin, devrin meselelerine, çözüm arayışlarına yönelik düşüncelerini, yaklaşımlarını öğrenebilmek imkânına sahibiz. Risalelerin konularını bütün halinde devletin kurumları, işleyişleri ve toplum kesimleri arasındaki ilişkiler oluşturduğundan meselelere bütüncül yaklaşımlarıyla da, diğer kaynaklardan ayrılırlar.

XVI. asrın sonlarından XVIII. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı tarihinin ve zihniyet dünyasının anlaşılmasına ışık tutacak mahiyettedir.

II- SOSYAL TABAKALAŞMA

XVII. yüzyıl Osmanlı toplumundaki, sosyal tabakalaşma,⁹⁰ sosyal hareketlilik,⁹¹ sosyal denge⁹² ve sosyal statü ile⁹³ bunların korunmasına yönelik siyasetname müellifleri, içinde yaşadıkları dönemle ilgili tespitlerde bulunmakta, sosyal problemlere çözüm aramaktadırlar.

Osmanlı toplumu, genel olarak mesleklerine, yerleşim, inanç ve hürriyet durumlarına göre çeşitli tasnif edilmiştir. İslâmî toplum ve mülkiyet telakkileri, Osmanlılarda, farklı bir tabakalaşmayı ve kendine özgü kavramları beraberinde getirmiştir. Nitekim, yöneten ve

yönetilen şeklindeki ayırım, yönetilenlerin, “reaya” olarak tanımlanması, Hz Peygamber’in hadisine istinad eden bir tasniftir. Mâlî düşünce,⁹⁴ ve mesleki mensubiyet de Osmanlı toplumunun sosyal tabakalaşmasında etkili olmuştur.

Osmanlı toplumu, yerleşim durumlarına göre; şehirli, köylü, konar-göçer, inanç bakımından; müslüman, gayrimüslim, hürriyet açısından; hür, köle mesleki tabakalaşma açısından da; yönetenler ve yönetilenler ayırımına tabi tutulmaktadır.⁹⁵

Yönetenler; askeriye, kalemiye, ilmiye, yönetilenler; esnaf, tüccar, reaya zümrelerine ayrılmaktadır. Birinci grubun görevi, ülkeyi hüsnü siyasetle yönetmek, ikinci grubunki de, yönetme işinde onlara yardımcı olmak, düzenli bir şekilde vergi ödemektir. Bu tasnif mâlî düşünce, ve mesleğin sosyal tabakalaşmada etkinliğini göstermektedir.

Sosyal tabakalar arasındaki ilişkilerin “dâire-i adliye” ilkesi etrafında düzenlenip sürdürülmesi esastır. Osmanlıların ünlü ahlakçısı, Kınalızade Ali Efendi, Aristot’a atfen, dâire-i adliye’yi şöyle tanımlamaktadır; “Adldir mûcib-i salâh-ı cihân; bir bağıdır divârı devlet; devletin nâzımı şerâttır; şerata haris olamaz illâ melik; melik zaptıleyemez illâ leşker; leşkeri cem’ edemez illâ mal; malı cem’ eyleyen reayâdır; reayâyı kul eder pâdişâh-ı âleme adl”.⁹⁶ Bu tasnif, Kâtip Çelebi,⁹⁷ Naîmâ,⁹⁸ Hırzu’l-Mülûk müellifi,⁹⁹ Defterdar Sarı Mehmet Paşa¹⁰⁰ ve devrin diğer düşünürlerince de paylaşılmıştır.

XVII. yüzyıl siyasetnamelerinde, Osmanlı toplumundaki sosyal tabakalaşma, “kadim geleneklerine” bağlı kalarak, mesleki tabakalaşmaya göre, mâlî yükümlülükleri ve idarî sorumlulukları etrafında oluşmuştur. Risale yazarlarının hemen hepsi Osmanlı toplumunu dört ana grupta incelemişler, karşılıklı sorumluluklarını dâire-i adliye formülü etrafında ele almışlardır. “Erkân-ı erbaa”, “aksam-ı erbaa” “ahlat-ı erbaa” “esnaf-ı erbaa” deyimleri Osmanlı düşünürlerinin dört sınıfı ifade etmek için kullandıkları deyimlerin en yaygın olanlarıdır. Erkân-ı erbaa ise kullanımda, aralarında ilk sırayı almaktadır. Kökü Eflatun ve Aristot’un mütalaalarına dayanan, Farabi, Keykavus, Nizümül-mülk gibi ünlü siyasetname müellifleri vasıtasıyla klasikleşen, Osmanlı sosyal tabakalaşmasının temelini oluşturan, Erkân-ı erbaa (dört sı-



nıf) şunlardan müteşekkildir: 1- Ulema (ehl-i ilim), 2- Asker (ehl-i seyf), 3- Tüccar ve esnaf (ehl-i ticaret ve ehl-i hiref), 4- Çiftçi (ehl-i eken biçen, ziraat).

XVII. yüzyıl Osmanlı siyasetnamelerinde de, klasik siyasetname geleneğinden farklılık arzetmelerine rağmen, bu dörtlü tasnife bağlı kalınılmıştır. Bu bağlılık ve bütünlük bazı eserlerde konuların geneli içerisinde işlenirken¹⁰¹ kimilerinde ise, bu tasnif formülleştirilmiştir.¹⁰² Ancak, erkân-ı erbaayı oluşturan unsurların sıralanışında, bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Kâtip Çelebi,¹⁰³ Naîmâ,¹⁰⁴ *Kitâbu Mesâlib* müellifi¹⁰⁵ gibi ilmiye mensupları tasniflerinin ilk sırasına ulemayı yerleştirmişlerdir. Bunun yanında ilmiye mensuplarının tamamı aynı sıralamaya bağlı kalmamışlardır. Mesela Hasan Kâfî'nin tasnifinde birinci sırada askeri sınıf yer almaktadır.¹⁰⁶ Diğer meslek mensupları da idarî sınıfın sıralamanın tepesinde yer aldığı tasnifini benimsemişlerdir.¹⁰⁷

Bu tasniflerin yapılmasında müelliflerin zihni yaklaşımları ve toplumun ıslahında etkili olacak zümreye atfettikleri önem belirleyici olmuştur. İslâm toplumunda "rutbelerin en yükseği ilimdir" ilkesi benimsenmiş, Hz. Peygamber'in hadisleri doğrultusunda bu sınıfa büyük önem verilmiştir. Onlar, "vârisu ulûmî'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn", "mümeyyiz-i helâl anî'l-harâm"dırlar. Padişah tarafından, "icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyye ve infâz-ı kavânîn-i me'riyye eylemek"le görevlendirilmişlerdir. Bu tanımlamalardan da anlaşılabileceği gibi ulema, toplumun irşad edicisi, kanunların uygulayıcısı, yöneticilerin uyarıcısıdır. Bu sınıfın bozulması devleti ve toplumu en önemli dayanağından, uyarıcısından mahrum edecektir.¹⁰⁸ "Ulu bir zümre olan ulema, vücuddaki kana benzer. Nasıl vücudun yaşaması için kan gerekli ve kalbin ana görevi de kanın düzenli şekilde dağılımını sağlamaksa, ulemanın görevi de toplumun fertlerini bilgilendirmek, eğitmek, ruh ve kafa yapısı itibarıyla sağlıklı bir topluluk oluşturmaktır. "Şeriat ve hakikat uleması da ruh yerinde olan ilm-i şerifi, Allah'tan doğrudan doğruya, yahut bilvasıta alup, bedenın kolları ve bacakları yerinde olan ümmilere ve avama ertirir; ve beden ruhtan faydalandığı gibi anlar da ulamadan faydalanırlar. Ruh vücudun kuvvetine ve devamına sebep olduğu gibi, ilim dahi cemiyetin zindeliğine ve devamına sebeptir."¹⁰⁹ Siyasetnamelerin hemen hepsinde ulemanın görev ve so-

rumlulukları, aynı sonuca ulaşmamızı sağlayacak ifadelerle dile getirilmektedir.¹¹⁰ Bu hassas denge Osmanlı adalet anlayışının ve uygulamalarının temelini oluşturmaktadır.

İdari sınıfı tasnifinin ilk sırasına yerleştirenler de yöneticilerin; "nizâm-ı âleme hâlel"i önlemeleri, âlemin idaresini "hüsn-ü siyâset"le sürdürmelerinin en önemli görevleri olduğunu belirtmektedir.

Nasîhatü'l-Vüzerâ müellifi Nahîfî'nin tasnifi ise benzerlerinden daha farklı bir yapı arzetmektedir: "(B)enî Âdem hîrfet ve senâyi cihetinden dört kısma taksim olunmuştur."¹¹¹ Bunlar, ehl-i ziraat, tüccâr ve ehl-i senâyi, Ulemâ-i İslâmdır.¹¹² Dikkat çeken husus, müellifin tasnifini ziraat ve senayi mesleğini esas alarak yapmasına rağmen, ulemayı da bu sıralamaya hem de son sırada dahil etmesidir.

Erkân-ı erbaanın görev ve sorumluluklarını¹¹³ ayrıntılarıyla inceleyen Osmanlı düşünürleri, sosyal hareketliliğe çok sıcak bakmamışlardır. Sosyal hareketliliğin içtimai dengeyi bozmasından çekinmişler, özellikle bir sınıfın diğer bir sınıfın işini üstlenmesini, bu konuda zor kullanılmasını eleştirmişler, sınıflar arası seyyâliyetle son derece dikkatli yaklaşılmasından yana olmuşlardır. Plansız geçişlerin manzurları ve sosyal dengeye zarar vereceği hususunda müttetikler. Lütî Paşa, reayadan statü değıştirme imkanı kazanalardan kendisi dışında kimsenin, en yakınlarının dahi statü değıştirmeyeceğini, gerekli tedbirlerin alınmasını istemektedir.¹¹⁴ Âlî, bir meslek mensubunun diğer meslek erbabı arasına geçmesinin sakıncaları üzerinde hassasiyetle durmakta, ilmiye teşkilatından maliyeye geçişlerden misaller vererek seyyâliyeti tenkit etmiştir.¹¹⁵ Hasan Kâfî, halkın silah altına alınmasını şiddetle eleştirerek, reayanın işlerinin bozulduğunu misalleriyle anlatmaktadır.¹¹⁶ İnsan uzuvlarıyla, toplumun tabakaları arasında benzerlikler kuran Kâtip Çelebi¹¹⁷ ve Naîmâ,¹¹⁸ insan vücudunun organlarından birisinin devre dışı bırakılması halinde doğacak mahzurların, sınıflar arası akışkanlıkta toplum için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Defterdar Sarı Mehmet Paşa, askerlerin ticaret ve ziraatle uğraşmalarının yanlışlığına dikkat çekerek, reayaya "Libâsta ve bisâtta dahi sipahî gibi izhâr-i tezyîn eylemelerine ruhsat virilmemek lazım"¹¹⁹



geldiğini söylemektedir. Nahîfî ise konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle dile getirmektedir: “Bu aksâm-ı erbaa lâzım ve melzûm olup birbirinden infikâk ve infisâli adîmü'l-ihhtimal olduğı zahirdir. Bu suretde umûr-ı âcilede birbirine tefevvuk teraccuha mesağ olmayup bu mazmûnun mefhûmuna riayet eylemek cümleye lazım olmuş olur.”¹²⁰ İbrahim Müteferrika da, ıslahatların niteliğinde ciddi bir değişimi, dış gelişmelerin mutlak anlamda dikkate alınmasını savunmasına rağmen, sınıflar arası seyyâliyetle sıcak bakmamaktadır; “hazerde ve seferde askerâ olmayan, askeriyyeye karışmayıp, ve libas-ı müşâbih ile anlara taklid ve ihtilâl itmeyüp, her-halde mübâyet ve muğâyeret şartına mûra'at olunur. Ve askerî ile askeri olmayanların beyninde müşâbeh ve iltibas hazer ve seferde mûcib-i fesâd... ihtilâl ve ihtilâfa ve kahtı müzâyakaya bâis olup”¹²¹ bu tür uygulamaların önüne geçilmelidir. Görüldüğü gibi, aradaki zaman farkı da, siyasetname müelliflerinin konuya bakış açılarında her hangi bir farklığa sebep olmamıştır. Bu yaklaşımın temel sebebini, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın görüşü özetler mahiyettedir; “reayâyı dahi askerî zümresine iltihaktan tehâşî lazımdır.. zira reayâ askerî gürûhuna girmek lazım gelursa raiyyet eksilir, reayâ kalmayınca îrâd noksan gelir”¹²² Tabi hazine gelirlerinin azalması da devletin düzenini bozar dolayısıyla gelirin azalması önlenmelidir.¹²³

Sosyal hareketlilik karşısındaki yaklaşımları, Osmanlı siyasetname yazarlarının sosyal statüyü doğuştan gelen bir özellik olarak algıladıkları, sosyal hareketliliği tamamen reddettikleri veya karşı oldukları anlamına gelmemektedir. Zaten üzerinde durdukları husus, sosyal hareketliliğin tamamen durdurulması hususunda emredici bir kurala dönüşmesi değil, sosyal ve iktisadi şartların dikkate alınması, ehliyetle riayet edilmesi, geçişlerin planlı yapılmasıdır. Örneklerinden hareketle bu yaklaşımlarının yaşanan olumsuzluklardan kaynaklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. XVI. asrın ortalarında yazılan *Âsafnâme* ile, XVIII. yüzyılın başlarında yazılan *Nesâyi-hi'l-Vüzerâ* da aynı düşünceler paylaşılmaktadır; “reayâdan biri küllî hidmette bulunup mezîd inâyetten tımara müstahık olup sipahî olsa akrabâsın ve babasın ve anasın siyânet itmemek gerek. Veyahud danışmend olsa kendi

raiyyetlikten kurtulur, amma tevâbii yine raiyyetdûr”.¹²⁴ Eğitim, liyakat ve görevlendirmelerle sosyal statüde değişkenlikler yaşanabileceğini onlar da ifade etmektedirler.

Uygulamada da, yönetenlerle yönetilenler arasında sosyal hareketlilik yaşanmıştır. Bu seyyâliyet sayesinde reaya asıllılar, medreselerde, diğer kurumlarda görev almışlar, sadarazamlığa kadar yükselmişlerdir. Bu görüşleri dile getiren müelliflerimizin biyografisi incelendiğinde, aralarında bu yollarla sahip oldukları statüyü kazananların ekseriyeti dikkat çekecektir. Hasan Kâfî, İlmiye mensubu bir ailenin çocuğı değildir ama müderrislik ve kadılık görevinde bulunmuştur.¹²⁵ Lütfî Paşa Arnavut asıllı bir devşirme olup sadrazamlığa kadar yükselmiştir.¹²⁶ Koçi Bey saraya sonradan dahil olmuş, önemli hizmetlerde bulunmuş bir düşünürdür.¹²⁷ Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın mesleğe intihabı dikkat çeken kabiliyeti sayesinde.¹²⁸ İbrahim Müteferrika, ihtida edip ciddi hizmetlerde bulunmuş bir şahsiyettir.¹²⁹

Osmanlı düşünürleri, erkânı erbaa'ya mensup olmayan, mesleksiz, işsiz güçsüz kimseleri asalak olarak isimlendirmişler, “bir şekilde” izale edilmelerini istemişlerdir. Öncelikli olarak “bu makûle”nin erkânı erbaaya katılmasının yolları aranmalıdır. Aksi halde, “Bazı felâsife hükemâsı katında bu makûle işsüz ve güçsüz kimesne ki bî-menfaat olup yürüye, katl olunmak gerekdür, demişler. Zira cem'î esnaf halkına zahmet olup muzâyaka verir”,¹³⁰ “Kapusuz ve becesiz gezüp reayâ ve zuafâ üzerlerine konup ve göçüp müft ü medcânen yem ve yemeklerin yediklerinden gayri konakçı akçası ve na'l bahâ ve kurban akçası nâmıyla ve bunun emsâli türrehât-ı bî-nizam ile zulmen akçaların alup tahrîb-i bilâd eden haşerât... karye be karye reayâ fukarâsı üzerine konup ve göçüp tazyîk ü te'addî”¹³¹ eylediklerinden sosyal problemlerin müsebbibleridirler. Bunun önlenmesi için, “Memnu' ve mütenebbih olmayanları eyne-mâ yûced haklarından gelinmek üzere”¹³² gerekli tedbirler alınması durumunda, halk, “müsâfire bi't-tab' ve t-tav' kendileri tâlib ü râgıb”¹³³ olacaklarından sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın yara alması da önlenecektir. Nitekim, “Mu'at-tal kimesneler”in kontrolü için “selâtin-i selef” zamanında her yıl düzenli şekilde teftiş yapılır, Rumeli'ye geçme-



lerini önlemek için de, "iskelelerde muhkem yasak olunur imiş."¹³⁴

Osmanlı sosyal tabakaları arasındaki uyuma büyük önem veren risale yazarları toplum nizamı ve devletin bekası açısından tabakalar arasında herhangi bir ayırım gözetmemektedirler. Birinin varlık sebebini diğerinin yokluğuna bağlamayıp, tam tersine, erkânı erbaadan birinin eksiklik veya zayıflık sebebini diğer üçünün de yok olma sebepleri arasında görmekteler. Çünkü, onlara göre, "dört erkân-ı 'asl' 'inkisâm ile beden-i devlet terkibine kuvvet ve mizâcına takvîr vermek" gerekli olup, "Umûru dünyada hakîkate nazar olursa bir tâife, diğer tâife-i uhrâ üzerine tercîh ü tafdîl olunmağa sebil" olmadığı da-

ha iyi anlaşılacaktır. Sosyal uyumun bu şekilde sağlanabileceği gerçeğini müdrik düşünürler, sınıflar arası farklılığı, birinin diğerine üstünlüğü şeklinde değil, karşılıklı sorumluluk anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadırlar.¹³⁵

Osmanlı seyahatnemelerinde, anahatlarıyla açıklanmaya çalışıldığı gibi, Osmanlı toplum düzeninin devamı için, Osmanlı sosyal tabakasının esasını oluşturan erkân-ı erbaanın dengeli ve biraradalılığını sağlamak büyük önem taşımaktadır. Bu eserler, Türk sosyoloji tarihinin evrimi ve Osmanlı sosyal yapısının özellikleri açısından da üzerinde durulması gereken kaynaklar arasında önemli bir yer tutmaktadır.

- 1 Siyasetnamelerin Osmanlı siyasi düşüncesi açısından önemi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed.: Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2, İstanbul 1998, s. 166-173.
- 2 Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, *İhtimayyat*, İstanbul 1947, s. 25-27; Zeki Arslantürk, *Naîmâya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul 1997, s. 14-15, 28.
- 3 Siyasetnamelerin Osmanlı iktisadi hayatı açısından önemi için bkz.: Sabri Orman, "İslâm İktisadi Düşünce Tarihi'nin Kaynakları I", *İlim ve Sanat*, İstanbul 1992, s. 50-58, a. mlf., "İlm-i tedbir-i Menzil, Ekonomi ve İktisat, Aile Eğitimi" *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992, s. 265-310; Coşkun Yılmaz, *Siyasetnamelere göre XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda İktisadi Düşünce*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994.
- 4 Kemal Çiçek, "Siyasetname Kültürümüze Göre Siyasetteki Yozlaşma ve İdeal Siyaset" *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, S. 14, s. 1384-1388; Coşkun Yılmaz, "Siyasetnamelere Göre Siyasetin Yozlaşması ve Temiz Siyaset İlkeleri" *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, S. 14, s. 1366-1384; Coşkun Can Aktan, "Politikada Liyakat Üzerine Kutadgu Bilig ve Koçi Bey Risalesi'nden Öğreneceklerimiz", *Yeni Türkiye*, Ankara 1997, S. 14, s. 1389-1392.
- 5 Siyasetnameler hakkında genel değerlendirme için bkz.: Bursalı Mehmet Tahir, *Siyasete Müteallik Asar-ı İslamiyye*, İstanbul 1332; Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, 1/1, 1962, s. 71-87; Agah Sirri Levent, "Siyaset-nameler" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belteni*, Ankara, 1963, s. 167-194; a. mlf., "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belteni*, Ankara, 1963, s. 89-115; Tayyip Gökbilgin, "XVII. Asırda, Osmanlı Devleti'nde İslahat İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi", *Kâtip Çelebi -Hayati ve Eserleri Hakkında İncelemeler-*, Ankara, 1985, s. 197-218; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnameleri*, ts.; Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988; Yılmaz, a.g.e.; a.mlf., a.g.m., s. 1366-1364; Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Geleceği Yorumcuları*, İstanbul 1997; Kemal Çiçek, "Osmanlı Yönetim Yapısında Yozlaşma ve Siyasetnameler" *Türkiye'de Yönetim Geleneği-Kurumlar, Sorunlar ve Yeniden Yapılanma Arayışları-* ed.: Davut Dursun-Hamza Al, İstanbul 1998, s. 31-60; Ocak, a.g.m., aynı yer; Mehmet İpşirli, "İslahat", *TDVİA*, c. 19, s. 170-174.
- 6 Levent, *Siyasetnameler*, s. 168- vd; Uğur, a.g.e., s. 20- vd.; Yılmaz a.g.e., s. 22-23.
- 7 Levent, *Siyasetnameler*, s. 171.
- 8 Arap ve Fars edebiyatındaki İslâm idari edebiyatı için bkz.: bkz.: E. C. Bosworth, "Nasihatü'l-Mülûk" *El²*, c., VII s. 984-988. Ayrıca, bu dönemde yazılan eserlerin listesi için bkz.: Levent, *Siyaset-nameler*, 167-194; a. mlf., "Ahlak Kitaplarımız", s. 89-115; Mehmed Tahir, a.g.e.
- 9 Örnek için bkz.: Hz. Âlî'den Devlet Adamlarına Öğütler, İstanbul 1985.
- 10 Ocak, a.g.m., s. 166.
- 11 Farabi, Maverdi, Gazâlî ve İbni Teymiye gibi âlimlerin siyasetnamelerinin tahlil ve muhtevaları için bkz.: Harun Han Şirvani, *İslâmî Siyasî Düşünce ve İdare*, trc.: Kemal Kuşçu, Ankara ts.
- 12 Yusuf Has Hacıb'in bu eseri, Reşit Rahmeti Arat tarafından neşredilmiştir; *Kutadgu Bilig I, (Metin)*, Ankara 1979, *Kutadgu Bilig II, (gev.)*, Ankara 1974, *Kutadgu Bilig III, (Merin-Neşir-İndeks)*, İstanbul 1979.
- 13 Bkz.: Mahmut Aslan, *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İstanbul 1987; Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 259-271.
- 14 İbrahim Kafesoğlu, "Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün Eseri Siyasetname ve Türkçe Tercümesi", *Türkiye Mecmuası*, İstanbul 1955, S. XXII; Coşkun Yılmaz, "Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi'ne Göre Büyük Selçuklu Devleti'nin Yönetim İlkeleri" *İlim ve Sanat*, İstanbul 1994, S. 35-36, s. 99-108.
- 15 Örnek için bkz.: Ayla Demiroğlu, "Anadolu Selçukluları Devrine Ait Bir Siyasetname" *İÜFTED*, İstanbul 1981-82, S. 12, s. 621-626.
- 16 Ocak, a.g.m., s. 166.
- 17 Gökbilgin, a.g.m., s. 198.
- 18 Ocak, a.g.m., aynı yer.
- 19 Gökbilgin, a.g.m., aynı yer.
- 20 Ocak, a.g.m., aynı yer.
- 21 Tursun Beg, *Tarih-i Ebnü'l-Feth*, haz.: Mertol Tulum, İstanbul 1977.
- 22 Ocak, a.g.m., s. 166-167.
- 23 Mehmet İpşirli, "Nahîf'nin Nasihatü'l-Vüzerâsi", *Prof. Dr. Münir Aktepe'ye Armağan, İÜFTED*, İstanbul 1997, s. 15 (Çalışmamızda bu nesirden istifade ettik. Notlar Nahîf'ye atfen gösterilecektir). Anonim örnekler için bkz.: "Kitâb-ı Müstetap", "Kitâbu Mesâlib-i Müslimin ve Menâf-i'l-Mü'minin", "Hirz-i'l-Mülûk" adlı eserlerin nesri için, Yücel. a.g.e.; Süheyl Ünver, "XVII. Yüzyıl Sonunda Padişaha Bir Layiha" *Belleten*, Ankara 1969, c. XXXIII, no: 129, s. 21-34; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Bir Eser: Kavanin-i Osmani ve Rabica-i Asitane" *İÜFTED*, İstanbul 1994, s. 9-35.
- 24 *Koçi Bey Risalesi*, sadl.: Zuhuri Danışman, Ankara 1985; *Hirz-i'l-Mülûk*, s. 177 vd.
- 25 Mübahat S. Küçükoglu, "Lütfi Paşa Âşafnâmesi (Yeni bir metin denemesi)" *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 49-99. Çalışmamızda bu nesirden istifade ettik, notlar bundan sonra Lütfi Paşa'ya atfen gösterilecektir.



- 26 Lütü Paşa, *Âsafnâme*, s. 59-60.
- 27 *A.g.e.*, s. 61.
- 28 İpşirli, "İslahat", s. 172; Ocak, a.g.m., s. 171.
- 29 Örnek için bkz.: Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler (Nesayihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümera)*, haz.: Hüseyin Ragıp Uğural, Ankara 1987; Nahîff, *Nasihatü'l-Vüzerâ*, s. 17-27.
- 30 İpşirli, İslahat, s. 25. İktisadi konulardaki eleştirisi ve önerileri için bkz.: Yılmaz, a.g.t., s. 30-35.
- 31 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrattı*, trc.: Ayla Ortaç, İstanbul 1996, s. 102.
- 32 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mustafa 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581* (Nushatî's-Selatin), İngilizce tercüme ve transliterasyon: Andreas Tietze, 2 cilt, Wien 1979, 1982. Tietze nesriyle ilgili değerlendirmeler ve eserle ilgili bilgi için bkz.: Orhan Saik Gökyay, "Nasihatî's-Salatin", *Tarih ve Toplum*, c. IV, İstanbul 1995, s. 134-140; Mehmet İpşirli, "Andreas Tietze: Mustafa Âlî's Counsel for Sultans of 1581," *OA*, c. 1, s. 261-265.
- 33 Fleischer, a.g.e., s. 103.
- 34 *A.g.e.*, s. 104.
- 35 Bkz.: *Hirzû'l-Mülûk*, Yücel neşri.
- 36 Eserin tahlili için bkz.: Yücel a.g.e., s. 149 vd. Müellifin iktisadi görüşleri için bkz.: Yılmaz, a.g.t., 46-52.
- 37 Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisari ve Devlet Düzenine ait eseri: Usulü'l-hikem fî Nizami'l-alem", *İÜFETED*, s. 239-278. Çalışmamızda bu nesri kullanacağımızdan notları Kâfî'ye atfen vereceğiz. Eserin yönetime düşüncesi açısından tahlili için bkz.: Coşkun Yılmaz, "Hasan Kâfî el-Akhisari'nin Yönetim Düşüncesi" *İlim ve Sanat*, İstanbul 1994, S. 34, s. 42-48. Ayrıca bkz.: Öz, a.g.e., s. 21-22; Ocak, a.g.m., s. 167-168; Çiçek, Yozlaşma ve Siyasetnameler, s. 32.
- 38 Bkz.: *Kitâb-i Müstetâb*, Yücel neşri.
- 39 Yücel, a.g.e., s. XXI vd. iktisadi görüşleri için bkz.: Yılmaz, a.g.t., 53-58.
- 40 Bkz.: *Koçi Bey Risalesi*.
- 41 Ömer Dinçer, "Çağdaş Yönetim Düşüncesi açısından Koçi Bey Risaleleri", *İlim ve Sanat*, İstanbul, 1992, S. 31, s. 43-49; iktisadi görüşleri için bkz.: Yılmaz, a.g.t., s. 59-66.
- 42 Murphey Rhoads, *Kanînnâme-i Sultani lı Aziz Efendi*, Harvard 1985. Ayrıca bkz.: Mehmet Öz, "IV. Murad Devri'ne Ait Gelenekçi Bir İslahat Teklifi" *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1993, s. 80-85.
- 43 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Kunt, *Sancakdan Eyalete -1550-1560 Arası Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul 1978, s. 125-198; Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara 1987, s. 5-20.
- 44 *Kitâbu Mesâlih*, s. 94, 111, 120.
- 45 Örnek için bkz.: *Kitâbu Mesâlih*, s. 68 vd.; ayrıca eserdeki iktisadi görüşler için bkz.: Yılmaz, a.g.t., s. 75-80.
- 46 Kâtip Çelebi, "Düstûrî'l-Amel Li-slahi'l-Halel", *Kâtip Çelebi'den Seçmeler I*, haz.: Orhan Saik Gökyay, Ankara 1991, s. 279-295. Çalışmamızda bu neşri kullandık. Notlar Kâtip Çelebi'ye atfen gösterilecektir.
- 47 Kâtip Çelebi'nin ıslahatla ilgili görüşleri için bkz.: Gökbilgin, a.g.m., s. 212-218; Yılmaz, a.g.t., s. 67-74.
- 48 Rosenthal, Erwin J. J. *Rosenthal, Orta Çağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1996, s. 328-333.
- 49 Osmanlılarda, İbni Haldun'un tilmizi durumunda olan ikinci isim de tarihçi Mustafa Naîmâ'dır. Kâtip Çelebi de Naîmâ'nın kaynakları arasında yer alır. Mesela bir siyasetname özelliği taşıyan tarihinin mukaddimesinde toplumu tasnifi ve teşbihleri Kâtip Çelebi ile aynıdır. Hatta isim vererek uzun bir alıntı da yapmaktadır. Naîmâ'ya İbni Haldun'un tesiri için bkz.: Aslantürk, a.g.e., s. 36-47.
- 50 Kâtip Çelebi, a.g.e., 293-294.
- 51 Abdülkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın Mâlî Bazı Görüş ve Faaliyetleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Gümeydoğu Avrupa Araştırma Dergisi*, İstanbul 1981-82, S. 10-11, s. 239-252.
- 52 Defterdar, a.g.e. iktisadi görüşleri için bkz.: Yılmaz a.g.t., s. 80-89.
- 53 İpşirli, Nahîff'nin Nasihatü'l-Vüzerâ'sı, s. 15-27.
- 54 Bilgi için bkz.: Nezihi Aykut, *Hasan Beyzade Tarihî*, Basılmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Seminer Kitaplığı, no: 3277, c. I, s. 24-29.
- 55 Adil Şen, *İbrahim Müteferrika ve Usulü'l-Hikem fî Nizami'l-Ümem*, Ankara 1995. Çalışmamızda bu neşir kullandık. Notlar, Müteferrika'ya atfen gösterilecektir.
- 56 Bilgi için bkz.: Uğur, a.g.e.
- 57 Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına dair Mülâhazaları", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1953, S. X, s. 365-398.
- 58 Bkz.: Ünver, a.g.m.
- 59 İpşirli, Kavanini Osmani, s. 11-35.
- 60 Aykut, a.g.t., s. 29 vd.
- 61 Naîmâ'nın layihacılığı için bkz.: Aslantürk, a.g.e., s. 118-121. Ayrıca ıslahat görüşlerinin ağırlıklı olarak yer aldığı tarihinin mukaddimesinin metni için bkz.: a.g.e., s. 127-157. Bundan sonra notlar Naîmâ'ya atfen gösterilecektir.
- 62 Selânîkî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânîkî*, haz.: Mehmet İpşirli, İstanbul 1989, c. I, II, s. XIX vd.
- 63 Kınalızade Âlî Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz.: Ahmet Kahraman, İst. ts.; Yılmaz, a.g.t., s. 37-45.
- 64 Bilgi için bkz.: Öz, a.g.e., s.17 ve 10 ve 11 nolu dipnotlar.
- 65 Âlî, a.g.e., s. 126-163, Hasan Kâfî, *Usulü'l-Hikem*, s. 253-266; *Koçi Bey Risalesi*, s.35-38.
- 66 Lütü Paşa, *Âsafnâme*, s. 62-96; Defterdar, a.g.e., s. 32-52; Nahîff, *Nasihatü'l-Vüzerâ*, s. 20-21.
- 67 *Kitâb-i Müstetâb*, s. 4-17, Defterdar, a.g.e., s. 84-90, Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 289-291.
- 68 *Kitâbu Mesâlih*, s. 91-93; *Koçi Bey Risalesi*, s. 50-57; *Hirzû'l-Mülûk*, s. 189-201.
- 69 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 291-292; Defterdar, a.g.e., s. 82.
- 70 Lütü Paşa, *Âsafnâme*, s. 97-98; Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 285-288; Defterdar, a.g.e., s. 92-83; *Koçi Bey Risalesi*, s. 68-70. Ayrıca bkz.: Abdulkadir Özcan, "Osmanlı Siyasetnamelerinde Reaya Hukuku" *Tarih Boyunca Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, İstanbul ts., c. II, s. 91-101.
- 71 Ocak, a.g.m., s. 169, Öz, a.g.e., s. 15; Yılmaz a.g.t., s. 25; İpşirli, İslahat s. 172; *Hirzû'l-Mülûk*, s. 146,
- 72 Bkz.: İpşirli, a.g.m.
- 73 *Kitâb-u Mesâlih*, s. 111.
- 74 Halil İncalıcı, "Osmanlı Döneminde Merkezi İslâm Ülkeleri" *İslâm Tarihî Kültür ve Medeniyeti, (The Cambridge History of Islam)*, İstanbul 1988, c. 1, s. 349. Örnek için bkz.: Özcan, Defterdar, s. 239-248; İpşirli, İslahat; Yücel, a.g.e.; Ancak aksi durum da söz konusu olmaktadır. Müelliflerin değerlendirmelerinde ve üsluplarında düştükleri hatalar da sözkonusudur. Mesela, "bilhassa padişah otoritesinin sorgulanması, reayanın çocuklarının sipahiler arasına katılması, ulema arasına cahillerin karışması, rişvetçi kadılar ve alanında yetersiz defterdarlar hakkında verdikleri örnekler, sadece tasvir edilen buhran döneminde değil "selatin-i maziye" olarak nitelendirdikleri altın çağlarda da az da olsa rastlandığı bir gerçektir... mühimme defterleri ve ser'iyе sicilleri üzerindeki yapılan incelemeler, rişvet bir yana, Osmanlı toplumunun suçun yaygın olmadığı toplum olduğu izlenimini vermektedir. En azından rişvet alanlar ve görevni kötiye kullananların ısrarla takip edilip, cezazsız bırakılmadıklarını göstermektedir" (Çiçek, a.g.m., s. 51-52); Ayrıca bkz.: Öz, a.g.e., s. 99-100.
- 75 Ahmet Davudoğlu, "Devlet", *TDVİA*, c. 9, s. 239.
- 76 Aslantürk, a.g.e., s. 14.
- 77 Fındıkoğlu, a.g.e., aynı yer.
- 78 Aslantürk, a.g.e., s. 28.
- 79 "Erkân-i erbaa" ve "dâire-i adliye" kavramları ile ilgili ayrıntılı bilgi Sosyal Tabakalaşma kısmında verilecektir.



- 80 İnalçık, a.g.m., aynı yer.
- 81 Son yıllarda yapılan çalışmalarda, XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin genel bir çöküş ve buhran dönemi olarak nitelendirilmenin ve klasikleşen duraklama, gerileme, yıkılma kalıplarının yanlışlığı gündeme getirilmektedir. Meseleler daha çok çözümlene mantığı içerisinde işlenmektedir. Bilgi için bkz.: Öz, a.g.e., s. 31-48, 98-99; Çiçek, s. 53, 5. nottan naklen, R. Abau-El-Haj, *Formation of Modern State-The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Century*, New York 1991, D. Howard, "The Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asiatic Society*, 22 (1988), s. 52-77.
- 82 İpşirli, Hasan Kâfi, s. 267-275.
- 83 İbrahim Müteferrika, *Milletlerin Düzeninde İlmî Usuller*, sadl.: Ömer Okutan, İstanbul 1990, s. 73-113; Sen, a.g.e., s. 162-191.
- 84 Risale yazarlarına göre, "Yönetimin ağır sorumluluğunu üstlenmiş devlet adamı ve idareci kadronun ise... Batı ve Doğu'daki dış gelişmelerin bütünüyle değilse de önemli ölçüde farkına vardıkları, gerek bu ülkelere gerekse stratejik konuma sahip sınır eyaletlerine gönderilen fermanlardaki tespitlerden ortaya çıkmaktadır" (İpşirli, Islahat, s. 174).
- 85 Çiçek, a.g.m., s. 32.
- 86 Daha 1580'lerde III. Murat için yazılan, *Tarih-i Hind-i Garbî* de (Mehmed bin Emir Hasan el-Sudi, *Tarih-i Hind-i Garbî* veya *Hadas-i New*, İstanbul Research center Ministry of Culture and Tourism of The Turkish Republic, İstanbul 1987), yine 1625'te Ömer Talip, zikredilen eserin kenarına düştüğü notta tehlikenin aciliyetini, Avrupalıların dünyayı tanımaya başladığını dile getirmektedir (Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1984, s. 27-28). Ayrıca bkz.: Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti-Habeş Eyaleti*, İstanbul 1974.
- 87 Lewis, bu anlayışın, Osmanlı ordularının ezici zaferler kazanmasıyla daha da güçlendiğini, "...kendini uygarlıklarının bütün diğerlerine karşı ölçülmez ve değişmez üstünlüğüne dair rahatlık verici fakat tehlikeli -bir seri utandırıcı askeri yenilgilerle yavaş yavaş uyandırdıkları bir hayal- beslemeğe devam" etkilerini, yıkılmalarında imkanları olduğu halde bu anlayışla gelişmeleri öğrenmeye istekli olmadıklarını belirtmektedir. s. 34-35.
- 88 İpşirli, a.g.m., aynı yer.
- 89 Murphey, "Mustafa Âlî and the Politics of Cultural Despair" (Cornel Flescher'in, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî, 1541-1600*, Princeton 1986), *IJMES*, s. 249.
- 90 "(o)torite, prestij, statü ve güce göre nüfusun farklılaşması ve hiyerarşik olarak sıralanmasıdır." *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, haz.: Mustafa E. Erkal, Burhan Baloğlu, Filiz Baloğlu, İstanbul 1997, s. 261.
- 91 "(B)ir toplumda fertlerin, ailelerin ve sosyal grupların sahip oldukları bir statüden diğer bir statüye doğru olan hareketlilik, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 250.
- 92 "Bir toplumun sosyal sisteminin işleten ve tamamlayan farklı kesimlerde büyük ölçüde ortaya çıkan ve sosyal bütünleşmeye yol açan geniş bir mutabakat alanıdır", *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 246.
- 93 "Fertlerin ve sosyal grupların toplum içindeki mevkileri ve yerleridir." Sosyal statü doğuştan geldiği gibi sonradan kazanılan özelliklerde belirlenebilir, değiştirilebilir. *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 260-261.
- 94 Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul 1994, s. 138.
- 95 Osmanlı toplum yapısı hakkında geniş bilgi için bkz.: Bahaddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumunu" *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1994, c. 1, s. 443-444; a.mlf., "Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri", *OA*, II, İstanbul 1982, s. 143-164; Tabakoğlu, a.g.e., s. 133-159; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 1-15, 187-203; Yusuf Halacıoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1991.
- 96 Ocak'tan nakil, a.g.m., s. 169.
- 97 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 285.
- 98 Arslantürk, a.g.e., s. 98-99.
- 99 Hirzül-Mülûk, s. 176.
- 100 Defterdar, a.g.e., s. 29.
- 101 Örnek için bkz.: Lütü Paşa, a.g.e.; Koçi Bey, a.g.e.; Defterdar, a.g.e.
- 102 Hasan Kâfi, a.g.e., 251; Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 285; Nahiî, a.g.e., s. 27; Müteferrika, a.g.e., s. 152.
- 103 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 285.
- 104 Nâimâ, a.g.e., s. 138.
- 105 Kitâbu Mesâlih, s. 91.
- 106 Hasan Kâfi, a.g.e., s. 251.
- 107 Bkz.: *Hirzül-Mülûk*, s. 174; *Kitâb-i Müstetâb*, s. 1; Koçi Bey, a.g.e., s. 35; Müteferrika, a.g.e., s. 152, Defterdar, a.g.e., s. 8.
- 108 *Kitâbu Mesâlih*, Yücel, a.g.e., s. 69.
- 109 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 286.
- 110 Örnek için bkz.: Müteferrika, a.g.e., s. 152, Koçi Bey, a.g.e., s. 50-57, Hasan Kâfi, a.g.e., s. 251, *Hirzül-Mülûk*, s. 189-201.
- 111 Nahiî, a.g.e., s. 27.
- 112 Gös. yer.
- 113 Bu sınıfların görevleriyle ilgili bilgi için bkz.: Metin içinde, "Osmanlı siyasetnamelerinin klasik siyasetnamelerden farkı..." bölümü. Ayrıca 5 nolu dipnottaki incelemeler.
- 114 Lütü Paşa, a.g.e., s. 98.
- 115 Âlî, a.g.e., c. I, s. 163-170. Âlî'nin meslekler arası seyyâhiyet açısından yaklaşımları, çelişkileri ve değerlendirmeleri için bkz.: Fleischer, a.g.e., s. 209-221.
- 116 Hasan Kâfi, a.g.e., s. 253.
- 117 Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 285-286.
- 118 Nâimâ, a.g.e., s. 138-141.
- 119 Defterdar, a.g.e., s. 97.
- 120 Nahiî, a.g.e., s. 27.
- 121 Müteferrika, a.g.e., s. 153.
- 122 Defterdar, a.g.e., aynı yer.
- 123 Gös. yer. Ayrıca diğer risale yazarlarının görüşleri için bkz.: 106-112. notlardaki gö. yer.
- 124 Lütü Paşa, gös. yer. Ayrıca bkz.: Defterdar, aynı yer.
- 125 İpşirli, Hasan Kâfi, s. 240-242.
- 126 Tayyip Gökbilgin, "Lütü Paşa" *IA*, c. VII, s. 96-101.
- 127 M. Çağatay Uluçay, "Koçi Bey", *IA*, c. VI, s. 832-835.
- 128 Abdulkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmet Paşa", *TDVİA* c. 9, s. 98-100.
- 129 M. Es'ad Coşan, *İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslâmiyye*, İstanbul 1993; Sen, a.g.e., s. 25-62.
- 130 Hasan Kâfi, a.g.e., s. 252.
- 131 Nahiî, a.g.e., s. 22.
- 132 A.g.e., s. 22-23.
- 133 A.g.e., s. 23.
- 134 Hasan Kâfi, a.g.e., s. 252-253.
- 135 Nahiî, a.g.e., s. 27; Hasan Kâfi, a.g.e., s. 252-253; Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 286. Aralarında istisna kabilinden olsa, diğer sınıfları toplumun vazgeçilmez unsuru görmekte birlikte, askeri sınıfı görevi gereği daha öncelikli görenler de vardır, bkz.: Müteferrika, a.g.e., s. 152.



XIII. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI TOPLUMU

ASST. PROF. DR. NAHED İBRAHİM DEŞOUKY
UNIVERSITY OF ALEXANDRIA, FACULTY OF ARTS / MISIR

XVIII. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI TOPLUMU

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu XVIII. yüzyıla gelindiğinde güçsüzlük ve geri kalmışlığın önemli ölçüde hissedildiği bir toplum hüviyetindeydi. Bu dönemde gerek Arap gerekse Batılı tarihçilerin Osmanlı üzerine yazdıkları çoğalmış olsa da, İstanbul'daki Osmanlı gündelik hayatı ve gelirleri üzerine yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu yazı, belirtilen eksikleri tamamlamaya yönelik bir çalışmadır ve İngiliz Devlet Arşivi'nin (Archive of British Public Record) yayınlanmamış belgelerine dayanmaktadır. Bu belgeler arasında, 1781-1787 döneminde İstanbul'da bulunan İngiliz elçilerinin yazışmaları, özellikle de, I. Abdülhamit (1774-1789) zamanında İstanbul'da elçi olarak bulunan Sir Robert Anslie'nin değerlendirmeleri üzerinde durulmaktadır. Çünkü Anslie, Abdülhamit'in izlediği politikaların savunucusu ve aynı zamanda padişahın çeşitli problemlerle karşılaştığında fikirlerini aldığı bir kişidir, ve bu açıdan önem taşımaktadır.¹

Çalışmada bu dönemdeki Osmanlı toplumunun olumsuz yönleri özellikle de bozuk ekonomik ve mali koşulların Osmanlı nüfusunun sağlık ve yaşam koşulları üzerindeki yansımaları üzerinde durulacaktır. Ayrıca, bu dönemde yaygın olan ve her sınıftan Osmanlıyı etkileyen salgın hastalıklar ve yangınlar üzerinde durulduğu gibi, fiyat artışları ve bunun getirdiği ayaklanmalar, yolsuzluğun artması, yeniçerilerin paralarını alabilmek için sultanlar üzerinde baskı kurması gibi olaylara da değinilecektir. Aynı zamanda, bu türden olumsuz özelliklerin

Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli Avrupa ülkeleri ile olan ilişkilerini nasıl etkilediği sorunu üzerinde de durulacaktır.

EKONOMİK BOYUTLA BAŞLAYALIM

Osmanlı ekonomisi on altıncı yüzyıldan itibaren, önemli ölçüde coğrafi keşiflere atfedilebilecek nedenlerle gerilemeye başladı. Dünya ticareti önce Portekizlilerin sonra da Hollandalı ve İngilizlerin eline geçti.² İmparatorlukta o dönemde halen hareketli bir pazar oluşturan, Halep, Kahire, Bağdat ve Basra gibi merkezler de Hindistan ve İran'dan ithal edilen mallardaki azalma yüzünden ekonomik çöküş sürecine girdiler.³ On yedinci yüzyılda, İngiliz ve Hollandalılar Asya'da çeşitli ticari şirketler kurarak dünya ticaret yollarını kontrol etmeye başlamışlardı.⁴ Bu da Osmanlı topraklarından geçen ticaret hacmini önemli ölçüde daralttı ve devlet gelirlerinde büyük miktarda bir düşüşe yol açtı. Osmanlı ekonomisinin ithalata dayalı ve ihracatı teşvik etmeyen yapısı da sonuçta ticaret açığının ortaya çıkmasına neden olduğu için bu çöküşte önemli rol oynamıştı. Osmanlılar bu nedenlerle oluşan mali açıkları kapatmak için borçlanmaya başladı.⁵ Avrupa ekonomileri ise, Osmanlı'dan farklı olarak ihracata dayalı idi. Bu nedenle, öncelikle bir ticaret anlaşması olarak algılanan kapitülasyonların zamanla ve özellikle gerileme devrinde⁶ Sultan tarafından verilen hediye veya karşılıksız bağışlar haline dönüşmesi ihracata dayalı Avrupa ekonomilerinin işine geliyordu. Avrupa ülkeleri daha fazla kapitülasyon sağlayabilmek için imparatorluk üzerinde baskı kuruyorlardı. Sultanların bu baskılara karşı direnme güçleri sınırlıydı çünkü, Avrupalılar Osmanlıların mallarını ihraç ettikleri liman-



larını -özellikle de Osmanlılar için çok önemli olan Levant ve Doğu Akdeniz limanlarını- kapatma tehdidini kullanıyorlardı.⁷ Rakamlarda Osmanlı ticaretinin nasıl gerilediğini açıkça göstermektedir. 1780 yılında Fransa'ya yapılan yıllık ihracat üç milyon sterlini aşamamıştı.⁸ 1790 yılında, Osmanlı imparatorluğu'nun İngiltere'ye yaptığı ihracat 2.5 milyon sterlinden, 2 milyon sterline düşmüştür.

Diğer yandan Avrupa ekonomileri, başta 1580'de sağladığı kapitülasyonlar neticesinde İngiltere olmak üzere, Osmanlı'ya ihraç ettikleri mallardan gelirler sağladılar.⁹ İngiliz tekstili Levanten pazarlarında etkin idi. Bu piyasalara mal ihraç eden İngiliz¹⁰ tekstil fabrikalarının çoğu İzmir'den ithal edilen pamuğa bağlı idiler.¹¹ Osmanlı pamuk ihracatının %95'i buradan sağlandığı için özellikle 1785 ile 1787 arası¹² ucuz ve daha kaliteli Amerikan pamuğunun Avrupaya ihracı Osmanlı ihracatının önemli ölçüde düşmesine yol açtı. Ayrıca, Levanten Şirketi (Levant Company)'nin Osmanlı pamuğu üzerindeki çeşitli baskıları -örneğin karşılığında İngiliz malı alınmadıkça Osmanlı pamuğu alınmaması gibi-¹³ bu düşüşte etkili olmuştu.

Osmanlı tarımı XVIII. yüzyılda, önemli ölçüde üretim kaybı yaşadı. Bu Sultan'ın geleneksel tarım metodlarını değiştirme çabalarına girmemesi¹⁴ ve tımar sisteminin bozulması ile bağlantılı idi. Tımar sistemi imparatorluğun ilk dönemlerindeki askeri başarısının önemli nedenlerinden birisi idi. Osmanlı'nın, ateşli ve silahlarla donatılmış ordulara gittikçe daha çok ihtiyaç duyması neticesinde tımar sisteminde bozulmalar görülmeye başlandı.¹⁵ Ayrıca Sultan'ın paranın değerini sürekli olarak düşürmeye meyletmesi, tımar sahiplerinin mali durumunu olumsuz bir biçimde etkiledi. Bunların birçoğu, savaş zamanında ne para ne de insan sağlayabilecek durumda idiler. Osmanlı hükümeti de toprakların kullanım hakkını tımar sahiplerinden alarak yeniçeri liderlerine ve hükümete para ödeyebilecek kimselere dağıttılar.¹⁶ Böylece tımar sistemi etkisini yitirmeye başladı.¹⁷

Osmanlı hükümeti bu duruma çözüm getirmeye çalıştı ve tımar arazilerinin büyük bir kısmını hayat boyu kaydıyla verilen tımarlara çevirdi. Bunlara "Milkana" (malikane) denildi.¹⁸ Hatta bunlar için özel bir divan dahi -Malikane Divanı- kuruldu. Yeni getirilen düzen

mültezimler sınıfının kontrolü altında ve ağır vergilerle ezilen köylü sınıfı için olumsuz etkiler yarattı.¹⁹ Bunlardan birçoğu topraklarını bırakıp şehirlere göçtüler. Şüphesiz ki, topraklarını terkeden çiftçiler, Osmanlı tarımının geri kalmasında etkin olan faktörlerden birisi idi.²⁰

Osmanlı ekonomik çöküşünü İslam uygarlığına, özellikle de Osmanlı-İslam hükümet anlayışına bağlayan bazı batılı tarihçilere göre, Osmanlı-İslam anlayışında devletin görevleri idare, savaş, din ve tarım alanlarıyla sınırlı olduğu için, ticaret ve endüstri müslüman olmayanlara bırakılmış, bu da Osmanlı'nın geri kalmasına yol açmıştır.²¹ Osmanlı-İslam anlayışında ticaret ve endüstri alanında hükümetin olmadığı görüşü doğru olmaktan çok uzaktır. Hükümetin birincil görevleri arasında, üreticiler için piyasa istikrarını sağlamak vardı. Bu amaçla hammaddenin sağlanması, fiyatların ve kar hadlerinin belirlenmesinde devlet üretici ile tüketiciler arasında bir aracı rolü oynuyordu.²² Ayrıca, müslümanlar da müslüman olmayanlarla birlikte bir çok endüstriyel faaliyette birlikte çalışıyorlardı.²³

Bütün bunlardan varılan sonuç, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki ekonomik çöküşün Osmanlı mali sistemi üzerinde olumsuz etkileri olduğudur. Mali krize rağmen Osmanlı Sultanlarının, kendi harcamalarından tasarruf yapma yoluna gitmedikleri gözlemlenmektedir.²⁴ İngiliz belgeleri Sultanların yeniçeri liderlerini memnun etmek için zaman zaman çeşitli kıymetli hediyeler dağıttıklarını belirtmektedirler. Bu hediyeler arasında her biri 1200 Sterlin civarında olduğu tahmin edilen, altın kılıçlar, kürkler, ve cins atlar vardı.²⁵ Anslie, bu hediyelerin Sultana en azından her seferinde en az 1500 sterline mal olduğunu belirtmiştir.²⁶ Ayrıca yine Anslie'nin aktardığına göre, Sultan kendi tahta geçtiği tarih olan 28 Ocak 1871 tarihini kutlamak için gelen bütün yabancılara, saf gümüşlerle bezeli elbiseler ve çeşitli armağanlar dağıttı.²⁷ Eğer gümüş ucuz ve bol olsaydı, bu çok önemli olmayabilirdi. Fakat o zamanlar gümüş altından daha değerli idi.²⁸ Sultan İstanbul'daki Venedik elçisine de görevinin bitimi dolayısıyla herbiri 300 sterlin olduğu tahmin edilen değerli çubuklardan oluşan bir hediye verdi.²⁹ Sultanlar sıklıkla imparatorluğa büyük hizmetleri geçtiği düşünülenlere de -İngiliz elçiliği tercü-



manı Mouradjea D'ohsson gibi- hediyeler dağıtıyorlardı. D'ohsson 1782 yılında Osmanlı-İspanyol anlaşmasının akdinde oynadığı olumlu rolden ötürü 200 sterlin³⁰ ve kıymetli taşlarla bezeli saf altından tütün kutusu verilerek ödüllendirildi.³¹ Harem kadınları da bu gösteriş ve israfa katılmaktan geri kalmadılar. Halk ise yoksulluk içinde yaşıyordu. İstanbul ve çevresindeki dilencilerin sayısının artması kadar bu durumu tüm çıplaklığıyla açığa vuran başka bir şey yoktu.³²

İngiliz belgeleri, merkezde ya da diğer bölgelerde görülen ve imparatorluğun mali krizini kötüleştiren çeşitli hırsızlık ve yolsuzluk örnekleriyle doludur. Eflak bölgesinin idarecisi olan Alexander Ipsilati kısa sürede 1 milyon sterline ulaştığı tahmin edilen bir servet yapabilmisti. Sultan bu nedenle, onun hemen istifasını istedi.³³ Rumeli'de bir idareci olan Arif Zade Paşa 1782'de çeşitli yabancı kargo gemilerine elkonulmasını emretmişti.³⁴ Mekke'nin bazı idarecileri, Bedevilerin hacılara zarar vermemesini sağlamak için tahsis edilen paralara dahi el koyabiliyorlardı.³⁵ Bir Mekke Prensi olan Taher Ağa Shawi, 1782'de 3 bin kiss (bir kiss 500 Osmanlı kuruşu değerindedir) olarak tahsis edilen parayı kendisi almıştı. Sultan onun Mekke'ye döner dönmez idamını istedi.³⁶ Bazı üst düzey Osmanlı idarecileri de ölüm ya da kovulma halinde hazineye geçecek olan servetlerini korumak için çeşitli metodlara başvuruyorlardı. Vakıf bunlardan birisiydi ve önemli bir kaynağın ekonomi dışına çıkarılması anlamına geliyordu.³⁷ Ticaret kervanlarının soyulmaları da göz ardı edilmemesi gereken bir olgu idi.³⁸ Örneğin Arnavutluk'taki bu türden olaylar, ülkenin çeşitli yerlerine mal ulaştırılmasını sınırlandırmaktaydı. Tüccarlar zararlarının karşılanması için merkeze başvuruyorlardı.³⁹ Osmanlı hükümetleri zaman zaman yörenin önde gelen ailelerini kendilerine bağlılıklarını göstermeleri için para göndermeye zorluyorlardı. Mısır Memlukluları da Sultan'a yıllık olarak göndermeleri gereken parayı göndermemekle hazineye zarar veriyorlardı.⁴⁰ Mali durumu kötüleştiren bir diğer etken, XVIII. yüzyılda⁴¹ bir çok padişahın, orduyu Avrupa ordularına benzetme çabalarıdır. Bu çabalar ciddi mali kaynak gerektiyordu. İstanbul'da İngiliz elçileri, yeterli paranın olmaması nedeniyle, orduyu batılı ordular çizgisinde reforma tabi tutmanın güçlüğü üzerinde durup, bu konudaki şüphelerini belirtmişlerdir.⁴²

Ülkenin bozuk mali durumu bazı devlet adamlarının yeni kaynaklar bulmaya yöneltti. Sultan I. Abdülhamit Dönemi'nin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Halil Ahmet Paşa, Avrupa hükümetlerinden beş yıl vadeli borç almayı önerdi. Bu öneri ülke içinde muhalefetle karşılaşacağı için reddedildi.⁴³ Defterdar⁴⁴ çeşitli hükümet komite ve komisyonlarının masraflarının kısılmasını istedi. Çünkü bunlar, somut bir faydaları olmadığı halde hazineye yılda yaklaşık 100.000 Sterlin'e mal oluyordu. Bazı görevliler buna da itiraz ettiler.⁴⁵

Hiç şüphe yok ki, Osmanlı mali durumunun bozulması, toplumun daha kötü durumda olan kısmına ayrılan kaynakların da azalması anlamına geldiğinden, hayat standartlarında önemli düşmelere yol açtı. Özellikle salgın hastalıklar XVIII. yüzyıl'ın ikinci yarısında İstanbul'u tehdit eden boyutlara ulaştı. Gerek İngiliz belgeleri ve gerekse çağdaş batılı kaynaklar, çeşitli dönemlerde ve çeşitli yerlerde yaygın olan salgın hastalıklar ve bunların etkileri konusunda bilgi vermişlerdir. Ocak 1871'de Anslie İngiliz dışişleri bakanlığına yazdığı bir raporda İstanbul ve çevresindeki salgın hastalıkların bir çok İngiliz tüccarının da ölümüne yol açtığını belirtmiştir.⁴⁶ Bir diğer olayda Anslie, İstanbul'da özellikle yaz aylarında yüzlerce, zaman zaman da binlerce, kişinin öldüğünü yazmaktadır.⁴⁷ Salgınlar sadece İstanbul'a özgü olmayıp, nemli ılıman iklimin hakim olduğu Selanik civarında da etkili olmaktaydı. Bu da bazı liman şehirlerinde oturmakta olan Yunan tüccarların ve buradaki konsolosların ailelerinden bazılarının ölümüne yol açtı.⁴⁸ Aynı yılın Eylül ayında salgın Galata'ya yayıldı, ve 600'den fazla kişi öldü.⁴⁹ Bununla birlikte, en fazla ölüm yol açan salgınlar önemli bir ticaret merkezi olan ve İngiliz konsoloslugu da bulunan Yunanistan'ın Patras merkezinde görüldü. Salgında ölenler arasında bazı yeniçerilerle birlikte, British Levant Company (İngiliz Levanten Şirketi)'nin genel sekreteri de vardı.⁵⁰ İzmir⁵¹ ve Ankara da, salgından payını alan şehirler arasındaydı. Avrupa'ya Mohair yün ihracatı nedeniyle önemli bir ticaret merkezi olan Ankara'daki⁵² salgın şehrin İngiliz, Fransız, Rus ve Hollandalı sakinlerinin salgından ayrı şehirlere göçmelerine yol açtı.⁵³ Özellikle soğuk havalar salgının yayılmasını kısa bir süre için durdurabiliyordu. Bununla birlikte, Osmanlı hükümeti salgının yayılmasını önleme konusunda hiç bir teşebbüste bulunmadı.⁵⁴



Salgınların yayılması dolayısıyla, şehirlerarası taşımacılıkta önemli aksamalar gözlemlenmekteydi.⁵⁵ Anslie, Osmanlı hükümetine,⁵⁶ Osmanlı limanlarının karantina altına alınmasını önerdi. İngiliz hükümetinden de Osmanlı İmparatorluğu'ndan ithal edilen malların salgının yayılmasını önlemek için inceden inceye araştırılmasını istedi.⁵⁷ Anslie, salgının çok uzaklara özellikle (soğuk havaya rağmen) Karadenize yayıldığını, ve burarlarda ticari faaliyetlerde bulunan bir çok Fransız tüccarın da ölümüne yol açtığını belirtmiştir.⁵⁸ Anslie önde gelen Osmanlı idarecilerinin de -örneğin cephane işlerinden sorumlu Abdi Paşa ve onun yirmi kadar görevlisi gibi-Hasköy'de yaşayan önemli miktarda yahudi nüfus gibi salgının kurbanı olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Wood da 1784 yılında salgının Kıbrıs'a yayıldığını ve nüfusun üçte birinin ölümüne yol açtığını belirtmiştir.⁶⁰ Salgın aynı zamanda, gemilerin limanlara yanaşamamaları yüzünden başkent ve çevresinde yiyecek kıtlığına da yol açıyordu.⁶¹ Osmanlı idarecilerinin salgın karşısındaki kayıtsızlıkları nedeniyle yabancılar kendi koruyucu önlemlerini geliştirme ihtiyacı duyuyorlardı. Örneğin, bir çok yemek malzemesini önce sirkeye batırıp sonra yiyorlardı. Hatta mektuplar dahi sirkeye batırılıp sonra kurutulmaktaydı.⁶²

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, İstanbul ve çevresini etkileyen bir diğer felaket yangınlardı. İngiliz belgeleri bu noktada da bilgiler sağlamaktadır. Örneğin Anslie, Şubat 1872'de çıkan bir yangında İstanbul'daki bazı sarayların yandığı ve bir çok kimsenin öldüğünü yazmaktadır. Osmanlı hükümetinin ihmali neticesinde özellikle kentin fakir yerleşim merkezlerindeki yangınlara ulaşmak güçleşmişti. Hükmetin yapabildiği, yangından etkilenenlere giyecek ve kalacak yer yardımı yapmaktan öteye geçemiyordu.⁶³ Birkaç ay sonra, Yedikule yakınlarında büyük bir yangın daha çıktı.⁶⁴ Sekiz saat süren bu yangında bu yörede çoğunluğu oluşturan 1500 Ermeni evi yandı.⁶⁵ Onbeş günden az bir süre içinde diğer bir yangın İstanbul'un önemli semtlerinden biri olan Galata'yı etkiledi. Yahudilerin çoğunlukta olduğu Galata'da Kiliseler ve camiler yanında onbinden fazla ev de küll oldu.⁶⁶ Bütün bu yangınların etkileri yıkıcı oldu.

Hemen belirtilmelidir ki bu yazıda bahsedilenler sadece büyük çaplı yangınlardır. Bunun yanında Ans-

lie'nin Temmuz 1782 ile Aralık 1782 arasını kapsayan yazışmalarında, İstanbul'un bir çok yöresinde ufak çaplı yangınlardan da söz edilmekteydi. Yangınların hızlıca yayılmasına yol açan faktörlerden en önemlisi evlerin ahşap ve birbirine fazla yakın oluşu idi.⁶⁷ Lüks bir yerleşim merkezi olan Cibali'de benzer bir şekilde yangından etkilendi. 7.000'den fazla ev yandı. 200.000 kişilik nüfusun çoğu öldü veya ağır biçimde yaralandı. Şanslı bir biçimde, yangınlar Saraya ulaşmadan söndü.⁶⁸ Ancak, yeniçeri barakaları, yaklaşık elli cami, iki yüz değirmen ve bir çok fırın tamamen yok oldu.⁶⁹ Bu 1784'de meydana gelen en önemli yangın hüviyetinde olup divanların dört gün boyunca toplanamamasına yol açtı.⁷⁰ Yangınların Osmanlı toplumu üzerindeki etkileri büyük oldu. Ev ve işyerlerinin enkaza dönüşmesinden başka, çeşitli yiyecek ürünlerinin (hububat, meyve, sebze) de yanması dolayısıyla fiyatların yükselmesine de yol açtılar. Bazı tüccarların bu durumu fırsat bilerek fiyatları yükseltmeleri diğer bir sonuç idi.

İngiliz belgeleri de fiyatların yüksekliğinden şikayetlerin arttığından söz etmektedir. Bunların neticesinde Sadrazam İstanbul'da bir temizlik hareketine girişti. Fiyatları suni bir şekilde yükselten tüccarlardan bir kısmı tutuklandı ve hapse atıldı.⁷¹ Fiyat artışlarından en çok etkilenenler, sabit gelirli olan devlet görevlileri idi. Bu da devlet idaresinde yolsuzluğun artmasına yol açtı.⁷² Sonuçta yangınların neticesinde fiyatların artmasıyla, farklı toplum kesimlerinin hükümete kızgınlığı ile birlikte, hırsızlık, açlık ve sefaletin özellikle İstanbul'da çarpıcı bir şekilde arttığı gözleniyordu. Yoksullar özellikle, çeşitli dükkanlara ve evlere saldırıyor ve çoğu zaman güvenlik güçleri ile çatışıyorlardı. Genelde Defterdar hedef tahtası oluyor ve bazende defterdarlık görevlileri öldürülüyordu.⁷³ Hükümete karşı duyulan hoşnutsuzluk, vezirleri ölümle tehdit etmeye, sarayın kapılarına notlar asmaya, ve bunları İstanbul içindeki camilerde dağıtmaya kadar varıyordu.⁷⁴ Bu baskılar sonucunda Sadrazam bazı yüksek görevlilerin -bazı yeniçeri ağaları⁷⁵ ile Çavuş Paşa⁷⁶- işine son verip, diğer vezirleri de değiştirmeye sözü veriyordu.⁷⁷ Fakat bu önlemler ne halkın kızgınlığını ne de Osmanlı toplumunu çoğunluğunu etkileyen yiyecek fiyat artışlarını önlemeye yetiyordu.

Hükümet'e karşı duyulan hoşnutsuzluk zaman zaman yabancıların yaşadığı Pera ve Galata gibi semtlerde



yakıp-yıkma ve yağmacılığa kadar varıyordu.⁷⁸ İmparatorluk tebaası yabancıların bu türlü eylemlere karşı önlem alınmasını istemeleri neticesinde Sultan 10 Eylül 1784'de çeşitli önlemler aldı. Sadrazam İzzet Paşa görevden alınıp Yedikule zindanlarına atıldı. Defterdar'da görevden alındı. Daha sonra bir yangında ihmali olduğu kanıtlanan bir idareci ve kardeşi idam edildi.⁷⁹ Yeni defterdarın fakirlere ve yangından etkilenenlere yardım çabalarına rağmen, ayaklanmaların ortaya çıkışı önlenemedi. Ayaklanma bu sefer de yeniçerilerden geldi. Yeniçeriler eski Vezir'i-azam'ı destekleyen ulemayı ortadan kaldırdılar.⁸⁰ Yeni Vezir'i-azam İstanbul ve çevresinde son yangınlardan sonra hissedilen hububat kıtlığını gidermek için, para bulmakta zorlansada, Yunanistan, Mora, ve Karadeniz kıyılarına gemiler yolladı.⁸¹ Hemen belirtelim ki, Osmanlı hükümeti yeniçeriler veya halktan büyük bir hoşnutsuzluk dile getiren tepki gelmedikçe hububat kıtlığını gidermek için harekete geçmediler.

Yeniçerilerin isyanını bastırmak da hazineye yüklü bir maliyet getirmektedir. Örneğin 1783'deki isyanı bastırmak 15.000 sterline mal olmuştu.⁸² Bu türden ayaklanmaların ayırdedici özelliği içerdiği şiddet unsuru idi. Bu konuda Anslie şöyle yazmıştır:

(Yeniçeriler) hububat kıtlığını protesto etmek için İstanbul'un çeşitli yörelerindeki evleri ve Sultanın saraylarından bir kısmını ateşe verdiler. Bu evlerin bir çoğu kül yığına dönerken, Sultan'ın kızı ondört aylık Prenses Rabia'da kayboldu. Sultanın 14 çocuğundan 10. cusu olan Rabia'nın kaybı onu çok etkiledi.⁸³

Bu türden ayaklanmalar sadece İstanbul'a özgü olmayıp, Yunanistan'ın Sckotary and Patras yöresine; ayrıca diğer eyaletlere ve Karadeniz kıyılarındaki çeşitli Osmanlı şehirlerine de yayıldı. Büyük yiyecek sıkıntısı yaşayan Mısır'da bu türden ayaklanmalara sahne olan en önemli Arap ülkelerinden biriydi.⁸⁴

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı toplumunun önemli özelliklerinden bir tanesi de Yeniçerilerin sahip oldukları ayrıcalıkları daha da genişletmek için sürekli ayaklanmaları idi. Bilindiği üzere yeniçerilerin maaşlı olarak çalışıyorlardı. Fakat mali krizlerin yaşandığı dönemlerde, devlet maaşları ödeyemeyebiliyordu. Bu da yeniçerilerin hoşnutsuzluklarını artırıyor ve onları yakıp-yıkma ve isyana sevk ediyordu.⁸⁵

1774 yılında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Küçük Kaynarca⁸⁶ Anlaşmasına göre Osmanlı Devleti'nin ödemek zorunda kaldığı yıllık savaş tazminatı 15.000 kiss idi. Bu yüzden ödeme sıkıntısı içine düşen hazine yeniçerilerin isteklerini karşılamakta zorlanıyordu.⁸⁷ Yeniçeriler sadece yakıp-yıkma ve isyan çıkarmakla kalmadılar aynı zamanda isteklerini bir bildiriyle hükümete dayatma yoluna da gittiler. Kabul edilmeyince de kızgınlıklarını ve asiliklerini gösterdiler. Bu nedenle Sultan 500 yeniçerinin idamını emretti. Birçokları kendilerini denize atarak kaçmayı denedilerse de çoğu boğuldu.⁸⁸ Bu olay Sultanların yeniçerilerin isyanlarına karşı koyma teşebbüslerinden birisiydi. Sadrazamın konuyu defalarca divanda tartışması, ve yeniçerilerle kontrol altında tutup isyan ettiklerinde hadlerini bildirebilecek ayrı bir birliğin kurulması ihtiyacını dile getirmesi de bir sonuç doğurmadı.⁸⁹ Bu nedenle, yükselme devresinde Osmanlı'nın ihtişamına katkıda bulunan en önemli güçlerden biri olan yeniçeriler zamanla yıkıcı bir güce dönüşüp, imparatorluğun çöküşü ve geri kalışına önemli ölçüde katkıda bulundular.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecine girmesi, çeşitli Avrupa devletleri özellikle Rusya ile olan ilişkilerde de etkisini gösterdi. Rusya, örneğin, İmparatorluğun bu durumundan faydalanarak, Kırım yarımadasını 1783'de ele geçirdi.⁹⁰ Malta ve Venedikliler de benzer biçimde kıymetli mallarla yüklü Osmanlı gemileri üzerindeki korsan saldırılarını artırdılar.⁹¹ Bütün bunlar iç krizleri artırıcı bir etkiye sahip oldular. Örneğin 1784 yılında Marcella limanından İzmir'e giden yiyecek yüklü gemiler Venedik korsanlarınca ağmalanınca İstanbul'da yiyecek kıtlığı başgöstermişti.⁹² Anslie aynı yıl yangınlar dolayısıyla başgöstern yiyecek kıtlığını gidermek için Asya ve Tuna boylarından gelmekte olan 40 geminin Malta korsanlarınca durdurulduğunu bunun da başkentteki huzursuzluğu daha da artırdığını belirtmektedir.⁹³ Rusya'da aynı şekilde Karadenizde seyreden Osmanlı gemilerine karşı -ateş etmeye kadar varan tacizlerini artırdı. Gemi sahiplerinin şikayetlerine rağmen, Osmanlı hükümeti bunları önlemek için birşeyler yapamadı.⁹⁴ Sultan'ın danışmanlarından birisi kıyıları, ve özellikle Çanakkale ve İstanbul boğazını korumak için ayrı bir silahlı güç oluşturulmasını dahi önerdi.⁹⁵ Bunun yararlı olacağına inanan Sultan, 1785'de Osman-



lı donanmasının bir kısmını boğazlar ve Ege'deki Yunan kıyılarına yolladıysa da, hazineye getirilen ek yük dolayısıyla bu uzun dönemli olamadı.⁹⁶

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı toplumunu etkileyen bu olumsuz olayları gözden geçirdikten sonra, bir kaç bulguyu sonuç olarak ortaya koyabiliriz. İlk olarak, ekonomik çöküş, mali kriz, salgın hastalıklar, yangınlar, yenicilerlerin huzursuzlukları, ve kamusal isyanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine katkıda bulunan iç nedenlerdi. Bunlar I. Nicholas'ın Avrupalının hasta adamı dediği Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntıları artırıyordu.

İkinci olarak, bu krizlerle karşıkarşıya kalan Sultan'ın durumu düzelterebilmek için yetersizliği açıktı. Bu

Avrupa ülkelerinin Sultan'ı ve genelde Osmanlı idarecilerini eleştirmelerine yol açtığı gibi, gerek reform siyasetinin başarılı olup olamayacağı ve gerekse imparatorluğun yaşayıp yaşamayacağı konusundaki süphelerini artırıyordu.

Üçüncü olarak, özellikle başkent ve çevresinde yaşayan Osmanlı nüfusunun yaşadığı sıkıntılar ve bunun yol açtığı huzursuzluklar, imparatorluğun hızlı çöküşünün bir belirtisi idi.

Son olarak, Osmanlı başkenti ve çevresi istikrarsızlık, huzursuzluk ve komploların merkezi haline gelmişti. Bu da, Osmanlı'nın bu dönemdeki güçsüzlüğü ve çöküşüne katkıda bulunan faktörlerden biri olarak düşünülebilir.

- 1 *Dictionary of National Biography*, vol 1, London 1917, s. 189.
- 2 Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Britain 1962, s. 28.
- 3 Lewis, Op.cit., ss. 28-29.
- 4 Abd El-Wahab Bakr, *The Ottoman State and Egypt in the Second Half of the Eighteenth Century*, Cairo 1982, s. 39, Lewis, Loc.cit.
- 5 Wallerstein, Immanuel, *The Incorporation of the Ottoman Empire into World Economy*, England 1987, s. 92.
- 6 İnalcık, Halil, *The Turkish Impact of the Development of Modern Europe*, Leiden 1974, s. 15; Abd El-Karim Rafeg, *Elsham Countries and Egypt*, Damascus 1968, s. 70.
- 7 İnalcık, Loc.-Cit.
- 8 Issawi, Charles, *The Ottoman Empire in the European Economy*, Leiden 1974, s. 113.
- 9 Anderson, Op.Cit., s. 323.
- 10 İnalcık, Op.cit., s. 57; Sunar İlkay, ed., *State and Economy in the Ottoman Empire*, London 1987, s. 72.
- 11 İzmir, Anadolu'daki en önemli ticaret merkezlerinden birisidir. İzmir'in ticari olarak en gelişmiş olduğu dönem hububat, meyve ve pamuk ihracatının arttığı, 17 yüzyıldır. Bu nedenle binlerce İngiliz ve Hollandalı tüccar buraya yerleşmiş ve kendi ülkelerindeymiş gibi özgürce yaşamışlardır.
- 12 Mordtman, S. II, (İzmir), *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden 1927, Tome II, ss. 604-5.
- 13 Wood, Alfred, *A History of the Levant Company*, London 1964, s. 703.
- 14 Lewis, Op.cit., s. 30; Sunar, Op.cit, s. 71.
- 15 Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago, 1980), s. 90; Karpas, *The Stages of Ottoman History*.
- 16 Karpas, *The Stages of Ottoman History*, Leiden 1974, s. 80.
- 17 Abd El Wahab akr, ibid: Karl Brokelman, *The Ottoman Turkish and Their Civilization*, çeviri, Nabiah Fares, Mounir El Baalbky, Beirut 1949, s. 78.
- 18 Tımar ile malikane sistemi arasındaki farklar için, bkz: Mohmoud, Reif Afendy, *The New Organizations in the Ottoman State Arabized and Audited and introduced by Dr. Khaled Zeyade*, Lebanon, 1985, s. 34; Gibb and Bowen, ibid., s. 84; Hussein Mugib El-Massry, *The Ottoman State Dictionary*, Cairo 1987, s. 187.
- 19 Itzkowitz, Op.Cit., s. 91; Lewis, Op.Cit., s. 33.
- 20 Osmanlı İmparatorluğu'nda tarım hakkında, Gibb ve Bowen, *ibid.*, 5. bölüm.
- 21 Lewis, Loc.cit.
- 22 Abd El Wahab Bakr, *ibid.*, s. 43; Orhan, Op.Cit, s. 234.
- 23 Gibb ve Bowen, *ibid.*, s. 137.
- 24 Ansle'den Dışişleri Bakanlığına, Loc.-Cit.
- 25 Ansle'den Dışişleri Bakanlığına, 28 Ocak 1781, İstanbul, Türkiye 781/50 inf.o.
- 26 Ansle'den Dışişleri Bakanlığına, 24 Haziran 1782, İstanbul.
- 27 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 28 Ocak 1781, İstanbul.
- 28 18 yüzyılda Avrupa'ya akan Amerikan gümüşünün ucuzluğuna rağmen, Osmanlılar bundan yararlanamadılar. Bu nedenle saf Osmanlı gümüşü altından daha pahalı idi. Bkz.: Abd El-Wahab Bakr, *ibid.*, ss. 39-40.
- 29 Ansle'den Dışişleri Bakanlığına, 11 şubat 1782, İstanbul.
- 30 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 24 Haziran 1782, İstanbul, inf.o.
- 31 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 September 1782, İstanbul, info.
- 32 Marry Mills, *ibid.*, s. 62.
- 33 Ainsle'den Dışişleri Bakanlığına, 20 Ocak 1781, İstanbul, in f.o.
- 34 Ainsle'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Şubat 1781, İstanbul, in f.o.
- 35 Bedeviler veya Araplar hac kafilelerine sürekli olarak saldırıp hem yağmalama hem de öldürme eylemlerine karışmışlardır. Bu nedenle Sultanlar, bunların liderlerine para gönderip bu saldırıları önlemek istemişlerdi. Bu paralar, kafileleri korumakla görevlendirilen Mekke Prenslarına verilmişti. Bkz.: Abd El-Aziz El-Shenawy, *ibid.*, s. 1231.
- 36 Ansle'den Dışişleri Bakanlığına, Lo-Cit: Abd El-Karim Rafek, önceki referans, s. 229.
- 37 Abd El-Wahab Bakr, önceki referans, aynı sayfa.
- 38 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Haziran 1782, İstanbul, inf.o. Çeşitli gangster çetelerinin Osmanlı şehirleri üzerine saldırıları için, bkz.: Jonquiere, V, *Historie de l'Empire Ottoman*, Paris, 1881, ss. 312-315.
- 39 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 Eylül 1782, İstanbul, inf.o.
- 40 Abd El-Aziz El-Shenaway, Önceki referans, kısım 3, s. 1545.
- 41 III. Mustafa (1757-1774)'da orduda reform çabalarında bulunmuş bir Sultan idi. Baron De Tüt ve yurtdışından yabancı uzmanlar getirtiren Sul-



- tan Abdülhamit I'n de destekleriyle, Osmanlı topçu ve donanmasına önemli katkılarda bulunmuştu. Bkz.: Desouky, *Ibid.*
- 42 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Ocak 1785, İstanbul, inf.o. 78/1/50
- 43 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc.-Cit.
- 44 Defterdar, devletin gelir ve giderlerinin kaydedilmesi sorumlu olan kişi idi. Defterdarlığın kendi memurları vardı. Defterdarlıkta aynı zamanda kişilerin devlet ile olan mali uyuşmazlıklarını çözümleyen bir mahkeme de vardı. Buna, Defterdarlık kapısı denirdi. Bkz.: Gibb ve Bowen, önceki referans, ss.182-183.
- 45 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc. Cit.
- 46 Wood limanların çevresindeki kirlilik ve dağınıklığın salgınlara yayılmasına yardımcı olduğunu belirtmiştir. Bkz.: Wood, Op.Cit., s. 245.
- 47 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 16 Ocak 1785, İstanbul.
- 48 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ocak 1782, İstanbul.
- 49 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Eylül 1782, İstanbul.
- 50 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Temmuz 1783, İstanbul.
- 51 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc. Cit. İstanbul.
- 52 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 Ağustos 1783, İstanbul.
- 53 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 Eylül 1783, İstanbul.
- 54 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ekim 1783, İstanbul.
- 55 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Kasım 1783, İstanbul.
- 56 Sublim Porte veya Babı-ali Sadrazamın ailesi ile birlikte yaşadığı ve Sadrazamlık kalemini de içine alan idari görevlilerin bulunduğu yerdir. Gibb ve Bowen, önceki referans, kısım 1, s. 162.
- 57 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 4 Nisan 1784, İstanbul.
- 58 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Mayıs 1784, İstanbul.
- 59 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 11 Ocak 1784, İstanbul.
- 60 Bu sayının abartmalı olduğunu iddia edenler de vardır, bkz., Anderson, Op.Cit., s. 237.
- 61 Wood, Op.Cit., ss. 246-7.
- 62 Wood, Loc. Cit.
- 63 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Şubat 1784, İstanbul.
- 64 Yedikule ismi gibi yedi adet kuleden oluşan bir kaledir. I. Sultan Süleyman (1520-1566) tarafından hazinelerinin konulması amacıyla inşa ettirilmiş daha sonra ise Osmanlı devlet adamlarının ve savaş zamanında Avrupalı diplomatların hapsedildiği bir hapishaneye dönüştürülmüştür. Bkz.: Kinross, Op.Cit, s. 398.
- 65 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 12 Temmuz 1784, İstanbul.
- 66 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 24 Temmuz 1783, İstanbul.
- 67 Wood, Op. Cit, s. 245.
- 68 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 6 Ağustos 1784.
- 69 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Eylül 1784.
- 70 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc.-Cit.
- 71 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 30 Aralık 1784, İstanbul.
- 72 Abd Elwahab Bakr, *ibid.*, s. 45.
- 73 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ağustos 1784, İstanbul.
- 74 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ağustos 1784, İstanbul.
- 75 Yeniçeri Ağası başkent in güvenliğinden sorumlu olan görevlidir. Gibb ve Bowen, *Ibid.*, kısım 1, s. 89.
- 76 Çavuş Paşa törenlerden sorumlu devlet görevlisidir. Bkz.: Gibb ve Bowen, *Ibid.*, kısım 1, ss. 169-171.
- 77 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 6 Ağustos 1784, İstanbul.
- 78 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 26 Ağustos 1784, İstanbul.
- 79 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 2 Eylül 1784, İstanbul.
- 80 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 6 Eylül 1784, İstanbul.
- 81 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Eylül 1784, İstanbul.
- 82 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ocak 1784, İstanbul.
- 83 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ocak 1784, İstanbul.
- 84 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 Eylül 1784, İstanbul. Ekonomik krizlerin Mısır'daki etkileri için, bkz.: Salah Harcady, *Epidemics and Economic Crises in Ottoman Egypt (1517-1798)* Cairo, 1993.
- 85 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc.-Cit.
- 86 Küçük Kaynarca anlaşması Osmanlı-Rus ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak görülür. Bu anlaşma ile Osmanlı Devleti, Kırım yarımadasının bağımsızlığını kabul etmiş, Kırım dokuz yıl sonra da tamamen Rus egemenliği altına girmiştir. Bkz, Omar Abd El-Aziz, *The History of Arab East*, s. 21, Ishmael Shrank, *History of the Ottoman State*, s. 229.
- 87 Ismael Serhenk, *ibid.*, s. 227.
- 88 Ismael Serhenk, *ibid.*, s. 227.
- 89 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, Loc.-Cit.
- 90 Ismael Serhenk, *ibid.*, s. 228.
- 91 Osmanlılar, Rodos Adası'nı 1523 yılında fethettiler. Venedikliler ise, Osmanlıların 1573'de Kıbrıs'ı fethetmelerinden sonra Osmanlı gemilerine karşı korsanlık yapmaya başladılar. Mohammed Farid, önceki referans, s. 112.
- 92 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 28 Ocak 1784, İstanbul.
- 93 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 10 Ekim 1784, İstanbul.
- 94 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 11 Şubat 1784, İstanbul.
- 95 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 25 Ekim 1784, İstanbul.
- 96 Ainslie'den Dışişleri Bakanlığına, 4 Nisan 1784, İstanbul.

ŞEHİRLİLER, KÖYLÜLER VE KONAR-GÖÇERLER

OSMANLILARDA YERLEŞİK HAYAT ŞEHİRLİLER VE KÖYLÜLER

91

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE YERLEŞİM YAPISI VE ŞEHİRLEŞME

98

OSMANLI'DA ŞEHİR VE ŞEHİRLİ

MEKÂN-İNSAN-BEŞERÎ MÜNASEBETLER (XV-XVII. YÜZYIL)

103

XVI. YÜZYIL OSMANLI MACARİSTANI'NDA ŞEHİRLEŞME

111

XIX. YÜZYIL TÜRKİYESİ'NDE KÖY VE KAŞABA HAYATI ÜZERİNE GÖZLEMLER

119

GÖÇEBELER

132

OSMANLI DEVLETİ'NDE KONAR-GÖÇERLER

142

YENİ BELGELERİN IŞIĞINDA RUMELİ YÖRÜKLERİ

151

OSMANLI'YA KARŞI BİR TÜRKMEN BOYU: TARSUS VARSAKLARI

170

REFORMLAR VE ENGELLER: TANZİMAT DÖNEMİNDE

AŞİRETLERİN YOL AÇTIKLARI ASAYİŞ PROBLEMLERİ

180

XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ MÜLKÎ YAPISINDA AŞİRETLER

190



OSMANLILAR'DA YERLEŞİK HAYAT ŞEHİRLİLER VE KÖYLÜLER

PROF. DR. FERİDUN M. EMECEN
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Türklerin Anadolu'yu yurt tutmalarının ardından bu tarihî yarımada kesif bir yerleşmenin meydana geldiği bilinmektedir. Selçukluların yerleşik ve yerleşik olmayan toplum düzeyi, zamanla siyasî iktidarın zayıflaması ve Moğol istilası sebebiyle giderek değişme göstermeye başlamıştır. Bu durum XIII. ve XIV. asır Anadolu'sunda Osmanlı Devleti'nin doğuşuna temel oluşturacak nüfus hareketleriyle kendisini göstermiştir. Hususiyle Selçuklu batı sınırları Moğol baskısı altındaki konar göçer Türkmen/Oğuz boylarının yerleşmelerine sahne olmakta gecikmemiştir. Söz konusu bölgede yaşanan bu müthiş sosyal hareketlilik ve dinamizm kısa sürede küçük siyasî teşekküllerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu siyasî teşekküllerin az zamanda Türk-İslâm mimarisinin unsurları ile süslü şehirler ve kasabalar kurmaları, köylerin mevcudiyeti, konar-göçer hayat tarzının sanıldığından daha farklı bir karakterde olduğunun bir göstergesidir. Yerleşik veya konar göçer gibi görünen bu hayat tarzı sadece bu iki türün çerçevesini çizdiği katı bir sınırlamadan çok ikisinin arası bir yerleşme şeklini ifade eder bir mahiyette olmalıdır. Bu durum Orta Asya'daki "çadırşehir" veya "seyyar şehir" şeklinin coğrafyanın zorlamasıyla oluşmuş toprağa daha bağlı şeklinden başka bir şey değildi. Hatta yerleşik olmama tarzını ısrarla sürdüren gurupların dahi başıboş değil muayyen yaylak-kışlak mahalleri arasında düzenli bir hareketlilik göstermekte olmaları, toprakla ilgileri, küçük çaplı ziraat yapmaları da "tam göçebe hayat tarzı"nın dışında bir gelişme idi.¹

XIII. ve XIV. asır Anadolu'sunun sosyal şartlarını sürdüren Osmanlı Beyliği, tarihî ananeye göre önceleri yaylak-kışlak hareketliliği yaşayan, ancak yerleşik hayat

daha yakın bir özellik gösteren siyasî bir teşekkül olarak ortaya çıkmıştır. İlk Osmanlıların bulundukları bölgedeki kadim şehir ve kasabalarla köyleri ve buralarda yaşayanları hemen hiç yadırgamadan kabullenmiş olmaları bir yana, kısa süre sonra buraları inşa ettirdikleri cami, medrese, mescid, han, hamam vb. gibi yapılarla takviye etmeleri, çarşı-pazar gibi basit üretim sistemlerini bilmeleri, onların yerleşik hayatın hiç de yabancı olmadıklarını, şehir hayatına ve hepsinden de önemlisi "çiftçiliğe", toprağa bağlanmaya karşı çıkmadıklarını düşündürmektedir. En azından onların çiftçilik ve konar-göçerliği birbiriyle kaynaştırmayı ve aralarındaki imtizacı sağlamayı başardıkları söylenebilir. Bu bakımdan ilk Osmanlıların bir konar göçer mi yoksa çiftçi bir toplum mu olduğu yolundaki ciddi tartışmaların gereksizliğini belirtmek yanlış olmamalıdır.

Osmanlı beyliğinin devlet haline geliş sürecinde, ilk yerleşik cemiyetin, idareciler, dini liderler, ulema, esnaf gurupları dışında asıl geniş kitlesini yani "sessiz tabanını" şehirlerde üretim faaliyetlerine katılan "şehirliler" ve köy denilen şehirlerden ayrı bir statüye sahip olduğu anlaşılan küçük iskan birimlerindeki "çiftçi-köylüler" teşkil etmekteydi. Bu geniş kitlenin sessizliği, aslında tarihî kaynakların yetersiz bilgilerinden neş'et etmektedir.² Hanedan mensupları, idareciler, ulema, hatta esnaf birlikleri hakkındaki bilgiler daha detaylı olduğu halde, özellikle "köylü" denilen ve yerleşik ekonomik hayatın ana temelini oluşturan insanların faaliyetleri, yaşayış tarzları, kaynakların sessizliğinin esiri olmuştur. Hele ilk dönem Osmanlı cemiyetinin kısmı âzamını oluşturan köylü-çiftçiler hakkındaki sessizlik daha barizdir. Fa-



kat Osmanlı devleti gelişip genişledikçe, mali ihtiyaçların baskısı karşısında yeni bürokratik anlayışlar yerleşmiş; girişilen tahrirler ve vergi sayımlarına ait defterler, kadı sicilleri ve devlet merkezinde alınan kararların kaydedildiği mühimme defterleri, özellikle XV. yüzyıldan itibaren çoğalmış ve bütün bu kaynaklar, resmî bir zaviyeden olsa da, söz konusu tabanın sessiz tarihini aydınlatmaya yardımcı olan bir külliyyât olarak bugüne ulaşmıştır.

Zikredilen kaynakların yardımıyla yapılan fakat henüz geliştirilebilecek bir olgunluğa erişmemiş olan araştırmalara göre, Osmanlı devletinin “imparatorluk” sürecinin başladığı Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren klasik sosyal yapının şekillendiği söylenebilir. Osmanlı cemiyeti etnik bakımdan çok çeşitli unsurları bünyesinde barındıran ancak etnik temele değil, dinî telakkiye bağlı yapılanma ve bununla ilgili ihtiyaçlar çerçevesinde bir şekillenmeyle klasik görüntüsüne kavuşmuştur. İmparatorluğun klasik dönemi denilen XV. ve XVI. yüzyıllar boyunca bu toplum yapısının mükemmel olduğu yolundaki fikirler, daha sonra idealize edilmiş bir “mit” haline dönüştürülmüş; bu yaygın kanaat bugünün tarihçi kesimini de etkisi altına almıştır. İdealize edilmek istenen bu döneme duyulan hayranlık ve hasret, döneminin kaynaklarında değil, kendi zamanlarında sistemin zaaf içine düştüğü kanaatinde bulunan XVII. ve XVIII. yüzyıl Osmanlı münevver kesiminin, XIX. yüzyıldan itibaren çareyi Avrupa’da arayacağı döneme kadar, etkileri zamanımıza ulaşan temel karakterini teşkil etmiştir. Bunlar askerî ve idarî konularda yoğunlaşmışlarsa da genel sosyal düzenin buna paralel olarak bozulma sürecine girdiği, muasır ıslahat yazarlarının eserlerine istinaden hemen hemen hiç kritik edilmeksizin aktarılmakta, toplumun genel yapısının ve iç dinamiklerinin özelliklerinin aslında pek büyük bir değişikliğe uğramadığı gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Şimdilik bunu bir tarafa bırakarak, klasik dönemde, olgunlaşmış haline ulaştığı tartışmasız olarak kabul edilen Osmanlı yerleşik cemiyeti ne gibi bir genel karakteri haizdi? Bu soru, şehirliler ve köylüler ana birimi çerçevesinde, devletin resmî kaynaklarının onları gördüğü zaviyeden kolayca izah edilebilir. Ancak bu sessiz tabanın kendi kaynaklarından aynı konuyu izah , önemli sayılabilecek ölçüde bilgi

yetersizliği sebebiyle layıkıyla yapılamaz. Nisbeten mahkeme kayıtları ve Divân-ı Hümayun’a aksetmiş türlü şikâyetler söz konusu kesimin şimdilik müracaat edilebilecek yegâne me hazarlarıdır. Bundan dolayı burada her iki kesimin statülerinin rutin ve tasvirî bilgilerle aktarılmasının dışında sosyal hayatlarının, gündelik yaşayış ve ilişkiler yumağının, düşünüş tarzlarının mahiyetini anlamak- seyyahların çok eksik bazen de yanlış kayıtları ihmal edilirse- bizatihi kaynaklara dayalı olarak mümkün görünmemektedir.

Osmanlılarda şehir ve kasabalarda yaşayanlar, kır iskan birimleri olan köylerde geçimlerini tarımla sağlayan çiftçi-köylülere göre devlet nazarında farklı bir statüde bulunuyorlardı. Yerleşik hayatta sosyal yapının temel unsurunu şehirliler ve köylüler oluşturuyordu. Genel olarak ziraatla uğraşan çiftçi-köylü “reaya” tabiriyle anılıyordu. Ancak bu tabir onlarla bütünleşmiş katı bir adlandırma değildi, “askeri” denilen idareciler, çeşitli devlet görevlileri dini zümre mensupları, devlet tarafından kendilerine özel statü tanınmış guruplar dışında kalanlar için hiç bir etnik ve dinî ayırım söz konusu olmaksızın kullanılan genel bir adlandırmaydı ve devlet nazarında daima korunması ve gözetilmesi gereken ana tabanı, Allah’ın emaneti olan topluluğu teşkil ediyorlardı. Bu tabire farklı bir anlam yüklenmesi XIX. yüzyılda olmuştur.

Şehirlilerin farklı statüleri kanunnamelerle tesbit edilmişti. Bu statü devlete karşı olan mükellefiyetler çerçevesinde şekillenmişti, ancak onların sosyal kademeleşmedeki yerini tayin edici bir özellik taşıyordu. Şehirliler toprak sahibi olmadıkça bir takım şahsi vergi ve mükellefiyetlerden muaf bulunurlardı. Ancak avarız denilen ve genellikle fevkalade durumlarda alınan vergileri devlete verirlerdi. Bu arada şehirlilik ve köylülük arasında çok katı bir çerçevenin olmadığı da belirtilmelidir. Her ne kadar devlet gelir kaynaklarının devamı, timar sisteminin bekası açılarından böyle bir statü geçişine mani olucukunlar çıkarıyorsa da, bu konuda çok katı bir uygulama yapılamıyordu. Herhangi bir vesile ile çiftini çubukunu, köyünü terk edip yani raiyyetlikten çıkıp şehre göç edenlere, hatta devlet görevi alanlara, askeri zümreye katılanlara rastlanmaktaydı. Bu gibilerin şehirlî sayılmalarının resmî ve kanunî bir vasıf kazanması için aynı şehirde on-on beş yıl kadar ikamet prensibi getirilmişti.³



Bu süreyi dolduranlar kanun nazarında şehirli sayılıyorlardı. Bunun dışında köylülerin “raiyyetlikten” çıkışlarının bir kanunî yolu daha vardı ki, bu, ilmî gayelerle şehir ve kasabalara gidip oradaki medreselerde tahsil görme ve neticede “ulema” arasına girmektir. XVI. asrın ikinci yarısında bu kabil gençlerin sayılarının -bu yüzyılda genel olarak Akdeniz havzasında husule gelen nüfus artışları olduğu bilinmektedir- fazlalaştığı ve bunun medreseli bunalımına yol açtığı, *Celâlî İsyancıları* denilen büyük çalkantılara da dolaylı şekilde ön ayak oldukları ileri sürülmektedir.⁴

Şehir halkı sosyal yapılaşmanın gereği olarak mahalle adı verilen iskân ünitelerine bağlıydılar ve mahalleler sosyal birlik bakımından idarecilerle halk arasındaki münasebetlerde belirleyici bir rol oynuyorlardı.⁵ Osmanlı merkezî idaresinin giriştiği tahrirler sırasında şehir halkı deftere kayd edilirken vergiye esas olabilecek hane sahibi aile reisi ve bunun erkek evlatlarının adları yazılırdı. Fakat şehir halkının Osmanlı idarecilerinin gözünde defterlerdeki kayıt sistemine göre veya onun tabirleriyle görülüp görülmediği ayrı bir problemidir.⁶ Bugün yapılan modern araştırmalarda bu konu dâima defterlerdeki kayıtların sistematiği dahilinde izah edilmektedir. Geniş tabanın gerçek sosyal yapısının unsurlarını tesbit, eldeki kaynakların farklı gözlerle değerlendirilmesinde yatmaktadır. Bu konuda eldeki en önemli kaynak ise şüphesiz tahrir defterleri ve kısmen mahkeme sicilleridir. Nitekim bunlardan Tahrir defterlerinde müslim ve gayri müslim gruplar şehirlerde mahalle taksimatını veren listeler kısmında ayrı ayrı belirtilmişlerdir. Kabaca bu kaynaklara bakanlar, bunların her birinin ayrı ayrı mahallelerde oturdukları kanaatine sahip olurlar. Ancak bu şekilde kaydedilmiş olsalar da bir çok şehirde bu kabil bir kompartımanlaşma mevcut değildir. Muhtemelen iş muhiti olan mahalle birimlerinde müslim ve gayri müslimler müşterek oturmaktaydılar.⁷ Hatta bazen aynı adlı mahallenin müslim ve gayri müslim sıfatları eklenerek defterin ayrı ayrı yerlerine kaydedildiği de vâki idi. Bu durum sadece iki grubu statü itibarıyla ve mali bakımdan birbirinden ayrı yazmaya meyilli tahrir memurunun bir tasarrufuydu, yoksa bu mahalle iki ayrı birim değil tek bir yerleşme alanından ibaretti. Gayri müslim nüfusun fazla olduğu Balkanlardaki bazı şehirlerde bu durum

daha bariz olarak görülmektedir. Öte yandan gayri müslim unsurların kale dışında uzakta bir mahallede ikamet etmek mecburiyetinde oldukları yolundaki kanaat de genelleştirilecek bir özellik taşımamaktadır. Zira bunların bazen kale içinde de oturdukları görülmektedir. Meselâ Safranbolu’da fetih sonrası kaleden çıkarılan gayri müslimler kasabanın uzağında bir mahallede ikamet ettirilmişlerken Edirne’de kale içinde kalmalarına izin verilmişti. Giresun kalesinde de aynı özellik dikkati çekmektedir.⁸ Bu kabil örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Şehir ve kasabalarda mahalle denilen birimlerin temsilcisi genellikle o mahallenin çekirdeğini oluşturan cami veya mescidin imamı idi. Gayri müslimlerle meskûn mahallelerde böyle bir çekirdek görevi yapan kilise ve bunun rahibinin ne ölçüde etkili olduğunu cevaplandırmak güçtür. Ancak onlarda, topluluğun mâlî temsili önem kazanmaktaydı. İmam şahidlik, kefillik, vergi meselelerinde mahalle halkı ile kadılık arasında önemli bir köprü vazifesi görmekteydi. Şehirde oturanların çoğu genel olarak daha varlıklı kesimler olup kendilerine ait iki katlı ve bahçeli evlerde oturuyorlardı.⁹ Yapılan tesbitlere göre varlıklı ailelerle, fakirler aynı mahallede yan yana evlerde mukim olabiliyorlardı. Genel olarak şehirlerde sadece zengin kesime ayrılmış mahalle birimleri mevcut değildi, en azından bu yolda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. En muteber mahalleler çarşıya yakın olanlardı ve buralarda dahi her türlü maddî yapıdaki insan ikamet edebilmekteydi. Nitekim “avarız” münasebetiyle yapılan sayımlarda mahalle esas itibarınca halkın maddî durumlarına göre üç gruba ayrıldığı, her üç grubun da hemen her mahallede bulunduğu tesbit edilebilmektedir. Şehir halkı arasında “köle” menşe’li kimselerin bulunuşu da ayrıca dikkat çekicidir. Tahrir defterlerine akseden kayıtlardan bu gibilerin çoğunun bilahire sahipleri tarafından azad edilip şehir halkı arasında ve cemiyette kolayca kendilerine yer bulabildikleri ve hiç yadırganmadıkları anlaşılmaktadır.¹⁰

Şehirlerde askerî ve adlî görevliler dışında imam, hatib, müezzin, şeyh, derviş gibi dini zümre mensupları, mütevellî, muhassıl, mültezim gibi vergi toplayıcıları, müderris, ases, subaşı gibi diğer kamu görevlileri muhtemelen önde gelen grubu oluşturuyordu. Sivil topluluk



içinde esnaf zümreleri, ticaret ehli, sosyal yapıdaki kademleşmede ön sırayı almaktaydılar.¹¹ Zira bunların içinde oldukça varlıklı kimseler vardı. Resmî kayıtlara aksetmemiş olmakla birlikte muhtemelen şehrin ekonomik hayatını yönlendirmede bunlar mühim bir fonksiyon icra ediyorlardı. Sözü edilen üretici esnaf hemen hemen bütün şehirlerde, tekstil, dericilik, âlet yapımı ve gıda mâmulünde toplanmıştı.¹² Talebeler ise özellikle XVI. asırda ilim tahsil eden (muhassıl) zümreler olarak kalabalık sayıda Tahrir defterlerindeki kayıtlarda yer almaya başlamışlardı.¹³ Şehir halkının bir bölümü de kır kesimiyle doğrudan ilgiliydi; şehirde ikamet etmekle birlikte yakın köylerde toprak sahibi durumundaydılar. Bu halyle Osmanlı şehri ziraî yanı oldukça ağır basan bir yapı göstermekteydi. Böylece şehirli ile köylüler arasındaki irtibatın kesin çizgilerle ayrılmadığı, bunun da köyden şehre vaki olan yerleşmelerde önemli bir unsur olduğu söylenebilir. XV. ve XVI. asırda genel olarak toplum hayatının durgunluğu ve düzenliliği, şehir hayatında kendisini göstermiş olmalıdır. Bu sakinlik ve durgunluk hiç şüphesiz bünyesinde refah ve huzuru da taşıyordu. Fakat giderek dış mihraklı ekonomik gelişmeler, Osmanlı idaresini iç dinamiklerle baş edemez duruma getirince sosyal yapıda köklü sayılabilecek değişiklikler yaşandı.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında bütün Akdeniz havzasında tesbit edilen nüfus artışlarının Osmanlı imparatorluğunda da görüldüğü ve bunun etkilerinin özellikle şehirlerde ve köylerde müessir olduğu yapılan çalışmalar sonucu uzun zamandır bilinmektedir.¹⁴ Nüfus baskısının cemiyet yapısında birtakım menfi tesirler icra ettiği ileri sürülmektedir. Bu menfi tesirlerin boyutunun sanıldığı kadar büyük olduğu şüphelidir. Köylerde nüfus baskısı toprakların daha fazla işlenmesi, boş arazilerin ziraata açılması gayretlerini de beraberinde getirmiştir.¹⁵ Şehirlerde ise daha fazla üretim faaliyetlerini destekleyici bir rol oynamış olabileceği düşünülebilir. Bununla beraber yine de önemli sayılabilecek bir değişikliğe zemin hazırlamış olması mümkündür. XVII. yüzyılda yaşanan büyük karışıklıkların sebepleri arasında işsiz-güçsüz kalabalıkların, başıboş zümrelerin rolleri hesaba katılmaktadır. Özellikle *Celâlî İsyanları* sonucu yaşanan kaos, kır kesiminde emniyetli duvarlarla çevrili şehir ve kasabalara olan göçleri hızlandırmıştır. Timar sisteminin değişen

harp taktik ve usulleri dolayısıyla artık önemini kaybetmeye başlamasının da etkin rolü sonucu çöküşü¹⁶, şehirlerdeki askerî ve idarî zümrelerin boşalmış toprakları ellerine geçirerek güç ve nüfuzlarını artırmalarına yol açmıştır. Bunlar giderek zenginleşip şehirlerin ana cemiyet yapısında seçkin bir yer kazanmaya başladılar. Nisbeten esnaf gruplarının ve üreticilerin aleyhine bir gelişme meydana geldi. Bu kesim giderek dışarıdan gelen ucuz mallarla baş edemez hale gelip eski varlıklarını yitirmişti. Yeni nüfuz sahibi güçler arasında bilhassa şehirlerin emniyeti için gönderilmiş bulunan yeniçerilerin ticaretle meşgul olmaya başlamaları, Avrupalı tacirlerle münasebetlerini ve aracı rollerini geliştirmeleri¹⁷, ilginç bir seyir olarak dikkati çekmektedir. Bu durum XIX. yüzyılın sonlarına kadar şehir hayatının ve cemiyet yapısının ana görüntüsünü oluştururken “âyân” ve “eşraf” zümrelerinin niteliğini de değiştirdi. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yine de şehirler fizikî yönden inkişaflarını sürdürdüler. Merkezin kontrolünden çıkan sermaye birikimi, fiziki yapıyı destekledi. Şehirlerin fiziki yapısında meydana gelen bu değişikliklerin, sosyal yapıyı nasıl etkilediği ve gayri müslim toplulukların cemaat yapılarının özellikleri ise ayrı bir araştırmayı gerektirecek evsafı olup yeni monografilere ihtiyaç hissettirmektedir.

Köy cemiyetine gelince, köylülerin çoğunun ziraatla meşgul oldukları klasik Osmanlı yapısı içinde çiftçi-köylü statüsünün temel birim olduğu bilinmektedir.¹⁸ Osmanlı ekonomisinin temeli ziraata dayandığı için çiftçi-köylüler, sosyal yapıda mühim bir unsurdur. Ziraî kriterin ağır bastığı köy kesiminde, “köylü” denilen üreticinin tarifi, esas itibarıyla diğer ülkelerdekinden çok farklı değildir. Aile sahibi köylü kendi küçük ziraî işletmesinin organizasyonunu yapar, ona hakimdir. Osmanlı kanunnamelerinde de aile reisi olarak nitelendirilen hane sahibi önde gelen ana unsurdur. Her şey bu birim “hane” üzerinden tesbit ve hesap edilir. Evli şahsın toprak sahibi olup olmaması bu temel birimin niteliğini değiştirmez. Topraklı veya topraksız aile reisi (müzevvec, ben-nâk), köy ve ziraat alanlarını kendi kontrollerinde tutan bir sistem geliştiren Osmanlı idaresi nazarında oldukça mühim bir unsurdur. Şehirlerden ziyade kır iskân birimlerinde bu en küçük sosyal teşekkül ön plana geçmekteydi. Köylü-çiftçiler, toprak durumlarına göre bir çift



öküzle ekilebilecek toprak ölçüsünü ifade eden bir çiftlik yeri, tapu resmi adlı bir vergi vermek suretiyle alırlar, işlerler, geçimleri için gerekli miktar dışında devletin tayin ettiği vergiyi (öşr), yine devletin askerî bakımdan ihtiyaçları için geçimi amacıyla kendisine bıraktığı timarlı sipahiye eda ederlerdi. Çiftliklerin babadan oğula geçmesi esastı ve buna göre bir sistem oluşturulmuştu. Toprağın geri alınması ise ancak onu üç yıl hiç işlememek durumunda gerçekleşebiliyordu. Devletin tayin ettiği vergiye el koyması ve sipahinin cüz'î bir hizmet talebi dışında ağır angaryaların yüklenmemiş olması, Osmanlı köylüsünün serbest, hür köylü kategorisine girdiği yolunda görüşlere yol açmıştır.¹⁹ Gerçekten bugünkü kıstaslar bir tarafa bırakılıp çağının diğer ülkelerindeki uygulamalarıyla ve köylülerin durumlarıyla mukayese edilecek olunursa, Osmanlı köylüsünün bu farklı yapısı kendiliğinden tebarüz eder. Zira devletin kanunları onları koruyucu tedbirleri almıştır ve sipahilerin insafına bırakmamıştır. Köylü, Avrupaî anlamda bir feodal bağlılık ile sipahiye tabi değildir; sipahinin herhangi bir haksız talebi halinde köylünün merkezdeki kadiya, hatta İstanbul'daki Divân-ı Hümayun'a kolayca ulaşabilme imkanı vardır. Hükümet merkezinin sistemin gereği olarak köylü-çiftçi birimine çok önem verdiği için zuhur eden meselelerde daimî olarak onların lehinde kararlar çıkarması çok dikkat çekici bir vâkıdır. Gerek sicil kayıtlarında ve gerekse Divan'dan çıkan hükümlerde bu durum açık olarak görülür. Haddizatında Osmanlı tarihinde Avrupa'da olduğu gibi büyük bir köylü ayaklanmasının görülmemesi, bazı yazarlarca hem bu hususa, hem de köylünün rahatça yerini terk edebilme kabiliyetine bağlanmaktadır.²⁰ Baskılar karşısında bunalan köylü, çıkış kapısını kanunların önleyici ama gevşek hükümleri karşısında rahatça bulabilmekte; bu anlamda herhangi bir çıkış kapısı bulunmayan ve feodal beyin sıkı murakabesi altında isyandan başka bir çareye sahip olamayan Avrupa köylüsünden farklı bir tablo çizmekte olduğu üzerinde durulmaktadır. Öte yandan bu görüşe ilave olarak söz konusu özelliğin tek bir devre mahsus olmadığı, fakat büyük sosyal çalkantıların köylüyü klasik formundan çıkarma yolunda bilhassa XVI. yüzyıl sonunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan genel olarak köylünün mücrim duruma düştüğü sırada bile sığınacak emin "ka-

pılar" bulmakta güçlük çekmediği bilinmektedir. "Mefrûzü'l-kalem ve maktu'ü'l-kadem" statüde serbest timar veya vakıf bölgeleri, bu gibi mücrimler için iyi bir melce olabiliyordu. Hatta bazen bulundukları yerlerde takibata uğrayan büyük gurupların bu gibi yerlere geldikleri ve hiç şüphesiz ziraî sektör olarak iş gücüne ihtiyaç duyulan bu kabil büyük timar veya vakıf bölgelerinde ucuz iş gücü olarak geniş toprakların işletilmesinde istihdam edilmek üzere hususiyle korundukları da vaki idi. Tabiatıyla bu uygulamaları genelleştirmek zorsa da belgelerden elde edilen bu kabil bilgiler, yine de Osmanlı köylüsünün sosyal tabakalaşmadaki yeri konusunda ileri sürülen teorilerin henüz sağlam bir zemine oturmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Osmanlı köylüsünün devlet nazarında temel vasfı toprakla doğrudan irtibatlandırılmış olmasıdır. Resmî olarak köylü-çiftçiler, ellerindeki toprak durumuna göre bir sınıflandırmaya tabi tutulmuşlardı. Bunlar, çiftlik (60-120 dönüm) sahibi olanlar yani defterlerde "çift" olarak kaydedilenler, ellerinde bir çiftlikten az toprağı bulunanlar (nim çift), toprağı az olanlar veya hiç olmayanlar (umumen bennâk kategorisi), kocalarından kalan toprağı işleyen dul kadınlar (çoğunlukla hristiyanlar için bazen de müslüman kadınlar için kullanılan "bi-ve"ler), bekâr erkekler (mücerred) şeklinde sıralanmışlardı.²¹ Bu adlandırmalar kendilerinden alınan şahıs vergilerini belirlerdi. Mücerred olarak nitelendirilenler (bazen "kara" kaydı vardır) yani bekârlar genellikle işe güce kadir gençlerdi ve bunlar toprak işçiliği de yapıyorlardı. Özellikle kadınların toprak işleme keyfiyetinin bazı bölgelerde yaygın olarak görülmesi dikkat çekicidir. Anlaşılaçağı üzere Osmanlı köylüsü bu idarî sınıflandırmanın etkisiyle sun'î bir sosyal yapılanmanın içerisinde; en azından devlet onları bu şekilde telakki etmektedir. Burada önemli olan konu bu telakkinin köy sosyal düzenini gerçek mânâda etkileyip etkilemediğidir. Ancak ilki kadar bu sonuncusu hakkında yeterli dökümana sahip değiliz; fakat yine de devletin bu sosyal düzeni yerleştirmesi ve idâmesine hassasiyet göstermesi sonucu tabîî seyir sürecini etkilediği söylenebilir. Merkezî doğrutudaki bu kontrolün Osmanlı sosyal yapısının en önemli unsuru üzerindeki bu düzenleyici rolü, XVII. yüzyılda sarsılmış; mahalli güçlere yerini bırakmaya başlamıştır. Devlet yine de müdahale ve kontrolünü sürdürmeye çalışmış; bu



çabalar durgun sayılabilecek bir yapıyı öngörmüşse de tayin edilen kıstaslar, toplum düzeninin ani sıçramalarla alt üst olmasını veya güç mihraklarının etkisine girmesini en azından klasik dönem boyunca engellemiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda büyük çiftliklerin ortaya çıkışı ve bunların sahiplerinin mahalli güç olarak sivrilmesi, köylünün sosyal yapısını etkileyerek toprak işçiliği, ırgadlık, yarıcılık vb. gibi ücretli işçilikleri veya bundan da önemlisi ikinci serflik olarak adlandırılan kendi toprağındaki kiracılığı ön plana çıkarttı.²²

Osmanlı köylüsü genel olarak toprağına bağlı bir hususiyet gösterse de daha önce de belirtildiğı üzere, kolaylıkla yer değiştirebilmekte idiler. Köylü toprak sahibi olsun veya olmasın devletin birtakım kamu görevlilerini, bazı vergilerin muafiyeti karşılığı yaptığı dolayısıyla, köylü zümreleri içinde yeni bir statünün ortaya çıktığı dikkati çekmektedir. Bunlar derbentçi, küreci, çeltikçi, doğancı, köprücü, vb. gibi hizmetler karşılığı doğrudan doğruya devlete karşı olan mükellefiyetlerin bazılarında muafıtlar. Klasik dönemde toprak sahibi zengin köylülerin varlığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Ancak tahrir defterlerindeki kayıtların delaletiyle bir çiftlikten fazla toprağı olan -ki bazıları üç çift olarak kayıtlı idi- köylülerin²³ ve mukataa yoluyla yani devlet tarafından kiralanmak suretiyle işletilen toprakları ekenlerin varlıklı gruba girdikleri söylenebilir. Bunların iktisadî güçlerinin sosyal mevkîleri yönünden ne gibi bir farklılaşmaya sebep olduğu hakkında kat'î bir şey söylemek güçtür.

Yapılan tesbitlere göre Osmanlı köylüsü, ortak bir toprak kullanımı içinde olmayan, miras kalabilen çiftlikleri bulunan bağımsız köylü ailelerinden terekkeb eden bir cemiyet yapısına sahipti. Köy halkının ortak mes'uliyeti, devlet karşısında vergi verme ve adlî meselelerde kendisini gösterirdi. Adlî kovuşturmada köy halkı tamamıyla mes'ul tutulur; sosyal bir bütün olarak mütâlaa edilir ve tabii olarak diğer yerlerde mesela mahallelerde ve esnaf guruplarında olduğu gibi birbirlerine kefillenirdi. Bu tür kefillenme köy halkının birbirinden sorumlu olması ve aralarında suç işleyen veya vergi vermeyenleri oto-kontrol ile tesbite zorlama amacına yönelik olmalıdır. Bu durum onların muhtemelen cemaat yapılarını ve dayanışmayı daha da kuvvetlendirici bir etki yapmıştır.

Köylünün sosyal boyutu içerisinde bir başka önemli konu, köylü ile o köyün vergilerini geçimi için toplanan sipahi arasındaki münasebetlerdir. Sipahi köylü ilişkileri, ancak bir mesele zuhurunda kadiya ve hükümet merkezine akseden şikâyetlerden çıkarılabilmektedir. Sipahi aslında bir devlet görevlisi olarak geçimini temin edebileceğı, sefer masraflarını karşılayabileceğı miktarda çoğu aynı olarak toplanmış vergilerle geçinir ve o köyde ikamet etmesi gerekirdi.²⁴ Genel olarak her köyde bu şekilde devletin temsilcisi sıfatını haiz bir görevli bulunuyordu ve bu görevli sefere katılma ve asker beslemenin yanı sıra köylüyü koruma gibi bir rol de üstlenmişti. Ancak bu olması gereken durumu öngörmekte idi, bunun dışındaki gelişmelere her zaman rastlamak mümkündü. Mahkeme kayıtları ve merkeze akseden şikâyetler üzerine sâdir olan hükümlerden anlaşıldığına göre, sipahiköylü çatışması vergi toplama, toprak devri ve işlenmesi meselelerinde yaşanmaktaydı. Sipahiler tapulu toprakları bir başka köylüye devretme yoluna çok sık başvururlar ve bunu da tapu resmi adlı vergiyi almak için yaparlardı. Bunun için dayandıkları temel nokta, çiftçinin toprağını üst üste üç yıl ekmemesi durumunda, bir başkasına söz konusu toprağı verebilme hakkının kanunnâmelerle kendilerine tanınmış olmasıydı. Fakat kanunnamelerdeki bu madde, uygulamada çok büyük meseleleri de beraberinde getirmekteydi. Diğer bir konu ise angaryalar idi. Kanunlar sipahiye aynı olarak topladığı öşür mahsulünü, en yakın pazara taşıtma hakkını vermişti. Ancak çoğu yerde sipahi ambar yapmak ve mahsulün daha iyi satılabileceğı uzak pazarlara taşıtmak için köylüye baskı yapabilmekteydi. Ancak bu gibi uygulamalara karşı köylü rahatça kadiya veya hükümet merkezine başvurup haksızlığı önleme yoluna gidebilmekteydi. Hükümet merkezi, daha önce de belirtildiğı üzere, sipahinin köylü üzerinde tahakküm kurmasına izin vermezdi. Öte yandan sipahinin sürekli aynı yerde kalmadığı ve yer değiştirebildiğı nazarı itibara alınırsa, bunun muayyenleşmeyi ve güç odağı haline gelişini engellediğı anlaşılr.

Sipahi dışında gelirleri vakfa veya has denilen padişah, hanedan mensupları ve büyük devlet görevlilerine tahsis edilmiş gelirler kalemine giren köylerin ahalileri, timarlı sipahi toprağındakilere nisbetle daha farklı bir uygulamayla karşı karşıya idiler ve vergileri bakımından



has idarecisi, vergi toplayıcıları (muhassıl) veya vakıf mütevellileri ile muhabatlılar. Adlî bakımdan kovuştur- ma yetkisi de sancakbeyine ait bulunmuyordu. Bu onla- ra bir bakıma imtiyaz bahşediyordu, ancak bu gibi has ünitelere ait köylerin alhalileri, üretim faaliyetleri açı- sından daha sıkı kontrol altında tutuluyorlardı.

Osmanlı köylüsünün bu klasik ictimai yapısı yuka- rıda bir vesile ile de belirtildiği üzere XVI. yüzyıl sonla- rında baş gösteren büyük Celâlî isyanları sırasında alt üst oldu. Anadolu'daki köylerin çoğu boşaldı, ziraat sektörü ve ona bağlı olarak tımar sistemi çöktü. Emniyetsizlik ortamı şehir ve kasabaya yönelik göçleri hızlandırdı. Bu büyük karışıklık XVII. yüzyılın ikinci yarısında yatıştı- rıldı ise de köy cemiyetinin eski görünüşü farklılaştı. Köylü yeni güç odaklarıyla karşı karşıya kaldı. Üretim sürdüyse de vergi mercii olarak karşılırlarına çıkan muha- tablar değişti. Bunlar, yörelerinde "âyân", "eşraf" denilen

mahalli nüfuz sahipleri idi. Bu gibilerin bilhassa kendi yörelerinde zirai toprakların işlenmesi, üretimi teşvik ve inşa faaliyetleri, mahallî bir inkişafa yol açtı. XVIII. ve XIX. yüzyılda birçok bölge bu gelişmeden nasibini al- dı.²⁵ Olumsuzluk yanında âyânların kendi bulundukları yerlerde mahalli bir gelişmeye yol açtıkları söylenebilir. Bu merkez dışı güçler toplumun genel yapısına yeni bir katkıyı da beraberinde getirmiştir. Fakat daha organize bir birlik oluşturmamışlar ve müteşebbis olarak gerek- li vasıflardan yoksun bulundukları için bu yeni gelişme zamanla farklı bir mecrâyâ sürüklenmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bulundukları yörede çiftçi-köylüyü ezen mütegalibe olarak anılan bu zümrelerin güçleri nisbeten kırıldıysa da toplum dengeleri tam olarak sağlanamadı. Genel olarak toplum yapısında çok önemli ve büyük baş- kalaşma, görünüşte Tanzimat dönemi sonrasında yaşandı ve ancak Cumhuriyet döneminde yerli yerine oturdu.

- 1 C. Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskan Teşebbüsleri*, İstanbul 1963, s.12; İ. Şahin, "Osmanlı İmparatorluğunda Konar-Göçer Aşiretle- rinin Hukuki Nizamları", *Türk Kültürü*, XX/227 (1982), 285-294.
- 2 Köylü tarihi ve bununla ilgili araştırmaların eksikliği (H. Bertkay, "The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography", *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, London 1992, s. 109-184) aslında mahalli kaynakların yetersizliğinden kaynaklanmakta olup Tahrir defterleri ve şeriye sicilleri gibi kaynaklara dayalı çalışmalara- nın resmî bakış açısından kurtulamayacağı da düşünülmelidir.
- 3 F. M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 59-60.
- 4 Genel olarak bkz.: M.Akdağ, *Celâlî İsyanları 1550-1603*, Ankara 1963; Farklı yorumlar için W. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin 1983; M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, London 1972; K. Barkey, *Bandits and Bureaucrats, The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell Univ., 1994.
- 5 Ö. Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üze- rine", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1984, s. 69-78.
- 6 F. M. Emecen, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri, Bildiriler*, İstanbul 1991, s. 143-156.
- 7 Mesela Manisa örneği için bkz.: F. M. Emecen, *Unutulmuş Bir Cemaat. Ma- nisa Yahudileri*, İstanbul 1997, s. 64.
- 8 Bkz.: F. M. Emecen, "Giresun", *DİA*, XIV, 80; a.mlf, "Tarih Koridorların- da Bir Sınır Şehri: Edirne", *Edirne Serhattaki Payitahtı*, İstanbul 1998, s. 55-56.
- 9 S. Faruqi, *Men of Modest Substance. House Owners and House Property in Se- venteenth Century*, Cambridge 1987.
- 10 Örnekler için bkz.: F. M. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 60-61.
- 11 Ö. Ergenç, "Osmanlı Klasik Döneminde Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bil- giler", *Osmanlı Araştırmaları*, III (1982), 105-118.
- 12 Bkz.: F. M. Emecen-İ. Şahin, "XV. Asrın ikinci Yarısında Tokat Esnafı", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (İstanbul 1988), 287-308.
- 13 Mesela XVI. asrın ikinci yarısında Manisa'da muhassıl kayıtlı 40 kişinin çoğunu medrese talebeleri teşkil etmekteydi (F. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 57).
- 14 Bu hususta Braudel'in meşhur tezini (*Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, trc.: M. A. Kılıçbay, İstanbul 1989, I, 217), Barkan Osmanlı imparatorluğu şehir ve kır kesiminde aramış ve uygulamıştı ("Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X, İstanbul 1953, 1-26). Daha sonra bu tez iyice yerleşti.
- 15 Ziraata açık topraklar ve tasarruf durumları için genel olarak bkz.: *Osman- lı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tırm*, (ed. Ç. Keyder-F. Tabak), İstanbul 1998.
- 16 Bu önemli tez için bkz.: H. İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700", *Archivum Ottomanicum*, VI (1980), 283-337.
- 17 Mesela bkz.: F. M. Emecen, *Manisa Yahudileri*, s. 83-90.
- 18 H. İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 1-14.
- 19 Ö. L. Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı", *H. Ü. Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara 1973, s. 1-32; Buna karşı görüşler için bkz.: H. Bertkay, "The Search for the Peasant..", s. 132 vd. Ayrıca diğer görüşler için Huricihan İslamoğlu-İnan, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, İstanbul 1991; Amy Singer, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, İstanbul 1996.
- 20 Mesela S. Faruqi, "1600 Yıllarında Anadolu Kırılarında Toplumsal Geri- limler. Bir Yorumlama Denemesi", *11. Tez. Türkiye'de Tırm Sorunu*, İstan- bul 1987, s. 106 vd.; Ayrıca a.mlf, "Anadolu'nun İskanı ve Terkedilmiş Köyler Sorunu", *Türkiye'de Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler*, Ankara 1976, s. 289-302.
- 21 H. İnalcık, "Çiftlik", *DİA*, VIII, 313-314; F. M. Emecen, "Çift Resmî", *DİA*, VIII, 309-310.
- 22 Bu konuda H. İnalcık, G. Veinstein'in görüşleri ve diğerleri için bkz.: *Os- manlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tırm*, s. 17-35; 36-56.
- 23 F. M. Emecen, *Manisa Kazası*, s. 231.
- 24 Barkan, "Tımar", *İA*, XII/1, 313 vd.
- 25 Örnek için bkz.: Y. Nagata, *Tarihî Ayanlar. Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1997.



OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE YERLEŞİM YAPISI VE ŞEHİRLEŞME

YRD. DOÇ. DR. MUŞTAFİ DEMİR
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nin tarihteki yerini belirlemek için kuruluş dönemindeki yerleşik kültürel özelliklerini ortaya koymak, son derece önem arz etmektedir. Gibbons, Rambaud ve R.V. Sola gibi Batılı tarihçiler, Osmanlıların aşiret yapısı içinde Batı Anadolu'ya geldiklerini, şehirler kurma, sosyo-ekonomik yapı oluşturma gibi yerleşik medenî özelliklere sahip olmadıklarını iddia etmektedirler.¹ Bu iddia, Osmanlı Medeniyeti'nin Türklerin tarihi birikimine sahip olmadığını, Batı Anadolu'ya gelen birkaç yüz çadırılık göçebe Türk unsurunun Bizans medenî tesiriyle oluşturduğu batılı bir medenî yapı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin Anadolu'daki Selçuklu kültürünün devamı olarak, yerleşim yapısında olsun, şehirleşmede olsun, Türk sosyal örgütlenmesini sağladığını görüyoruz. Osmanlı Devleti, bu medenî gelişmeleri Batı Anadolu'daki diğer Türk Beyliklerinden ayrı olarak da sağlamamıştır. Bu beyliklerle aynı sosyal ve coğrafi şartlar altında Batı Anadolu'yu Türk yerleşimine açmıştır.²

Bu girişten sonra Osmanlı kuruluş döneminde, yerleşimin oluşmasına ve şehirleşmeye yol açacak siyasî ve kültürel gelişmelere bakalım:

XIII. yüzyıl ortasından itibaren Moğolların Anadolu'yu işgal edip halka ağır vergiler koymaları üzerine bu iktisadî süreçte Anadolu şehirleri yarım yüzyıl içinde vergi ödeyemez boyutta fakirleşmişlerdir. Şehirlerde yaşayanlara göre daha kolay hareket imkânına sahip Türkmen aşiretleri, Moğollara karşı isyanlar başlatıp özellikle 1260 tarihinden itibaren bu isyanlara şehirlerdeki ahilerin de katılması, şehirlerde yaşayan Türklerin de Moğollara karşı harekete geçtiklerini ve Orta Anadolu'daki

Türkler için Batı Anadolu'ya göçten başka çare kalmadığını ortaya koymaktadır.³ Bu süreç içinde Selçuklu sosyal yapısı içinde önemli yere sahip Ahîyân-ı Rum ve Bacîyân-ı Rum, Batı Anadolu'da uç bölgelerine ve Moğol baskısının ulaşamadığı ücra yerlere göç etmişler, Selçuklu-Türk sosyal yapısı Batı Anadolu'da yeniden inşa edilmeye başlanılmıştır.

Arap seyyahı el-Ömerî, Türklerin Batı Anadolu'ya yerleşmelerini şu siyasî sebeplere bağlamaktadır;

Cengiz Han evladının Anadolu'yu istilası üzerine Rum memleketinin her tarafını doldurmuşlar, burada Selçuklu düzenini muhafaza ederek yerli ahaliye adalet üzere hükmetmişlerdir.⁴

Moğollar bu gelişme üzerine Çobanlılar vasıtasıyla Batı Anadolu Türkmen beyliklerini itaat altına almaya çalışmışlarsa da bunda başarılı olamamışlar, Türkmen beylikleri uç bölgelerinde Türk siyasî ve sosyo-ekonomik yapısı oluşturabilmişlerdir.⁵ İşte Batı Anadolu'da, Osmanlı yerleşmesinin en önemli etkeni Moğolların çabalarına rağmen ortadan kaldıramadıkları bu siyasî boşluk olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Batı Anadolu'ya yerleşmesi, sadece kalabalık Türkmen kitlelerinin Moğollara isyan ya da nüfus artışı gibi sebeplerle⁶ otorite boşluğu olan bir bölgeye yapılmamıştır. Osmanlılar, Selçuklular'dan aldıkları meşruiyetle kalabalık Türkmen unsurunu köyle ve şehirlere yerleştirmişlerdir.

YERLEŞİM YAPISI

Osmanlıları Batı Anadolu'ya Selçukluların tabisi ve temsilcisi olarak yerleşmişler, ancak Selçuklu Devleti'nin



sayısı gücünü yitirmesi ile uç beyliği statüsünden çıkarak bütün Anadolu Türklerinin sığınağı ve barınağı haline gelmişlerdir.

Osmanlıların Batı Anadolu'daki nüfus varlığı ilk kez Selçuklu sultanı I. Alaeddin Keykubad zamanına rastlar. I. Keykubad, Osmanlıların atası Ertuğrul Gazi de yanında olduğu halde Karacahisar Kalesi'ni kuşatması sırasında Osmanlılar, Selçuklulara bağlı bir uç beyliği olarak bu bölgede bulunuyorlardı. Bu kuşatmadan sonra Moğol tehlikesi sebebiyle I. Keykubad, Batı Anadolu ile istediği ölçüde ilgilenememiş, Osmanlılara bağlı Türkmen nüfusu, Eskişehir ve Karacahisar uç bölgelerine yerleşimini sürdürmüştür.⁷ Anadolu'da Moğol tahakkümü üzerine vergi vermek istemeyen yerleşik ve göçebe bütün Türkler batıdaki bu bölgelere göç etmeye başlamışlardır.

Burada belirlememiz gereken en önemli husus Batı Anadolu'ya göç eden Türk nüfusunun XIII. yüzyılda yoğunluk kazanmaya başlaması, XIV. yüzyılın ilk yarısında ise doğuya göre daha yoğun hale gelmesidir.⁸ Batı Anadolu'daki Türk beyliklerinin siyasî hakimiyetleri, şehirleşmede gösterdikleri aşamalar, bu dönemden kalan kültürel miras, hep bu nüfus yoğunluğunun ürünüdür.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda temel problem daha çok göçebe yapıdaki Türkmenlerin nasıl olup da XIV. yüzyıl başında yerleşik düzenin temelini oluşturan köyler ve şehirler kuracak bir sosyal yapı oluşturdıklarıdır.

Batı Anadolu'ya Türklerin yerleşmesinde, göçebe yapıdaki Türkmen aşiretleri yanında Sivas, Kayseri gibi şehirlerde yaşayan yerleşik Türk toplulukları da aynı göç eden bazı Türkmenlerin yerleşik olsun, göçebe olsun- Eskişehir, Kütahya gibi şehirlere yerleştikleri tespit edilmektedir.⁹

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu aşamasında Batı Anadolu'ya yerleşik Türk ailelerinin göçünün Moğol istilası sırasında Harezm'den Anadolu'ya yerleşik Türklerin göçleriyle aynı sosyo-ekonomik sebeplere dayandığını görüyoruz.

Osmanlı Beyliği, kendi siyasî hakimiyeti altında göçebe unsurları bulundurmasına rağmen sosyal teşkilatlanmada bu yerleşik Türk unsurunun ihtiyaçlarını göz önünde tutmuştur.¹⁰ Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aša-

masında Osman Bey ve Orhan Bey adına kurulmuş şehirler,¹¹ Osmanlı Beyliği'nin başlangıçtan itibaren devletin vergi ihtiyacı sebebiyle, yerleşik Türk nüfusuna yeni iskan yerleri kurduğunu,¹² Türkmenleri de bu iskana teşvik ettiklerini gösteriyor.

Osmanlı Beyliği'nin dağlık ve yüksek bölgelerde yerleşimler oluşturmaması, bu dönemde Türkmenlerin yerleşik hayata geçmesine yardımcı oluyordu. Osmanlı Devleti'ni teşkil eden, Oğuzların bir kolu olup Tayyip Gök-bilgin'in Ramazanoğlu atası "Yüreğir" ile irtibatlandığı Yörük Türkmenleri¹³ meyve yetiştiriciliğine ve hayvancılığa uygun yüksük bölgelerde yaşıyorlardı. El-Ömerî, bunların meyve bahçeleri bulunduğundan bahsetmektedir.¹⁴

Batı Anadolu'da Osmanlı Türk yerleşiminin Bizans Devleti'ne ve Bizans nüfusuna bakan yönü de bulunmaktadır; -dinamik yapıdaki Türkmenlerin akınlarına karşılık, Bizans Devleti'nin Batı Anadolu sınırlarında savunma zaafı görülüyordu. Anadolu themalarındaki Bizans taşra teşkilatı iflas etmişti. Bizans halkı devlet yönetiminden memnuniyetsizliği sebebiyle Türklerin adaletli yönetimi altına girmeyi kabul etmişti.¹⁵

Osman Bey, Türkmenlerin hristiyan mahalleleri yağmalarına engel olup, "bu nahiyeleri yakıp yıkacak, bu şehrimiz kim Karacahisardır mamur olmaz. Olası budur ki komşularımızla iyi geçinip dostluk idelim"¹⁶ demesi ve yağma yaptırmaması Osmanlılar tarafından fethedilen yerlerdeki hristiyan ahalinin "istimalet" ile yerlerinde bırakılıp korunduğunu gösteriyor. Osmanlıların Batı Anadolu'ya Türkleri yerleştirmesinde başarılı olmasının en önemli sebeplerinden biri de budur.¹⁷ Osmanlı Beyliği'nin sunduğu Türk yerleşim yapısı yerleşik Türk, yerleşme sürecinde Türkmen ve yerleşik hristiyan ahaliyi içine almaktadır ve bu unsurlarıyla hızlı bir şehirleşme ve kültürel gelişme göstermiştir.¹⁸

Osmanlıların ele geçirdikleri Bilecik, Yarıhisar, İnégöl ve Yenişehir'de adaleti uygulayıp halkın yaşamına karışmamaları, Türk akınlarından kaçan gayr-i müslim köylülerin tekrar eski yerlerine geri dönüp buralarda mütemekkin hale gelmelerini sağladı. Böylece Türkler ve diğer topluluklar arasında sosyal ve ekonomik ilişkiler gelişti. Şehirlerin nüfusu artmaya, göçebe Türkmenler köylerde ve şehirlerde yerleşik hayata geçmeye başladılar.



Bölgede oluşturulan siyasî ve idarî barış sayesinde hızlı bir kalkınma süreci başladı.¹⁹

Osmanlı Devleti'ni kuran siyasî iradenin göçebe bir unsur teşkil etmesine rağmen diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti de benimsediği iskan siyaseti ile yerleşik unsuru teşvik etmiş, göç eden kalabalık Türk kitlesini yerleştirecek bu siyasetinde başarılı olmuştur. Türklerin kısa sürede yerleştikleri şehirlerde zengin hale geldiklerini görüyoruz. Yeni kurulan Türk mahallelerinde zengin Türkler, kendi adları ile anılan mescidler yaptırmışlardır.²⁰ Bu yerleşimlerde Selçuklu şehir yapısındaki mahalle aynen Osmanlı şehrine de aktarılmıştır. Buna İznik şehrini örnek olarak gösterecek olursak; Türkler burada içinde mescidler olan mahalleler oluşturmuşlar, bu mahalle mescidleri ise mahalledeki sosyal ilişkilerin merkezi olmuştur. İznik şehrinde 1332 tarihli Hacı Özbek mahalle mescidi bize bu yapıyı ifade ediyor.²¹

Orhan Bey Devri'nde Türklerin şehirlerde mülk sahibi olabilmeleri için gerekli hukukî düzenlemeler de yapılmıştır. Bu cümleden olarak şehir arazileri temlik olarak Türklerin özel mülkiyetine verilmiştir. Bu bölgelerin yerleşime açılması ve daha sonra da Türk mahallelerinin oluşması için bu uygulama çok önemlidir. 1348 tarihli bir temliknameye göre Hatunyeri, Pazarbeykızı ve Karacakaya mevkileri ile sınırlanan Pamucak Deresi, Zaimül-cüyüş (ordu komutanı) olan bir beye temlik edilmiştir.²² Orhan Bey zamanında örneğini tespit ettiğimiz arazi temliknamelerinin iki özelliği ortaya çıkıyor;

- Birincisi, Selçukluların askerî iktaları aynen bu bölgeye aktarılmıştır.

- İkincisi ise; Osmanlı şehirlerinde arazi hukuku oluşturulmuş, şehirler yerleşimle özel mülkiyete açılmıştır.

ŞEHİRLEŞME

Osmanlı Devleti'nde şehirleşmenin temel anlayışı olarak Selçuklu Devleti ile aynı hedefler gözetilmiştir. Fethedilen bölgelerde Bizans şehrinin dışında, Türk şehrinin merkezi ve yerleşim mahalleleri ayrı ayrı yapılanmıştır.²³ Buna karşılık Orhan Bey'in İznik'te kendi vakfı olarak kurduğu imaretiyle²⁴ birlikte yeni bir şehir

merkezi modeli ortaya çıkmıştır. Bu model en mükemmel halini İstanbul'da, Türk şehir modeliyle almıştır. Bu yapılanmanın Türk şehrine fizikî katkısı, şehir merkezine sadece cami, aşevi, hamam, şifahane gibi kurumların yapılıp²⁵ yerleşmenin daha dış mahallelere kaydırılmasıdır. Osmanlılar, şehirleşmeye getirdikleri yeni mekan anlayışıyla dağınık şekilde bulunan sosyal kurumları bir site içinde toplamışlardır.²⁶ Bu yapılanmaya ek olarak şehir merkezlerindeki bu sosyal kurumlar yanında pek çok işyeri inşa edilip sosyal kurumların vakıf geliri olarak kiraya verilmiş, şehirlerin sosyo-ekonomik canlılığı bu şekilde artmıştır.²⁷

Selçuklu devrindeki sosyal kurumlar varlıklarını aynı şekilde Osmanlı devrinde de sürdürmüşlerdir.²⁸ Bu cümleden olarak Şeyh Edebalı'nın Bilecik'te bir zaviyesi tespit ediliyor.²⁹ Yine bu devirde Eskişehir'de sühreverdiğilin yaşatıldığı Şeyh Şihabüddin Sühreverdi zaviyesi ile ahîlere ait Ahî Mehmet Zaviyesi dikkat çekmektedir.³⁰ Taraklı'da da 1334 tarihinde ahîlere ait bir zaviye tespit edilebilmektedir. Göynük'te ise ahîlerin şehir yönetiminde söz sahibi oldukları görülmektedir.³¹ İznik'te de yine kuruluş dönemine ait Ahîveyn Zaviyesi bulunduğu anlaşıyor. Bu zaviyenin imaret kısmı yıkılmış, günümüze sadece türbesi gelebilmiştir.³² Bu zaviyelerin, Osmanlı kuruluş devrinde Türk şehirleşmesinde çok önemli sosyal fonksiyonlar ifa ettiği muhakkaktır.

Bu devre ait İznik şehrindeki diğer bir zaviye de Yakub Çelebi Zaviyesi'dir.³³

Kuruluş döneminde Osmanlı şehirlerindeki bu kurumlaşma, Orta Anadolu'daki şehirli Türk nüfusunun XIV. yüzyıl başında Batı Anadolu şehirlerine göç etmiş olduklarını gösteriyor.

Şehirleşmenin ve şehir sosyal kurumlarının finansmanı, Osman Bey zamanından itibaren Selçuklulardaki gibi vakıf sistemiyle karşılanmıştır. Buna bir örnek olarak Osman Bey zamanında Eskişehir'in İnönü ilçesi yakınında bulunan Cumaklu ve Muttalıp köylerinde bazı araziler Osman Bey'in nişanı ile vakıf olarak verilmiştir.³⁴

Kuruluş devrinde, Osmanlı şehirleşmesinde en ileri olan yerleşim yeri Bursa'dır. İbn-i Batuta Seyahatname-



si'ne baktığımızda Osmanlı Beyliği'nin 1334 tarihinde en önemli şehrinin Bursa olduğunu görüyoruz;

-Bursa şehri, bu sırada Batı Anadolu ticaret güzergahının en önemli şehriydi. Orhan Bey, bu şehrin önemini bildiği için fethedilmesine azami önem vermiştir. İbn-i Batuta'ya göre Bursa'yı fetheden Osmanlılar, Batı Anadolu'nun en güçlü beyliğidir. Osmanlı askerî gücünün kontrolünde toplam 100 kale bulunmaktadır.³⁵ El-Ömerî'ye göre de kuruluş devrinde Osmanlı hakimiyetinde 50 şehir ve 100 kalenin bulunduğunu ifade ettiğimizde Osmanlı yerleşimlerinin kuruluş döneminden itibaren belirli bir yapılanma içinde olduğu anlaşılmış olacaktır.

SONUÇ

Osmanlı Devleti, Batı Anadolu'da büyük bir Türk medeniyetinin alt yapısını kurarken sadece göçebe bir hayat tarzı ile bu bölgeye gelmemiş ve bu bölgeye yerleşmemiştir. Siyasî iradesinde olsun, beylik içindeki insanlarda olsun yerleşik unsurlar, gelenekler çok fazladır. Osmanlı Devleti'nin kısa sürede medenî yapı oluşturabilmesinin sebebi yerleşik Türk halkının bölgenin sosyo-ekonomik hayatına hakim olmasıdır. Aslında Osmanlı Beyliği'nin bu sosyo-kültürel gelenekleri, Türkiye Selçuklularının yerleşik kurumlarının devamından başka bir şey değildir. Osmanlı Devleti'nin şehirleşmede oluşturduğu kendine has yapı ise zamanla ortaya çıkmıştır.

- 1 Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul 1986, s. 16-30.
- 2 Daha önce (*Manisa Dergisi*, Kasım 1997, S. 14) yaptığımız bir araştırmada Saruhanogulları devrinde Manisa'da XIV. yüzyıl boyunca hızlı bir Türk şehirleşmesi yaşandığını tespit etmiştik. Buradaki şehirleşme, Türkiye Selçuklularındaki şehirleşmenin devamı durumundadır.
- 3 Mikail Bayram, *Ahî Evren ve Ahî Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 155; XIV. yüzyılda Ahîliğin Batı Anadolu'da şehirden köylere doğru yayılması bu baskı ve şehirli Türklerin batıdaki köylere göçü ile ilgilidir (Mikail Bayram, aynı yer).
- 4 İbn-i Fadlallah Şihabuddin el-Ömerî, *Mesalikü'l-Ebsar ve Memalikü'l-Emsar* (Edited by Fuad Sezgin), Frankfurt 1988, s. 138.
- 5 El-Ömerî, *Mesalikü'l-Ebsar*, s. 180.
- 6 Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu" *The Cambridge History of İslam* (Türkçe Kurul ttc.), c. 1, İstanbul 1988, s. 275-276.
- 7 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul 184 s. 433; *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (yay.: Nihal arsız) 2. Baskı, İstanbul 1992, s. 93.
- 8 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, c. 1, İstanbul 1979, s. 474.
- 9 Faruk Sümer, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi", *Belleten*, C. XXIV (1960), ss. 567-594. Cacoğlu Nureddin'in Eskişehir'e yeni kurulan Türkmen mahallesine bir cami inşa ettirmesi de şehirli Türklerin Batı Anadolu'ya göçünün XIII. yüzyıl sonunda başladığını göstermektedir. (Ahmet Temir, *Cacoğlu Nureddin'in Arapça Moğolca Vakfiyesi*, Ankara 1989, s. 97; Halime Doğru, XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanözü Sancağı, İstanbul 12, s. 46.
- 10 Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde görülen arazi ve vergi kanunnameleri, tamamıyla yerleşik köylü halkın zirai faaliyetlerinin devlet hazinesine gelir getirmesi için düzenlenmiştir. Osmanlılar, burada Hristiyan çiftçiler içinde ayrı düzenlemeler yapmışlardır (Fuad Köprülü, "Batı Edebiyatının Ermeni Edebiyatı'na Tesiri", *İÜEFM*, S. 1, ss. 1-30).
- 11 Raif Kaplanoglu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, Bursa, Tarihîsiz s. 232-233. Bursa'nın kuzeyindeki Hadriani şehri Orhan Bey tarafından fethedilince bu şehrin 2 km. kenarında Orhan Bey'in ümerasından Durdu Bey'e ithafen Beyce şehri kurulmuş, burası daha sonra "Orhaneli" diye anılmaya başlanılmıştır. (R. Kaplanoglu, aynı yer) Orhan Bey, Beyce şehrini kurarak Osmanlıların şehirli geleneklerini de yerine getirdiğini ve şehir yerleşimlerine olan ihtiyacı ortaya koymuştur.
- 12 Bu kurulan iskan yeri, Eski bir Bizans şehrinin kenarı olabildiği gibi daha önce yerleşilmemiş bir arazi de olabilir.
- 13 M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar, Evlad-ı Fatihan*, İstanbul 1957, s. 6.
- 14 El-Ömerî, *Mesalikü'l-Ebsar* s. 166. Batı Anadolu'nun dağlık bölgeleri, hayvancılık yanında meyveciliğe de uygundur ve buralarda toprağın sürülüp ekilmesi zordur. Hayvan otlatmaya imkan veren meyve yetiştiriciliği Türkmenlerin bu bölgede yerleşik hayata geçmesinde çok önemli bir yer tutmuştur. Bu gün, Bursa ve Çanakkale bölgelerinde hayat tarzlarını gözlemlediğimiz yürükler, yine aynı şekilde hayvancılık ve meyvecilikle geçinmektedir.
- 15 Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu", s. 275-276.
- 16 *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 20.
- 17 "İş o dereceye vardı ki Osman Bey'in Eskişehir yöresinde kurdurduğu pazara Bilecik kafirlerinin kadınları dahi gelirler, pazarda alışveriş edip emniyetle geri giderlerdi. Bileceğin kafirleri dahi "Bu Türk, (Osman Bey) bizimle iyi doğruluk eder". derlerdi. (*Aşıkpaşaoğlu*, s. 20).
- 18 İlber Ortaylı, "Halil İnalçık ile Söyleşi", *Cogito*, Osmanlılar özel sayısı, yıl 1 (1999), s. 8.
- 19 *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 20; Halil İnalçık ile Söyleşi, s. 28-29.
- 20 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 1 Ankara 1982, s. 118-122. Osmanlıların yerleşim bölgelerine ilk devirden itibaren şehir yöneticileri tayin etmeleri, Türkler arasında yerleşik kültürün tesirlerin ortaya koymaktadır (Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, I, Ankara 1988, s. 83-84).
- 21 Kemal Keresteci, Şefik Kargınar, İznik, İstanbul 1963, s. 48.
- 22 Topkapı Sarayı Müzesi, Arşiv Klavuzu, (1939) Arşiv no: E. 10789, Vesika 1, s. 97. Yine Orhan Bey tarafından Bazarköy, 1330 da fethedildikten sonra kendisi tarafından temlik olarak alınmış, daha sonra İznik Alaeddin Medresesi iradına bağlanmıştır (*Bursa Yer Adları*, Ans., s. 233). Bazarköy alındığında Hristiyan ahalisi boşaltılmamış, ahalisi üzerinde yaşadığı halde vakıf emlakine dönüştürülmüştür.
- 23 Selçuklu devrinde Ulu Cami çevresinde ve Bizans şehri dışındaki ayrı bir merkezde yapılan Türk şehri, İznik, Bursa gibi Osmanlı Devleti'nin fethettiği Batı Anadolu şehirleri, Türk şehri kimliğine kavuşmuşlardır. İznik şehrinde Orhan Camii ve hamamı İznik surlarının dışına yapıldığı (İznik, s. 45) gibi, yine Orhan Bey'in Bursa'da yaptırdığı hamam da Bizans surları-



- nın dışındadır ve Türk şehrinin Bizans şehrinin dış kısmında geliştiğini göstermektedir (İbn Battuta, Travels İng. trc.: H. A. R. Gibb), (London, s. 136).
- 24 Cl. Huart, "İmaret", *İ. A.* (MEB) c. 5/2 İstanbul 1945, s. 985.
- 25 *Fatih Sultan Mehmet Vakfiyesi* (H. 861), İstanbul 1938, s. 30-31.
- 26 Osman Ergin, *Türkiye'de Şehirliğin Tarihi İnkıtafı*, İstanbul 136, s. 38-39,
- 27 Suraiya Faroghı, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul 1993, s. 45-46.
- 28 Türkiye Selçuklu Şehirlerindeki Sosyal kurumlar için bkz.: Mustafa Demir, "Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, XXVII, Ankara 1998, s. 41-46.
- 29 *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 113.
- 30 Tapu Kadastro Gn. Md. Arşivi, D. no: 541, v. 21a, 25 a.
- 31 İbn Battuta, Travels, s. 137-138.
- 32 İznik, s. 47.
- 33 İznik, s. 52. Bu zaviyenin ve Ahıveyn Türbesi'nin Ulu Cami'ye (Orhan Camii) yakın oluşu bu eserlerin kuruluş devrinde yapıldığını gösteriyor.
- 34 Ahmet Refik, "Fatih zamanında Sultanönü", *Tarih Mecmuası*, no: 3, İstanbul 1340, s. 129-141.
- 35 İbn Battuta, Travels, s. 136.



OSMANLIDA ŞEHİR VE ŞEHİRLİ MEKÂN-İNSAN-BEŞERÎ MÜNASEBETLER (XV-XVIII.YÜZYIL)

YRD. DOÇ. DR. MEHMET KARAGÖZ
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlılarda yerleşim yeri ve yerleşik kültür gibi konuları esas alan çalışmalar oldukça azdır. Bu çalışmalar, Osmanlı idari taksimâtı içerisindeki eyâlet, sancak ve kaza merkezlerini yerleşme yerleri olarak ele almakta ve burada yaşayan halk demografik bir unsur olarak araştırılmaktadır.¹ Ancak buralarda yaşayan insanların kendi dünya görüşleriyle düzenledikleri fizikî mekânlar ve bu mekânların sanatkârane şekillendirilmesini yerleşme yerindeki insandan ayrı düşünmenin imkânsız olduğu ihmal edilmiştir. Bu saha çalışma alanı olarak âdetâ sanat tarihçilerine bırakılmıştır. Ancak, sanat tarihçilerinin alanına saygılı davranarak yerleşim yeri ve yerleşenler, şehir ve şehirli tarihi esas alınarak çalışılmak ihmaline uğratılmadan tarihçilerin sahasının konusu olarak çalışılmak durumundadır. Diğer yandan, Osmanlı tarihi çalışmalarının eser verdiği bir diğer bölüm de Osmanlının sosyo-kültürel ve medeniyet tarihine dair çalışmalardır.² Fakat bu çalışmalarda önemli bir eksiklik ise, yoğunlaşılacak zaman dilimi dışında mesela, XVII. ve XVIII. yüzyıla dair eserlerin azlığıdır.³ Osmanlı tarihiyle bütünüyle Osmanlı tarihi boyunca şehirler ve şehirli hayatının ele alındığı herhangi bir eser şu ana kadar yayınlanmış değildir. Belki de bu mâhiyette bir eserin hâlihazırda bulunmayışının sebebi çalışılması zorluktan dolayı gecikmiş olabilir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Osmanlı tarihi çalışmalarında bir bütünlük bulunmamaktadır. Bunu, Osmanlı tarihi gibi birçok milleti ve kültürü uzun süre bir arada istikrarlı bir şekilde tutabilmiş bir devletin tarihi için normalde karşılamak gerekir mi? Burada rahatlıkla şu tespit yapılabilir; Osmanlılarla

ilgili çok muhtevâlî araştırmalara ve mukâyeseli çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen zorluklar göz önünde tutularak Osmanlıda şehir ve şehirli (XV-XVIII. yüzyıl) bir dergi makalesi sınırları içerisinde ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Şehir ve şehirli mefhumları öncelikle yerleşmeyi ve yerleşik hayatı esas alır. Bunun için yerleşmenin kısaca izahında fayda vardır. Yerleşme; en geniş anlamda dünyanın en ilkel ev kümelerinden, en yüce yapılara kadar bütün binaların tamamı olarak tanımlanabilir. Bu şekilde yerleşme, bir manada dünya yüzeyi üzerinde insan eli ile yapılmış olan şekillerin tamamı demektir.⁴ İnsanlık tarihinin en eski yerleşme merkezlerine Hindistan, Mısır ve Mezopotamya'da rastlanmıştır.⁵ Daha ziyade ziraat yapan toplulukların meydana getirdiği kır yerleşme merkezleri, zamanla şehirlere dönüşmüştür. Nitekim, bir bölgede insanların toplanması ve şehirlerin meydana getirilmesi, çevrede bir topluluğun geçimini sağlayabilecek kadar bol gıda maddeleri üretimine geçilmesi ve üretimin, ihtiyacın üzerine çıkarılması ile mümkündür. İnsanların şehirlerde toplanması neticesinde, toplumun yapması gereken işler de kendi aralarında ayrılmış ve bu suretle bir nevî ihtisâslaşma başlamış, neticede meslek kolları teşekkül etmiştir. Zamanla şehir merkezleri, din adamları ve din müesseselerinin bulunduğu yerler, bölgesel pazar yerleri, siyasî ve hukukî merkezler haline gelirken; insanların fizikî coğrafyaya hükmetmeleri şehirlerin fizikî yapılanmasında da etkili olmaya başlamıştır. Ancak unutulmaması gereken bir husus da kır ve şehir yerleşmelerinin topografik mevkileridir. Bir yerin topografik mev-



kii orada kurulan yerleşme yerlerinin fonksiyon ve fizyonomileri üzerinde son derecede etkili olmaktadır.⁶ Nitekim, Asya kıtasının batısında yer alan Anadolu yarımadası, Asya, Avrupa ve Afrika'yı birbirine bağlayan bir köprü vazifesi görmektedir. Bu durum Anadolu'yu jeopolitik ve sosyo-ekonomik açıdan diğer coğrafi bölgelerden farklılaşmaktadır.⁷ Tarihte yerleşme yerlerinin ilk ortaya çıktığı Fırat ve Dicle vadilerine⁸ Asya'dan gelen savaşı toplulukların, askerî nitelikte kurdukları şehirlerde, savaş dışında üretim ihtiyaçlarını temin etmek zârureti, orman ve maden yataklarının bulunduğu Anadolu, Mısır ve Mezopotamya arasında ticaretin gelişmesine sebep olmuştur. Bu bölgedeki şehirlerin ister formolojik ister fonksiyonel şekilde tarif edilsin tarih içerisinde ticarî önemi artarak bugüne gelmiştir.⁹ Tarih içerisinde yerleşme yerlerinin formolojik ve fonksiyonel şekillenmesinde, "fizikî faktörler", "insan" ve "kültür seviyesi" gibi üç ayrı unsurun karşılıklı tesirleri etkili olmuştur. Bu hususiyetlerinden dolayı her yerleşme yeri fizikî yapılarıyla da kendi "has kültür ve medeniyet"lerini yansıtır ve "parçası" oldukları ana yapının bütünleyicisi özelliğini arz ederler. Şehirler, içinde bulundukları bütünü idari taksimâtlarında yer aldıkları gibi aynı zamanda sosyo-ekonomik hayatın organize olduğu yerlerdir. Bu bakımdan zaman içerisinde bir çok medeniyete ev sahipliği yapan Anadolu'nun coğrafyası, burada kurulan yerleşme yeri olarak şehirleri "jeo-politik ve sosyo-ekonomik" açılardan çok zengin değerlerin bulunduğu yerler haline getirmiştir.¹⁰ Yukarıdaki bilgilerin ışığında, bir şehrin teşekkülünde üç ana unsurun bulunduğunu tespit etmek mümkün olmaktadır; fizikî çevre, insan, ve kültür. Şehirlerin fizikî çevreleri orada yaşayan insanları elleriyle şekillenir. Bu şekillendirmede, fizikî çevre, insan eliyle inşa edilerek meydana gelmiş yapılar (kale, sanat ve ticaretin yapıldığı bedesten-han-dükkan, dinî, sosyal, eğitim müesseseleri ve ev) taş ve toprak yığını değildir. İçerisinde insanın yaşadığı ve insanın her türlü beşeri faaliyetlerini yürüttüğü bu mekânlar, insanın çevresini tanzim etme faaliyetlerini yürütürken kendi kültürel kimliğini cisimlendirmede sanatına zemin olan yerlerdir. Bütünüyle bir fizikî çevre taş veya kargir yapılarla inşa edilirken, inşa edilen coğrafyanın tabii kanunlarının icaplarına uygun yapılır. Fakat, bu yapılar, inşa edenin bio-sosyal bir var-

lık olması münâsebetiyle, insanın tabîî-ruhî aleminin terbiyeyle kazandığı yüksek ruhi kıymetlerini bu mekânlarda ifade etmek istediği unutulmamalıdır.¹¹ Zira insan yeryüzünde var olduğu günden bu yana hem kendisi ve hem de çevresiyle meşgul olmuş nazarî-amelî bütün faaliyetlerini "manalı bütünlükler" şeklinde ortaya koymaya çalışmıştır. Bu süreç artan yükselen bir seviyede bu güne kadar gelmiş ve devam edecektir. İnsanın bu süreçte bütün faaliyetlerini dünya görüşü ve zihni yapısına göre tasarlar ve tatbik eder. İnsanın zihni yapısı, mensubu olduğu toplumun kültürel kıymetleriyle oluşur ve bu şekillenme ondan sonraki hayatı süresince insanı ve onun içerisinde yaşadığı cemiyetin bütün beşeri hareketlerini tesiri altına alarak istikâmetlendirir. Nitekim, insanın "akıllı ve müdrîk" bir varlık olarak, fiili üyesi olduğu cemiyetin davranışları ve vâsıtalarının toplamını o cemiyetin kültürünü meydana getirir.¹² Millîlik tarafı, ayırt edici vasfı olan kültürel kıymetler milletlerarası değerler seviyesine yükselirse medeniyetlerin zuhûr ettiği bilinmektedir. Ayrıca insan, kendisini ifade ettiği mekânlarında "ömür" denilen eşsiz-denksiz sermayelerini, bu faaliyet alanlarında sürdürdüklerinden nazarî-amelî (notion-function) her şeylerini buralarda üretip tükettikleri veya ebedileştirmek üzere bıraktıkları düşünülürse, şehirlerin fizikî mekânları sosyal, ruhi, kültürel bütün özellikleri ile ele alınıp incelenmelidir. İnsanın önemli bir özelliği de, bütün istidât ve kabiliyetlerini bir emanet ve mesuliyet adamı olarak her şeyin en güzelini yapmakla kendisini yükümlü hissetmesidir.¹³ İşte bu çerçevede, İslâm insanının meydana getirdiği, "İslâm şehri" insanlık tarihinin en müstesna ürünüdür.¹⁴ hükmünü tarihin şahadetiyle bir mesuliyet ve sanatkar adamının eseri olarak belirtirsek, herhalde mübalağa etmemiş oluruz.

Yeryüzünde şehirler kadîm medeniyetler kadar eskidir. Bu sebeple kadîm medeniyetlerin geliştiği sahalarda şehir kalıntılarına tesâdüf edilmektedir.¹⁵ Türkler tarihinde kadîm medeniyet kuran milletlerden biri olarak eski çağlardan beri şehir hayatı yaşayan milletlerden birisidir. Nitekim, Türklerin tarih sahnesine çıktıkları coğrafyalarda yapılan arkeoloji araştırmalarında elde edilen kalıntılar bu iddiayı doğrulamaktadır.¹⁶ Türkçede "balık" ve "kent" kelimelerinin, yerleşme yerlerini adlandırmak



üzere bazen şehir, bazen de köy kelimelerinin yerine kullanıldıklarını vesikalardan anlamak mümkündür.¹⁷ Türkler tarih boyunca yerleşme yeri ve yerleşme şekillerini yaşadıkları coğrafyanın icaplarına uygun ve kendi kültürlerinin özelliklerine göre şekillendirmişlerdir. Bir milletin müessis yapılarını, gayet tabii olarak, kendi kültürel kimliklerini ifade etmek maksadıyla inşa etmeleri gerçeği Türkler için de geçerlidir.

Türkler, Malazgirt savaşından sonra kitleler halinde Anadolu'yu vatan tutmak maksadıyla gelmelerinden sonra yeni girdikleri İslâm dininin tesiriyle zenginleştirdikleri şehir ve şehirli kültürlerini Anadolu'ya da taşımışlardır. Anadolu'nun Türkleştirilmesi faaliyetleri bu tarihi mirasın esasları ile gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, Türkler Anadolu'da karşılaştıkları Bizans mirasını da ihmal etmemişlerdir. Gerçi bu mirasın Osmanlılar üzerindeki tesiri konusunda farklı iddialar bulunmaktaysa da tartışmalar ve araştırmalar neticesinde bugün daha temkinli görüşler itibar kazanmaktadır.¹⁸ Bir sanat tarihçisinin ifadelerine göre, *“Osmanlı'nın meydana getirdiği sanat, bütün daha önceki Türk sanatlarının, dünyanın en zengin kültürlerinin kaynaştığı topraklar üzerinde yeniden dünya çapında bir değerlendirilmesidir”*.¹⁹ Fakat Anadolu'da, Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beylikleri dönemlerindeki sanat eserlerinde az da olsa Bizans medeniyetinin tesirinin görülmesi normaldir.

Türkiye Türkçesinde balık kelimesi şehir adlandırmalarında bulunmamaktadır. Bunun yanında az da olsa kent adına rastlamak mümkündür. Fakat, Türkiye coğrafyasında daha ziyade kullanılan *“şehir”*, farsça bir kelime olup, XI. asırdan itibaren Türkçe metinlerde görülmektedir. Halk dilinde kısaltılmış şekliyle *“şar”* diye telaffuz edilmekte²⁰ olan bu kelime halen günümüzdeki Türkiye Türkçesinde yaşamaktadır. Gerçi, coğrafyacılar ve sosyologlar şehrin ne olduğu hususunda farklı düşünüyorlar.²¹ Bir tarihçi olan Toyenbee'nin, orada yaşayanların ihtiyaçlarını oradan karşıladıkları iskân yeri şeklindeki tarifi umumî kabul görmektedir. Ancak, bir Türk mütefekkeri Ahmet Mithat, Toyenbee'den çok önce, yaklaşık aynı manaya gelen bir tarif yapmıştır. Ahmet Mithat'a göre şehir, *“insanın yaşaması için her şeyi cami”* yer demektir.²² Bu tarif, Türk düşüncesi bakımından önemlidir. Batılı ilim adamları Kessler ve Pirenne orta

çağlarda şehirlerin ne olduğu hususunda farklı şeyler söylememektedirler. Bu meyânda şehirlerde bulunması gerekli özellikleri; surlar, ticaret ve esnaflar, diye belirtmektedirler.²³ Yukarıdaki tariflerden hareket edilirse Türk ve Batılı ilim adamlarının şehirler hakkındaki düşünceleri birbirlerinden çok uzak manada değildir.

Türk kültürünün tabii mirasçısı Osmanlı şehri, Osmanlı vesikalarının diliyle *“bazar durur, cuma kılınur”* yerlerdir.²⁴ Bu arada, Osmanlıdaki yerleşme yerleri olan kasaba ve şehir bazen birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu ayrımın kesin yapılması da zor görünmektedir. Çünkü, şehir kasaba farkını belirlemek için esas alınan nüfus veya idari taksimat ölçüsü tam olarak şehir, kasaba ayrımını yapmaya yetmemektedir. Buna göre küçük şehir de denilen kasaba, köyün büyücek şekli olarak ortalama 700-1500 arasında nüfusu bulunan yerleşim yeri şeklinde kabul etmektedir. Halbuki, şehir daha karmaşık bir yapı arz ediyor. Osmanlı idari taksimatında, kadının ve subaşının idaresinde ticaret ve sanayi ehlinin bulunduğu idari birliklerdir²⁵ şeklindeki bir tarif konu üzerindeki karmaşık durumu azaltsa bile, şehir ve kasaba farkı konusunda, anlatılmak istenilen her şeyi açıklamaya yetip yetmediği tartışılmaktadır.

Tarih boyunca kurulan herhangi bir yerleşim yerinin mutlaka şehir haline gelmesi söz konusu değildir. Bir yerleşme yerinin büyüyerek şehir haline gelmesi ve varlığını sürdürebilmesi için bazı önemli şartların bulunması gerekir: şehrin yerleşim yerinin ulaşım bakımından iyi seçilmesi, ticaret yolları ve ulaşım vasıtalarına ayak uydurması gibi.²⁶ Bu şartlara uygun inşa edilen yerleşim yerinin şehir haline gelmesi son derece müsâittir. Şehir haline gelen yerleşim yerinin aynı şekilde varlığını da devam ettirmesi gerekir ki, o da şehrin iç ve dış güvenliğinin kolayca temin edilmesidir.²⁷ Osmanlı Devleti, yukarıda belirttiğimiz şartlara ilaveten Osmanlı şehirlerinin gelişmesi için siyasi tedbirler almayı da ihmal etmemişlerdir. Osmanlıların yeni kasaba ve şehirleri teşvik eden tutumları, iskân yerlerindeki nüfusun yerlerinde kalmasına ve bu sayede üretimin düşmesine mani olacak kanunâmeler hazırlayarak tatbik etmeleri,²⁸ devletin şehir meselesine çok ciddi baktığını gösteren delillerden sadece bir kağıdır.



Yukarıda belirtildiği gibi dünyanın her yerinde yapıların, inşa edildikleri coğrafyanın icaplarına uygun yapılmak mecburiyeti vardır. Zira bu icapların yerine getirilmediği yapıların yaşama imkanları yoktur. Yine bu yapıların vücuda getirilmesinde bio-sosyal faktörler ihmal edilemezler. Çünkü inşa edilen yapılar ya insanların barınmak için yaptıkları evlerdir veya sosyo-kültürel faaliyetleri ifa etmek için yaptıkları mekânlardır. Bundan dolayı mimari çevre tabii-ruhi alem ile terbiye edilmiş insanların psikik alemlerine ait biçimlenme özellikleriyle ayrılmaz bağlılıklar gösterdikleri bilinmektedir.²⁹ Bu çerçevede, Osmanlı şehrinin fizikî yapısı da şehrin kuruluş mekânı coğrafyadan, inşa edilecek yapılarda kullanılacak malzemelere kadar bir plan bütünlüğü içinde yürütüldü. Osmanlıda planlama işleriyle vazifeli kişiler şehir mimarlarıdır.³⁰ Şehir mimarları imar ve iskan faaliyetlerini yürütürken, planlamacılığın temel gayesi, soyut ruhani gerçekliğe maddi ifade kazandırmak şeklindeki temel düşünceyi ihmal etmemekle yükümlüdür.³¹ Her şeyden önce bir şehir mimarının nazari ve amelî tavrı, kendi ruh dünyasının izlerini yaptığı eserlere nakşetmektedir.

Bir Osmanlı şehrine dışarıdan ilk bakışta, gözümüze şehrin kale surları ve bu surlardaki şehre giriş kapıları görünmektedir. Osmanlılar, Selçuklulardan miras aldıkları kaleleri, gerektiği zaman tamir ederek korumayı ihmal etmemişlerdir. Bugün bile hâlâ bir çok şehrin surlarından kalıntılar zamana meydan okurcasına ayakta durmaktadır. Osmanlılar miras aldıkları kaleleri muhafaza ettikleri gibi az sayıda da olsa kaleler yapmışlardır; Anadolu ve Rumeli hisarları bunlara en güzel iki örnektir. Osmanlılar, Anadolu'daki ve Rumeli'deki şehirlerde miras aldıkları kalelerden başka, şehirlerin içindeki fizikî yapılarını da muhafaza etmişlerdir.³² Ancak, Türkler Anadolu'ya geldiklerinde güçlü olmayan, yıpranmış bu yapıları tamir ederek muhafaza etmiş ve kendi yapılarını da ilave ettiği yerleşme yerlerini kısa zamanda "*Türk şehirleri*" haline getirmişlerdir.³³ Osmanlı şehirlerinin kaleleri içinde şehrin idarecilerinin yaşadıkları "*beylik sarayları*" yer alır. Bu saraylar Avrupa'da bilinen şatolardan oldukça farklı sade ve gösterişsizdir. İdarecilerin şehrinin meselelerini tartışıp hal yoluna koymak için "şehir dîvânları" nı kurdukları ve kendi aileleriyle yaşadıkları bu

mekânlar mimari bakımdan da ciddi tezyin edilmiş değillerdir. Şehir merkezlerinde inşa edilen ilk temel eserler camilerdir. Osmanlılar, Selçuklu mirası ulu camileri bir çok mimari özellikleri ile aşarak abide camiler inşa etmişlerdir; Süleymaniye, Selimiye vb. Osmanlı'nın hakim olduğu toprakların hemen her tarafındaki şehirler hâlâ ayakta olan yüzlerce camii bünyelerinde taşımaktadırlar. Osmanlı şehrinin merkezinde yer alan bir diğer fizikî yapılarını "*Türk hamamları*" meydana getirir ki, mimari güzellikleri kadar Osmanlı-Türk medeniyetinin Batı medeniyetinden farklılığının da emsalleridir. Cami ve hamamın yanında Osmanlı şehrinin en geniş fizikî mekânları olarak çarşı yer alır. Osmanlı çarşısı, bir uzun çarşı ve bu çarşıya açılan her iş kolunun yer aldığı diğer küçük çarşılardan meydana gelir. Ayrıca, şehir ticaretinin kalbi sayılan bedesten ve hanlar da Osmanlı şehrinin fizikî mekânlarıdır. Girişte belirttiğimiz gibi insanın, mekânı tasarlayıp inşa etmesi işi yapı malzemelerini üst üste yığını olamayacağı çok aşikardır. Zira insan, inşa ettiği yapıları yığmak alelâdeliğinden tenzih edilmelidir. İnsan kendi iç aleminin ve zihniyet dünyasının bütün zenginliklerini resmetmek hatta ebedileştirmek sanatkarı olarak bilinir. Fizikî ve metafizikî hikmet ve hakikatlerinin toplamını ifade etmekte marifetli olan insanın şekil vermek istediği her nesneye kendinden bir şey katarak mânâlandırmayı dünya hayatında esas kabul etmektedir. Mesela, Batı kültürünün temel taşı kabul edilen Yunan düşüncesinin maddeci-ölçücü düsturları ile Akdeniz medeniyet muhitinin doğusundaki İslâm düşüncesinde semâvi-akılcı düsturları maddeyi şekillendirme sanatında farklılıkları ile tezâhür eder. Bu iki farklı medeniyete esas olan düşünceleri birbirleri ile ortak noktalarda mukâyese etmek zorluğu olmakla beraber, belki "*mekân anlayışları*" esas alınarak bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir. Batı insanı için "*ev*" son derecede şatafat ve debdebeli bir tezyinatın mahsulü iken, İslâm insanın "*evi*" bütün sadelik ve tabiiîliklerin bütünüdür. Buna mukabil batı medeniyetinin mabedi "*kilisesi*" sadelik sembolüdür. Halbuki, İslâm mâbedi "*camii*" ihtişam ve en ciddi marifetlerin abide eseridir. Batı ve İslâm medeniyet sahalarındaki bu adeta tezat durum farklı medeniyet insanların kendi farklılıklarını izah etmesinden başka bir durum değildir.³⁴ Osmanlı, miras aldığı şehirleri "*kültü-*



ri” ile tekemmül ettirirken, fizikî bütün mekânları şehir mimarlarının tasarımı-tasvir ve tatbik-inşasına teslim etmiştir. Mimarlar da şehri bütün olarak düşünmüş ve ahenkle tasarlayarak inşa etmeğe gayret etmişlerdir. Nitekim, Osmanlı yapı sisteminin temel özelliği “*abide-vî*”liği³⁵ bütün eserlerinde kendini göstermiştir, bu gün insanın bunları hayranlıkla seyrettiği bir hakikattir. Osmanlı şehrindeki şahsî yapılar olan evler bir tarafa bırakılırsa diğer bütün fizikî yapıların “*vakıf eserler*” olduğu malumdur. Vakıflar, karşılıklı dayanışma esası üzerine kurulur, fisebilillah hizmet verirler. Bundan mütevellit vakıf eserleri planlanmadan itibaren vakfiye denilen, hukuki-iradi metinlerde bütün incelikleriyle kaleme alındığından, tatbik edenlerin bu şartları şehrin nazım planı çerçevesinde uygulamak mecburiyeti bulunmaktadır. Bir vakıf hazinesi olan Osmanlı şehri ve bu vakıflarla yaşayan Osmanlı şehirlisi huzur ve barışın hakim olduğu bir yerleşme yerinde hayatını sürdürmektedir. Devlet bizzat masraf etmeden binlerce eserle ülkenin her tarafı hayratlarla imar edilmektedir. Binâenaleyh, “*Osmanlı bir vakıf medeniyetidir*” hükmü tarihî bir tespittir.³⁶ Yalnız, bir hususun burada hatırlatılması gerekir ki, o da Osmanlı şehrindeki mimari anlayış Osmanlı zihniyetiyle paralellik göstermektedir. Osmanlı Devleti’ndeki zihniyet değişmesi XVIII. yüzyıla yeni bir döneme girer. Bu bakımdan XV-XVIII. yüzyıl Osmanlı mimarisi ile XVIII. yüzyıldan sonraki Osmanlı mimari anlayışı farklılıklar arz eder. Gerçi bu değişmeyi kesin hatlarla ayırmak mümkün değildir. Ancak, böyle bir ayırım Osmanlı sanat tarihi üzerinde araştırma yapan ilim adamları arasında umûmi kabul görmektedir.³⁷ Burada konuya esas kabul edilen dönemde, XV-XVIII. yüzyıllar arası zaman dilimidir. Zira, Osmanlı şehirlerinde bu dönem farklarını görmek mümkündür. Şunu açıklıkla belirtelim ki Osmanlı şehirleri bir günde meydana gelmemişlerdir. Zamanla yarışan gayretlerin neticesi olan bu fevkalâde güzel mekânlar bir günde yapılmamakla beraber bir günde yıkılabilirler. Bu endişeyle, Osmanlı mimari eserlerinin örneklerinin dikkatle korunması bir milli mesele olarak ele alınmalıdır.³⁸

Osmanlı şehrinin fizikî yapısının ikinci kısmını “*mahalle*” meydana getirir. Osmanlı mahallesi, fizikî olarak şehrin merkezi kabul edilen içinde idari merkezin, caminin ve çarşının bulunduğu birinci kısmın dışında

teşekkül eden yerleşme yerleridir. Osmanlı mahalleleri millet sistemine uygun kurulmuştur. Farklı dini topluluklardan müteşekkil olan Osmanlıda, her farklı dini topluluk kendi mahallelerinde, kendi mahalli kültürlerini son derece engin hürriyet ve hoşgörü içerisinde yaşayarak sürdürürler. Ortak din, ekonomik hayat ya da kendi komşularından ayırıcı unsurlarla yaşayan mahalleli bir diğerinden kopuk parçalar halinde değildir.³⁹ Mahalleli kendi mekteplerini yapan, kendi sokaklarını süpüren, gerektiğinde kendi mahallesini korumak için bekçilerini görevlendiren, mahallenin ortak bütün ihtiyaçlarının masraflarını “*mahalle sandıkları*”nda toplanan akarlarıyla karşılayan ahenkli toplumdur. Osmanlıda her mahallenin fertleri birbirlerine karşı sorumlu, çoğu zaman mahalle mescidinin imamı veya muhtarın idaresinde aynı zamanda merkezi idarenin de parçasıdır.⁴⁰ Mahallenin temel fizikî yapısını ise “*ev*”ler meydana getirir. Evlerin mahalledeki yerleşim düzeni etrafında şekillendiği mescitlere uyumlu olmak durumundadır. Osmanlı evleri, inşa eden şahısların iktisadi imkanları bir tarafa bırakılırsa, mahallenin coğrafi şartlarının tesirleri altında şekillenir ve gelişirler. Daha önemlisi evlerin iç ve dış mimari asıl şekillenmeleri evlerde yaşayanların sosyo-kültürel kıymetlerinin icaplarına uygun inşa edilmesidir. Osmanlı evleri iç ve dış mekân olarak iki kısımda ele alınabilir. Dış mekânlar mahalle bütünlüğü içerisinde mahallelinin birbirlerini karşılıklı kontrol eden dış münâsebetleri esasıyla düzenlenir. Etrafında küçük bahçeleri olan ev, komşunun manzarasına mani olmayan ve onun evine gölge etmeyecek şekilde inşa edilirler. Evler, alt yapıları iyi hazırlanmış mahalle yollarının üzerinde yolun iki tarafında dizilmişlerdir. Bir seyyâhın ifadesiyle, tabanı taşlarla döşenmiş yollardan “*her tarafta duygularla esrârî bir musikî gibi okşayan ve zihnî sevimli bayallerle dolduran bir beyazlık zârif bir mimarî*”⁴¹ arasından geçerek şehrin merkezine girmek mümkündür. Bu evin iç mimarisi ise, cümle kapıdan girildikten sonra evin binasının etrafını süsleyen küçük bahçenin içerisinden eyvana geçilir ve oradan evin zemin katındaki giriş kapısına ulaşılır. Umûmiyetle iki, bazen üç katlı olan Osmanlı evinin zemin katı daha ziyade ev eşyaları için muhafaza yerleridir. Buradan bir merdivenle çıkılan ikinci katlar, bir sofaya açılan odalarla, kışın merkezi ısıtma şartlarına uygundur. Evlerin



tabanları, halılarla döşeli odaların, taban ve duvarındaki halı, kilimlerin zerâfetinden adeta yere basmamak için insan iç çekerek bu zeminler üzerinden yürüyerek odalara girilebilir. Bir Osmanlı evi, ahşap yapı geleneğine uygun olarak, parçalarının değiştirilmesi, ilave yapılabilmesi, bölünme imkanları, yapının değişen şartlara uydu- rulabilmesi teknik hesaplamaları düşünülerek inşa edilmiştir. Osmanlı evi, odaları çok maksatlı kullanışa imkan veren gece ve gündüz farklılaşmalarına karşı tedbirli, kullanışlı yapılar olarak inşa edilmişlerdir. Birinci katları toprağa bağlı, üst kat zeminden bağımsız durumdadır.⁴² Tarih içerisinde şekillenerek meydana gelmiş olan Osmanlı evlerinin fonksiyonel özellikleri bu gün bile zor ulaşılabilecek mükemmel denilebilecek eserlerdir.⁴³

Osmanlı evinde sofra denilen ortaya konulan tepsi- ler veya sergilerin üzerine zengin Türk mutfağının her türlü yemekleri, nefis lezzetleriyle yiyenlerin iştihâlarını kabartan ve doyumsuzlukları kanaatkârlıkları ile sınırlanan insanlar, yemeklerinin arkasından kahve içmek geleneklerine de bağlıdırlar. Osmanlıya hayli uzaktan, Yemen'den gelen kahve Osmanlı kültürüne sonradan giren fakat kısa sürede vazgeçilmez meşrubat oldu ve kahveler Osmanlı insanının akşam sohbetlerini ayrılmaz parçasıdır. Onun adı "*Türk kahvesidir*". Sazıyla sözüyle edebiyatında da yerini almıştır. Anânevî Türk misafirperverliği Osmanlı toplumunun vazgeçilmez kültür parçasıdır. Uzaktan veya yakından gelen herkese gösterilen yakın ilgi ve alâka, evin en mûtenâ tarafını "*misafir odası*" diye taksim etmekle başlar. En leziz yemekler ona pişirilir, en tatlı tadımlıklar ona ikram edilir. Evin misafir için ayırdığı yatak takımı bulunur. Misafir yatmadan kimse odalarına çekilmez, misafirden önce kalkılarak kahvaltı hazırlıkları tamamlanır ve hayırlarla uğurlanır.⁴⁴

Osmanlı şehrinin halkı iki ana kısımdan oluşur; idareciler, idare edilenler. İdareciler, bunların çoğunluğu merkezden tayin edilirler; umerâ, ulemâ ve ehl-i hîrfe diye adlandırılan idareciler şehrin idari kadrosunu meydana getirirler. Umerâ denilen Beylerbeyi veya Sancakbeyi ve bunların kapılarında, garnizonlarda bulunan dergâh-ı âli çavuşları, kapıkulu süvarileri ve yeniçeriler, çeşitli emînlikler yapan kişilerdir. Bu kişiler görevli oldukları sıralarda veya emekli olduklarında sosyal ütibârları

na uygun olarak şehir halkıyla beraber yaşarlar. Ulemâ; müftü, kadı, müderris, nâib, mülazım imam ve hâtipler olarak Osmanlı şehrinin idarecileri arasındadır. Ehl-hirfet denilen çarşı esnafı, sanat kollarının belirlenmesi ve sanatçıların çırak-kalfa-usta dönemlerinin uygun bir şekilde yürütülmesi, yeni dükkanları açılması, ölen bir sanatçının yerine kimin geçeceğine kara verilmesi vazifelerini yapan esnaf şeyhleri de şehrin idareci zümresindedir. Çarşı denetimlerinin ve sanatkârların ahlak nasihatçıları muhtesipler de yukarıdaki zümreye dahildir.⁴⁵ Şehrin idarecileri halkın huzur ve sükûn içerisinde yaşamasını temin etmekle vazifelidirler. Vazifelilerin çoğunlukla halkla bir anlaşmazlığı yoktur. Ancak, zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıklar veya idarecilerin halka zulüm ve baskılarına karşı bir "*hukuk devleti*" olan Osmanlıda derhal müdâhaleler yapılmakta ve yayınlanan adaletnâmelerle aksaklıklar düzeltilmeye çalışılmaktadır.⁴⁶ XV-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nde celâlik adıyla çok ciddi iç karışıklar yaşanmışsa da alınan tedbirlerle halkın sağlam toplum yapısı sayesinde, sıkıntıların üstesinden gelinmiş ülkede devamlı huzur sağlanmıştır. Ancak, çok tabii olarak, bir devletin hayatında küçük çaplı sosyal rahatsızlıkların olması da normal karşılanmalıdır. Bir devlette esas olan hukukun üstünlüğünün temin edilmesidir ve Osmanlılar bunda başarı sağlamış bir devlettir. Bu tarihin şahâdetindedir.⁴⁷

Osmanlı şehrinin idare edilen halkı-reaya müslüman ve zimmilerden meydana gelir. Halk, kendi aralarında karşılıklı saygı esasına dayanan⁴⁸ ve padişaha bağlılıkla belirlenen bir bütünlük içerisinde hayatlarını sürdürmektedirler. Müslüman topluluklar ile zimmiler arasındaki karşılıklı saygı Osmanlı ülkesinin her tarafında aynı derecede dengelidir.⁴⁹ Osmanlı toplumunun bu dengeli yaşamasının esasları Müslüman-Türk'ün yüksek insanî değerleri; insana saygı, inanç hoşgörüsü içinde gizlidir. Bu yüksek değerlerin belirlediği esaslar içerisinde yaşayan Osmanlı toplumundaki beşerî münâsebetler, Türk-İslâm kültürünün şekillendirdiği hukukun ve âdâb-ı muâşeret kâidelerinin esasları üzerinde yürütülürdü. Türk töresinin ve geleneklerinin yaşatılması bu geleneklerle yaşayan Müslüman-Türk'lerin yanında diğer Müslüman milletler, dinlerinin kendilerinden istediği ve istenilen şekilde yaşayanların ebedî hayatta cennetle



müjdelendikleri güzel ahlak üzere yaşamak dâima esas olmuştur. "Orta yol" da yüzlerce mukaddes birleri olanların birlikte ve beraber yaşamaktaki dayanışmacı ruhla hayatlarını sürdüren Müslümanların yanında İslâm dininin ve Türk töresinin engin hoşgörüsüyle birlikte yaşamayı paylaştıkları Türk ve Müslüman olmayan diğer topluluklar kendi hayat biçimlerini kendi dinî müesseseleriyle birlikte devam ettirirken⁵⁰ çoğu zaman Türk adet ve geleneklerin de benimseyerek yaşadıkları oluyordu. Osmanlı şehirlisi fertlerin birbirleriyle ve fertlerin toplumla olan münâsebetlerini dâima hukuk esasları ölçüsünde tutmuşlardır. Bu hukuk kâidesine "hadd" denilmektedir. Türkçede kullanılan bir deyim olan "haddini bilmek" önemli bir toplum ölçülendirmesidir. Haddini bilmek her Osmanlı vatandaşının hem vazifesi hem de mesuliyetidir. Herkes diğerlerine karşı haddini bilmektedir. Haddini aşmanın da cezaî müeyyide gerektirdiği her vatandaşın malumudur. Haddini bilmek sadece vatandaşın idare edilenler olmasından mütevellit uyması gereken kâideler değildir. Her idareci de haddini bilmek

ve haddini aşmamak mecburiyetindedir. Osmanlı şehrinde, haddini bilmek ve haddini aşmamak hukukun veya kanunların tatbik edilmesinde kolaylık değildir. Aynı zamanda toplumun bütün fertlerinin birbirlerine karşı denetimidir. Orta çağlarda Osmanlı şehirlisinin bu son derecede dikkate değer davranış için ölçü kalıpları Osmanlı Devleti'nin uzun ömürlü olmasına ve Osmanlı cemiyetinin sağlıklı yaşamasına önemli ölçüde yardımcı bulunmuşlardır.⁵¹

Hülâsa, XV-XVIII. yüzyıllarda Osmanlı şehri ve şehirlisi, yüksek kültür ve medenî hayatlarını, kendi iç bünyelerinin şekillendirdiği ölçülere uygun mekân-insan-beşerî münasebetler çerçevesinde ahenkli bir şekilde yaşayarak sürdürmüşlerdir. Bu hayat bu gün bir çok hususiyetleri bakımından hala gıpta edilerek öğrenilmektedir. Coğrafi icaplara uygun, kendi kültürel kimliğinin şekillendirdiği âbideler manzumesi arz eden şehir ve hepsinden önemlisi örnek insan ve örnek toplum oluşturabilmiş hayatı temsil etmektedir.

- 1 Bkz.: Nejat Göyünç, *Mardin Sancağı*, İstanbul 1969; İsmet Miroğlu, *Kemal Sancağı ve Erzincan Kazası* (1520-1566), Ankara 1990; Rifat Özdemiş, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, Ankara 1986; İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbakır (1790-1840), Ankara 1995.
- 2 Bkz.: Süreyya Faroqi, *Osmanlıda Kent ve Kentliler*, İstanbul 1994; *Osmanlı Kültürü ve Günlük Yaşam*, İstanbul 1998.
- 3 Bkz.: Yücel Özkaya, XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşamı, Ankara 1985.
- 4 Necdet Tunçbilek, *Türkiye'de Yerleşmenin Evrimi*, İstanbul 1986, s. 9.
- 5 N.Tunçbilek, a.g.e., s. 49.
- 6 Süha Öney, *Şehir Coğrafyası I*, İstanbul 1954, s. 230-233.
- 7 N.Tunçbilek, a.g.e., s. 9.
- 8 Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yayınlaması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İstanbul 1987, s. 82.
- 9 K. Tuna, a.g.e., s. 84-89.
- 10 Firuzan Kınal, *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara 1991, s. 1-5.
- 11 Turgut Cansever, *Şehir ve mimari*, İstanbul 1992, s. 7.
- 12 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, İstanbul 1977, s. 5-20.
- 13 Merril Wyn Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*, (çev.: Tayfun Doğukıran), İstanbul 1991, s.193257
- 14 Turgut Cansever, *Kubbeyi Yerine Koymamak*, İstanbul 1997, s. 115-117.
- 15 Süha Öney, *Şehir Coğrafyası I*, İstanbul 1984, s. 15.
- 16 Bahaettin Ögel, *İslâmîyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1984, s. 1-4.
- 17 Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, İstanbul 1984, s. 1-2; Bahaettin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 149-152.
- 18 Bkz.: Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul 1986.
- 19 Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1992, s. VIII.
- 20 Tuncer Baykara, "Türklerde Ve Anadolu'da Şehir Hayatı", *Tarîhte Türk Devletleri I*, Ankara 1987, s. 397.
- 21 İhsan Sezal, *Şehirleşme*, İstanbul 1992, s. 31-49.
- 22 Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, İstanbul 1989, s. 64-65.
- 23 Henri Prenne, *Ortaçağ Kentleri*, (çev.: Şadan Karadeniz), İstanbul 1998, s. 49-63.
- 24 Özer Ergenç, "Osmanlılarda Esnaf Devlet İlişkileri", *Osmanlı Araştırmaları II*, İstanbul 1984, s. 627.
- 25 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*, (Der.: Salih Özbaran), İzmir 1984, s. 4-5.
- 26 C.Orhonlu, a.g.e., s. 5; Ö. Ergenç, "XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları I*, İstanbul 1980, s. 85-101.
- 27 T. Baykara, a.g.m., s. 401.
- 28 C.Orholu, a.g.e., s. 5 vd.
- 29 Turgut Cansever, *Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1992, s. 7-8.
- 30 Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi I*, Ankara 1964, s. 157-200.
- 31 Nikita Elisée, "Fiziki Plan "İslâm Şehri", İstanbul 1992, s. 121.
- 32 Bkz.: Yusuf Oğuzoğlu, "Anadolu Şehirlerindeki Osmanlılar Döneminde görülen Yapısal Değişiklikler", *V. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1987.
- 33 Jean Luis Midhon, "Dini Kurumlar", *İslâm Şehri*, İstanbul 1992, s. 16.
- 34 Aydın Kezer, *Türk ve Batı Kültürü Üzerine Denemeler*, Ankara 1986, s. 55-69.
- 35 A. Kezer, a.g.e., s. 15.
- 36 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988 (Osmanlı vakıfları konusunda yazılmış bir çok eser olmasına rağmen bir kaynakla yetinmek uygun görülmüştür.)
- 37 Bkz.: Zeki Sözen, *Başlangıçtan XVIII. Asra Kadar Anadolu'daki Türk-İslâm Mimarîsinin Sonuçları*, Ankara 1969; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1989.



- 38 Mehmet Kaplan, *Türk Milletinin Kültürel Değerleri*, Ankara 1987, s. 39-44.
- 39 Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine" *Tarih Araştırmaları IV*, İstanbul 1984, s. 69-78.
- 40 Robert Martran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev.: Server Tanelli), İstanbul 1995, s. 264-265.
- 41 Edmondo DE Amicis, *İstanbul*, (Çev.: Beynun Akyavaş), Ankara 1986, s. 41.
- 42 T.Cansever, *Şehir ve Mimari*, İstanbul 1992, s. 94.
- 43 Osmanlı ev örnekleri için bkz.: *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, (Nşr. Mümin Çevik), İstanbul 1986.
- 44 Süreyya Faroqli, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, İstanbul 1998, s. 164-181.
- 45 Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Devlet Teşkilatı", *D.G.İ.T. XII*, İstanbul 1989, s. 366-367.
- 46 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler III/3-4*, İstanbul 1965, s. 49-145.
- 47 Bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-III, Ankara 1983.
- 48 Dijilali Sarı, "Hoşgörünün Simgesi İstanbul", *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları II*, İstanbul 1993, s.343-366.
- 49 Vojtech Kopcan, "Orta Avrupa Eyaletlerinde İnsani Değerlere ve Yasalara saygı," *Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları II*, İstanbul 1193, s. 366-381.
- 50 Yavuz Ercan, "Kurumsal Açından Gayri Müslümler", *Türklerde İnsani Değer ve İnsan Hakları II*, İstanbul 1993, s. 305-342.
- 51 Ezel Kurat Shaw-Stanford Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I*, (çev.: M. Harmancı), İstanbul 1981, s. 233-234.



XVI. YÜZYIL OSMANLI DEVRİ MACARİSTANI'NDA ŞEHİRLEŞME

ASSOC. PROF. DR. GÉZA DÁVID
ELTE UNIVERSITY-TÖRÖK TANSZEK/MACARİSTAN

Osmanlı devri Macaristan'ında yaşayan şehir halkı hakkında daha önceki dönemlerde oldukça az inceleme yapılmıştır.¹ Bunun esas nedeni, tarihçilerimizin Osmanlı tapu defterlerinden uzun bir müddet için habersiz kalmaları ve bu olağanüstü kaynak grubu Türkologlar tarafından keşfedildikten sonra bile araştırmaların daha çok fazla sancak seviyesinde yürütülmüş olmasıdır. Ayrıca, ön planda tutulan defterlerin neşri olup genel konular ve bunların arasında şehirleşme üzerinde pek durulmadı. Bu yazımızla sözünü ettiğim bu eksikliğin belirli bir ölçüde giderilmesine çalışılacak.

İlk soru olarak Osmanlıların Macaristan'da hangi yerleşim birimlerini şehir olarak niteledikleri karşımıza çıkıyor. Bu alanda kendi kriterlerini uygulayıp uygulamadıklarına cevap aranacak.

Mufassal ve icmal defterlerinin malzemesini inceledikçe şöyle bir tablo çiziliyor: muharripler genelde yerli halkın söylediklerini kabul ederek "şehir" (metinlerde hemen hemen her zaman eski Macar tabiriyle "varoş") ve "karye" kelimesini kullandılar. Ele alınan 180 "şehirden" yalnızca en küçük olan birkaç tanesinde bu bakımdan belirsizliklerin tespit edilebilmesi, geri kalanlarda ise (ve bunların adları sık sık dört beş defterde bulunabilmektedir) devamlı olarak aynı kategorinin geçmesi, bunu açıkça kanıtlamaktadır. Bu değerlendirmenin ikinci önemli neticesi, onbeşinci yüzyıldaki Latince kaynaklarda oppidum olarak zikredilen (yani doğrudan doğruya krala bağlı, genellikle daha büyük ve surlarla çevrilen civitas'lara karşın kimi muafiyetlere sahip ve gelişmişlik açısından köy ile kent arasında yer alan) kasabalardan bir çoğunun Osmanlılar tarafından köy olarak tasnif edilmiş

olmasıdır. Bu durum, yalnızca daha önceki oppidum'ların hiç küçümsemediğimiz bir kısmının, Osmanlıların ülkeye gelmelerinden önce bu sıfatı kaybettikleriyle izah edilebilir. Aksi takdirde, bunların sakinleri de, ötekilerinin yaptığı gibi, bu statüye sahip olduklarını beyan edebilirlerdi çünkü "varoş" olarak deftere kaydedilmekten herhangi bir zararları olmayacaktı.² Bu gerçeğin ışığı altında, onbeşinci yüzyılın sonu için öne sürülen ve (Transilvanya/Erdel ve Slovenya hariç) ülkede 700-750 oppidum'dan bahseden tahminleri belki de azaltmamız gerekecektir.³ Drava nehrinden kuzeye düşen 180 "varoş" a Sirem (Szerém) ve Pojega (Pozsega) sancağında tespit edilebilen 50'ye yakın şehri⁴ ilave ettiğimizde Ortaçağ Macaristanı'nın Osmanlı bölgelerinde toplam 230 şehir saptamış olacağız. Habsburg kontrolü altında olan mıntıkalarda 1598'de kaleme alınan eve sayımına⁵ göre sadece 122 oppidum tespit edildiği için yekûnumuz 350 dolayında olacak ki bu rakam önceki tahmindeki alt değerinin yarısına denktir. Bu kadar büyük bir fark tabii sebeplere bağlanamaz. 700 ile 750 oppidum'a yalnızca her 1500'den evvelki veriyi, tarihine bakmadan ve tanıklığının bütün dönem için geçerli olup olmadığını denetlemeden kabul ederek topladıktan sonra varılabildi. Aynı zamanda, bu sonuç, bazı araştırmacılar tarafından şehirleşmenin çöşkulu bir dönemi olarak nitelenen onbeşinci yüzyılın sonlarına doğru bu sürecin duraklayıp verdiğini de teyit etmektedir.⁶ Bu hadisenin arkasında, oppidum statüsüyle verilen kimi muafiyetlerin ülke çapında çekiciliğini kaybetmiş olması aranabilir.

Yukarıda dile getirilenlerin sayesinde şehirlerimizin sayısı ve büyüklüğü açısından Osmanlı makamlarının



kullandığı tasniflemeyi rahatlıkla kabul edebiliriz. Bir araya getirilen malzemeden ilk adım olarak tapu defterlerine kaydedilen kentlerden hangisinin ve ne kadar büyük olduğunu, bunların karşısında en küçükleri ise hangilerinin olduğunu ve aralarında Macar (veya Hristiyan) nüfusunu kaybedenlerin bulunup bulunmadığını saptamaya çalıştım.⁷

Gözden geçirilen kaynaklarda⁸ 1.00'den fazla gayri müslim aile reisi yalnızca üç yerde karşımıza çıkıyor. En çok vergi mükellefi, aynı ad taşıyan sancağın ilk, 1546 yılı tahririnde Szeged (Segedin) kentinde sıralanmaktadır. Bu kez burada 1.322 evli erkek tespit edilmiştir.⁹ Daha önce de oldukça kalabalık bir yer olan Tolna, 1565'te 1.175 kayda geçirilen vergi mükellefiyle ikinci olurken¹⁰ Kecskemét 1.086 aile ile 1580 tarihinde en büyük şehirlerimizin kategorisine girmektedir.¹¹ Bu üç yerin toplam nüfusu, anılan dönemlerde ayrı ayrı 10.000'e yaklaşabilmiştir ve bu, Macar topraklarında hiç de düşük bir rakam sayılmıyor. Bununla ilgili olarak, onbeşinci asır için evvelce öne sürülen tahminlerde tek bir şehrimiz için bunun üzerine çıkan bir değer bulunmadığını ve yalnızca son araştırmalara göre Buda'nın bu sınırı aştığını hatırlatmakta yarar vardır.¹²

İkinci kategoriye en azından bir defa olmak üzere 400 ile 1.000 vergi mükellefine sahip şehirleri dahil ettim. Çağın şartları arasında asgari 3.500 ile 4.000 ve azami 9.000-9.500'lük nüfuslarıyla bunlar da önemli merkezler olarak nitelenebilirler. Onbir adetten oluşan bu grubun verilerinden buraya yalnızca alt hududun üstündeki değerleri aktarmayı uygun buldum. Buna göre Pécs'te (Peçuy) 1446'da, 559, 1552'de 522,¹³ Ráckeve'de (Kuvín) 1546'da 536, 1559'da 598, 1562'de 746, 1580'de 499,¹⁴ Gyöngyös'te 1546'da 845, 1559'da yine buna benzer bir rakam, 1562'de 637, 1570'te ise 758,¹⁵ Jászberény'de 1546'da 453, 1559'da 759, 1562'de 590, 1570'te 594,¹⁶ Miskolc'ta 1562'de 420, 1570'te 523,¹⁷ Debrecen'de 1591'de 759,¹⁸ Mezötúr'da 1591'de 427,¹⁹ Makó'da 1567'de 595, 1579'da 710,²⁰ Békés'te 1567'de 551, 1579'da 456,²¹ Temesvár'da 1554'te 592²² Páztó'da ise 1546'da 403²³ gayrimüslim aile reisi saptanabilmiştir.

Görüldüğü gibi, Ráckeve kesintisiz yüksek seviyede kalarak (Tuna'nın bir adasında, rahat bir mevkide bu-

lunduğu unutulmamalı), Gyöngyös 1570'li yıllara kadar çok büyüktür, Makó ise geniş çaplı hayvan yetiştiriciliği ve ticareti sayesinde tam bu dönemde ileriye sıçramaktadır.

Demek ki, Szeged, Tolna ve Kecskemét'le birlikte yukarıdaki yerleşim birimleri Osmanlı hakimiyeti altında olan bölgelerin (aralarında Ráckeve ve Temesvár'da Güney İslavların da yaşamalarıyla birlikte) en büyük Macar topluluklarını barındırmaktaydılar. Coğrafi dağılımlarına baktığımızda, onuç büyük kentten yalnızca iki tanesinin (Pécs ve Tolna'nın) Transdanubya denilen Tuna'dan batıya uzanan mıntikalara düşmüş olması, ötekilerinin ise nehirden doğuda bulunması dikkat çekicidir. Göze çarpan başka bir özellik de sadece üç büyük kentin (Pécs, Szeged ve Temesvár'ın) birer sancak merkezi haline getirildiği ve bunların dışında bir dördüncüsünde (Békés'te) Osmanlı askerlerinin mevcut olmasıdır. Diyebiliriz ki, karakolsuz şehirlerde asıl nüfus daha büyük sayıda kalabilmiştir veya bunlar, göç edenleri ötekilere nazaran daha fazla çekebilmiştir. Aynı şekilde, Büyük Ova'daki düzlükler, çoğunlukta köy şebekesinin zararına, daha geniş kitleler için müsait olduğundan daha önemli merkezlerin meydana gelmesinde rol oynamıştır.

Bu bir düzinelik ehemmiyetli Macar nüfusla övünebilen şehri, içlerinde 100 ile 400 aile reisi kaydolunan biraz daha geniş bir yerleşim grubu takip etmektedir. Yaklaşık 35 kentin vergi mükellefi sayısı alt sınırı düzenli bir şekilde aşmış bulunuyor. Adları da şöyledir:²⁴ Buda sancağında Buda, Cegéd, Dunaföldvár, Nagyörös, Nagymaros ve Vác; Esztergom (Estergon) livasında Nagysarló; Mohács (Pécs/Siklós) sancağında Laskó, Dánóc. Kálmáncsehi, Mohács (Pécs/Siklós) sancağında Laskó, Dánóc, Kaláncsehi, Molacs, Nádaszd ve Pécsvárad; Szécsény (Siçen) livasında Rimaszombat; Szeged sancağında Dunapataj, Fajsz, Faktő, Hódmezővásárhely ve Solt; Szekszárd (Seksar) livasında Ete ve Paks; Szolnok sancağında Hajdúböszörmény ve Nagykálló; Csanád livasında Becse, Becskerek ve Módos; Gyula sancağında Gyula ve Simád; Lippa livasında boros-Megyer ve Lippa; Temesvár sancağında ise Bogcsa, Denta, Gataj, Ohod ve Rékás.

Yukarıda zikredilenlerin dışında yirmi kentin vergi mükellefi sayısı da zaman zaman 100'den fazladır, ancak,



sınırın üstüne çıkma eğilimi yeterince belirgin değildir, başka durumlarda ise ilgili yerin kayıtlı nüfusu zamanla bu değerin çok altına düşüyor. Mesela bir sancak merkezi olan (Török-) Koppány 1546 yılında 179 Macar aile reisiyle defterde karşımıza çıkarken 1580'e kadar bu sayı 13'e erimektedir. Söz konusu şehirler alfabetik sıra ile şunlardır (parantez içinde bağlı oldukları sancağın adı): Bát (Esztergom), Bátorkeszi (Esztergom), Beremend (Mohács), Csongrád

(Szeged), Hercegszölös (Mohács), Hatvan (Hatvan), Heves (Hatvan), Kalocsa (Szeged), Kiskunhalas (Szeged), Magyar-Szögyén (Esztergom), Marcali (Koppány), Muhi (Hatvan), Nagyharsány (Mohács), Nagyoroszi (Nógrád/Novigrad), Pellérd (Mohács) Siklós (Molacs), Sezebeleb (Nógrád), Sezéplak (Mohács), Törökkoppány (Koppány), Zseliz (Esztergom).

Önceki kategoriye dahil olan kentler hiç şüphesiz köylerden daha önemliydiler. Gerçi, ülkede 100'den fazla aile reisi olan köyler az sayıda değildi, ancak onlara genellikle pazar veya panayır tutma hakkı tanınmadı; iş taksimatında bile özel rolleri yoktu.

Sonraki ve en kalabalık gruba, Macar (veya Hıristiyan) vergi mükellefi miktarı 100'e kadar ulaşmayan kasabalar girmektedir. Bunların arasında birkaç tane sancak merkezi (Csanád, Dunaszekcső, Görözsgal, Hatvan, Nógrád, Simontornya, Szekszárd, Szolnok) de bulunmaktadır. Bu, Osmanlı yöneticilerinin ve askerî gücünün toplandığı yerlerde asıl nüfusun kolay kolay dayanmayıp bunlardan kaçtığını ispat etmektedir. Küçük bir "şehir" olabilmek için doğal olarak mutlaka bir Osmanlı kale veya palankasına ihtiyaç yoktu: kimi vaziyetlerde 10 evli erkek kaydetmek bile mümkün değildi. Örneğin Szekszárd sancağına bağlı olan Keszthely'de yalnızca 7, Csanád livasına tabi Galád'da ise topu topuna 5 aile hayatını sürdürmekteydi. Benzer misalleri çoğaltmak olanaklıdır. İlerideki araştırmalar, belki, bu kadar ufak yerleşimlere vaktiyle ne yüzden oppidum statüsünün verildiğini aydınlatabilecek.

Son olarak, Macar nüfuslarını tamamıyla yitiren veya halkı Osmanlılar tarafından kovulan şehirler gelmektedir. Bunların arasında, daha önce de az sayıda sivillerin yaşadığı askeri açıdan önemli yerler çoğunluktadır. Bunlara Osmanlılar da hemen kitle halinde muhafız yolla-

dılar. Mesela Macarların Babócsa'dan (Babofça) kaçmasına pek şaşmamız gerekmektedir, çünkü kalesine 600 kadar asker sevk edilmiştir. 1579 yılında Sizgetvár'da (Zigetvar) tek bir Macar'ın bulunamayışı biraz daha tuhaftır; burada ya 1566'daki savaşlar halkın tahammül gücünü yıpratmış, ya da Osmanlılar, halkı ikametlerini terketmeye zorlamıştır.²⁵ Böyle bir girişim, Esztergom ile ilgili olarak Osmanlı kaynaklarından kanıtlanabilir,²⁶ oysa orada 1570'li yıllarda bile 800 binanın özel bir ev envanterine kaydedilebilmiş olması şehrin eski genişliği hakkında fikir verebilir.²⁷

Bu tür ıssızlaşma her zaman kalıcı olmamıştır. Örneğin 1546'ya kadar boşalan Ozora'ya oldukça erken,²⁸ Babócsa'ya biraz daha geç bir dönemde²⁹ birkaç Macar ailesi geri dönmüştür. Visegrád gibi başka yerlerde, defterlerde anılmamakla birlikte, arkeolojik kazılarda tekrar mevcut olan Hıristiyanların izlerine rastlanabilmektedir.³⁰

Bütün 200 vergi mükellefinin üstüne çıkan şehri göz önünde bulundurduğumuz takdirde coğrafi dağılımları hakkında diyebiliriz ki Balaton gölünden güneye düşen ve Tisza nehrinin doğu, güneydoğusundaki bölgeler hariç oldukça büyük kalabalık yerlerden oluşan ve herhalde Ortaçağ'dan kalma bir şehir şebekesi saptanabilmektedir (haritaya bkz.). Daha önceki incelemelerde öne sürüldüğü gibi evvelki asırlarda en yakın pazarların birbirine olan mesafesi kanunen tayin edilip 2, 4 veya 8 Macar mili (başka bir tabirle 1, 2 veya 4 rast veya rasta), demek ki, 16, 32 veya 64 km olabilmektedir. Aynı yazar, Macaristan'daki bu uygulamanın Alman Bannmeilen-veya Marktmeilenrecht etkisi altında meydana gelmiş olduğuna da işaret etmiştir.³¹ Bir başka özellik kentlerimizden pekçoğunun nehir ve çaylar yanında yer almış olmasıdır. Akarsuların taşımacılık ve öğütme kolaylığı bakımından, ayrıca da balıkçılık açısından ehemmiyetli oluşunu ve böylelikle nüfusu celp ettiğini eskiden biliyoruz, bizim örnekler de bu kaideyi teyit etmektedir.

Ayrı ayrı ele alınan sayısal değerler de önemli ve ilginç olmakla birlikte, şehir halkının bölgesel ve ülke çapındaki oranını ve bu göstergenin zamanla değişip değişmediğini bilmek daha da manalıdır. Bu oranın takip edilmesi 1546 ve 1590 tarihleri arasında Buda sancağında mümkündür.³² İlk mufassal defteri hazırlandığı zaman 9.806 Macar (Hıristiyan) aile reisinden 2.427 kişi şehir



olarak tasnif edilen yerlerde oturmuştur ki bu, % 25'lik bir orana delalet etmektedir. 1580'e kadar bu rakam 12.140 vergi mükellefinden 3.351 şehirliye, yani arada-ki kimi dalgalanmalarla % 28'e kadar ulaşmıştır, ancak, 1590'da 9.682 aile reisinden yalnızca 2.130 kentliydi ki oran bir hayli azalarak % 22'ye kadar gerilemiştir. Hem en ekleyelim ki, bu gösterge de oldukça yüksektir, çünkü onbeşinci yüzyılın sonu için öne sürülen tahmin % 16 ile 20 arasındadır.³³

Kimi bölgeler için ise Buda'dakinden de daha olumlu neticeler elde edilebilir. Szeged sancağına bağlı Vászrhely nahiyesinin oldukça dar topraklarında şehir halkı oranı 1560 yılında % 30, 1570'te ise: 44'tü.³⁴ Aynı livadaki Kalocsa ve Solt nahiyelerinin değerleri de benzer (1560'ta % 34 ve 1570'te % 42) yükseklikteydi. Szekszárd sancağının verileri de çok iyidir: 1580 dolaylarında kentlilerin oranı % 40 civarındaydı,³⁵ oysa Tolna'nın nüfusu bu tarihe kadar önemli ölçüde geriledi,³⁶ demek ki daha önce, halkın yarısı bile şehir kapsamına giren yerleşimlerde oturmuştur. Tabii olarak daha az gelişmiş bölgeler de vardı: Örneğin 1546'da Simontornya sancağındaki Macarların yalnızca % 3,5'u oppidum'larda yaşamaktaydı ve bu oran 1565'e kadar bile % 5'in üstüne pek çıkmadı.³⁷ Ancak, bu livanın nüfusunun da oldukça düşük olduğunu unutmamak lazım.

Birbirine ters düşen değerlerin daha dengeli olması için araştırılan bölge genişletilmelidir. Buda ve Temesvár vilayetlerinin bünyesinde bulunan 15 liva ve nahiye (sırasıyla Buda, Csanád, Gyula, Harvan, Lippa, Moldova, Mohács, Nógrád, pankota, Simontornya, Szekszárd, Szolnok ve Temesvár livası yanında Eszék/Ösek ve Vászrhely nahiye) 1568 ve 1580 arasındaki dönemde kaleme alınan tahrir defterlerinde kaydedilen yaklaşık 67.000 Hıristiyan ailesini şehirli ve köylü olmak üzere iki kategoriye ayırt etmiştim. Bu incelemeye tabi tutulanlardan 15.000'den fazla kişi şehirli sayılıyordu ve bu, toplam nüfusun % 22,4'ünü teşkil etmektedir. Müslimleri de hesaba kattığımızda nispet daha da yüksek olacak çünkü onların aslan payı hemen hemen her zaman bir "varoş" sıfatını taşıyan sancak veya nahiye merkezlerinde mütemekkin olmuşlardı. Demek ki, onlarla beraber şehirli-lerin oranı % 25'i de birazcık geçecek ve bu şekilde 1570 dolaylarında Osmanlı Macaristan'ında yaşayanların her

dört kişisinden biri biraz daha gelişmiş şartlar altında hayatını sürdürebilmiştir.

Bununla ilgili olarak bir soru daha aklımıza geliyor: acaba kentlerimizin büyüklük sırası Müslimleri de dik-kate aldığımızda değişecek mi? Bu suale cevap vermek düşünülenden daha zor olacak. Zira, defterlerimiz Osmanlı sivil tebâlarını çoğunlukla hiç anmazlar. oysa, baş-ka vesikalardan kimi yerlere daha büyük kitleler halinde mütemekkin oldukları anlaşılıyor. Bu bakımdan özellikle Vác şehrinin örneği şaşırtıcıdır. Tahrir defterlerinde tek bir Müslimden bahsedilmezken 1570'ten sonra yapı-lan ev envaterindeki mahallelerin çoğunda -onbirden do-kuzunda ve beşinde çoğunluk haline gelerek- Osmanlılar da sıralanmaktadır.³⁸ Tolna'da 1565'te 200 evin Müslim-ler tarafından kullanıldığı südde-i saadete bildirilmiş-tir.³⁹ Rakam biraz abartılmış olsa bile, aynı yıldan kalma mufassal defterinde yalnızca Hıristiyanların kaydedilmiş olması tuhaf bir gerçektir. Vilayet merkezi olan Buda'da pek çok Müslim tüccarının dükkan açtığını biliyoruz,⁴⁰ buna rağmen tahrirlerde ne bunların ne de dindaşlarının izi bulunmaktadır; yalnızca birkaç nev Müslim Çingene ile karşılaşırız. Defterlere ender olarak -örneğin Békés, Gyula, Becse, Becskerek ve Temesvár'da- kaydolu-nan Müslimlerin büyük bir ekseriyeti ise askeri sınıfa bağlı olan kişilerden oluşmuştur. Aynı zamanda sayım listelerinde, adı geçen bölgede hizmette bulunan tüm tı-mar ve kale erleri karşımıza çıkmamaktadır.

Bu muammanın çözümü için şu an inandırıcı bir fikrim yoktur. İkinci bir zorluk, muhafızların sayısını da bazen tam olarak saptayamayızdır. Kale erlerinin bir kısmı ve özellikle 1570'ten sonra üç ayda bir ödenen ulu-feleri yerine gedik tımar almışlardır. Mevacip ve icmal defterlerindeki rakamları denkleştirmek zaman zaman hiç de kolay bir iş değildir.

Üçüncü, ancak, nispetle o kadar ciddi olmayan, çünkü daha az kişiye ait olan problem, tımar sahiplerinin ve cebelilerinin sayısını ve bunların nerede oturduklarını tespit etmektir. Burada en büyük güçlüğü çıkartan un-sur, sıradan bir sipahinin ilk 3.000 akçe için de bir cebeli-yi donatmak mecburiyetinde olup olmadığı konusunda uluslararası çapta herkesçe kabul edilen bir karara henüz varamamış olmamızdır.

Nasıl olsa, bizim için bütün bunlar o kadar önemli değildir, çünkü bu sefer şehirlerin nüfusunu teker teker



hesaplamak istemiyoruz. Hangi açıdan bakalırsa bakılsın büyüklük sırasında ehemmiyetli bir değişiklik olmayacak, yalnızca Buda, Gyula, Székesfehérvár (İstolni Belgrad) belki de Esztergom bir kategori ile ilerleyip en başta gelen kentlerimiz arasında yer alacak.

Nüfusun her tabakasını dikkate aldığımız takdirde Osmanlı Macaristan'ının onaltıncı yüzyıldaki beş en büyük şehri Buda, Kecskemét, Szeged, Temesvár ve Tolna idi. Bunların her birinde genelde 7-8.000 (arasıra 10.000) insan yaşamaktaydı.

Osmanlılar tarafından "varoş" olarak tasnif edilen ve Buda vilayetine bağlı olan yerlerin katmanlaşmasını göstermek için asgarî ve azamî verileriyle hepsini gruplandırarak çizelgelere aktardım (bkz. 1 no'lu çizelge) ayrıca da birer "şehir soğanı" şemasını çizdim (bkz. 1 no'lu şema). Bunlar, yukarıdaki tespitlerimizle ahenkli bir şekilde,

a. Küçük, kasabaya-şehre benzer yerlerin çoğunlukta oluşunu;

b. Çok küçük yerleşimlerin son derece ender şehir olarak adlandırılmasını;

c. Ve şehirlerin büyüklüğünde zamanla önemli değişikliklerin meydana geldiğini açıkça göstermektedir. Bu üçüncü saptamayı, asgarî verileri içeren kategoride küçük şehirlerin oranının azamî verilere nazaran üç misli daha yüksek oluşu, ayrıca da büyük şehirlerin yarısının asgarî veriler arasında bulunamayışı ispat etmektedir.

Sorumuz şudur: Acaba demin anılan değişiklikler müspet veya menfi midir?

Cevabımız ise şöyledir: Değişiklikler çoğunlukla menfidir çünkü hemen hemen her kent, araştırılan dönemin sonuna kadar orijinal Hristiyan/Macar nüfusunun belirli miktarını kaybetmektedir. Üzerinde durulan sekiz sancakta başlangıçta 14.275 kentli aile reisi varken bu rakam 10.652'e azalmaktadır ki bu, % 25 oranında bir kaybın belirlenmesine delalet etmektedir (bkz. 2 no'lu çizelge ve şema).

Şehir halkı sayısının takip ettiği tipik değişimleri 3 no'lu çizelge göstermektedir. Beş karakteristik eğilimin dördü menfidir ve yalnızca tek biri olumludur, ancak, bunu belgelemek için örnek bulmak oldukça zordu. Görünüşte mamur olan kentlerin ne yüzden ansızın çökmeye yüz tuttuğunu söylemek bazen güçtür. En olumsuz istikamete giden yerlerin çoğu, yukarıda da değindiğim gibi, idarî ve(ya) askerî merkezdi. Öteki grupların herhangi bir şehir kategorisiyle sıkı bir bağlantı içinde olduğunu söyleyemeyiz. Genel olarak diyebiliriz ki bağıcılıkta uğraşan yerler daha kolay incinmişlerdir. Aynı zamanda, hemen hemen her kentte müşahade edilen ve çoğunlukta 1590'da en ciddi biçimde hissedilen azalma, bu yıldan kalma defterlerin, nüfusu tam olarak yansıtmadığı düşüncesini uyandırıyor. Ama bu sezişi ispat etmek gerekirdi, fakat bunun için elimizdeki imkânlar şimdilik yeterli değildir.

- 1 Eski Literatürden bkz.: Lajos Rúzsás, Városi Fejlődés a Dunántúlra XVI-XVII. században. Szigetvári emlékkönyv. Szigetvár 1566. évi oszomanak 400. évfordulójára. szerk. Rúzsás Lajos. (A Magyar Tudományon Akademia Dunántúli Tudományos Intézete - Értekezések 1966) Budapest, 1966, 202-207; aynı yazar, Die Entwicklung der Marktflecken Transdanubiens unter der Türkenherrschaft kriege. (Hrsg. von Othmar Pickl. Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1), Graz, 1971, 221-234; Ferenc Szakály, Zur Kontinuitätsfrage der Wirtschaftsstruktur in den ungarischen Marktflecken unter der Türkenherrschaft. aynı eser, 235-272.
- 2 Macar nüfusu için tehlikeyi, kentlerine Osmanlı askerî gücünün sevk edilmesi oluşturmaktaydı. Ancak, bunun için tahkim edilmiş yer olmak icap etmekteydi ki oppidum'larda genelde kale veya parkan yoktu.
- 3 Vera Bácskai, Magyar mezővárosok a XV. században. (Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 37. Szerk. István Barta) Budapest, 1965, 14.
- 4 Bruce McGowan, Sirem sancağı mufassal tahrir defteri. Ankara, 1983; Fazileta Cviko, Opsirni defter za sandzak Pozegu iz 1579 godine. Prilozi za orijentalnu Filologiju XXXII-XXXIII (1982-1983), 267-283.

- 5 Bu güvenilirlik açısından önde gelen kaynak Zoltán Dávid tarafında yayıma hazırlanmıştır, neşri 2000 yılında beklenebilir.
- 6 Adı geçen prosenin sektöre uğratılması hakkında iki teori meydana gelmiştir. Bunlardan birine göre gelişme Osmanlı dönemine kadar kesintisiz devam etmiştir. Bu görüşü savunan başlıca eserler: L. Elekes, Systême diétal des Ordres et centralisation dans les États féodaux. La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie. Renaissance und Reformation in Polen und in Ungarn (1450-1650). Budapest, 1963, 376-377; András Kubinyi, A XV-XVI. századi magyarországi városi fejlődés kérdése. Századok 99 (1965), 513-521. Öteki hipoteze göre menfi oluşumlar etkilerini onaltıncı yüzyılın başlarında hissettirmeye başlamıştır. J. Szűcs, Das Städtewesen in Ungarn im 15-17. Jahrhundert. La Renaissance et la Réformation. 97-164; L. Makkai, Die Hauptzüge der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung Ungarns im 15-17. Jahrhundert. La Renaissance et la Réformation. 27-46; András Kubinyi: A magyarországi városhálózat XIV-XV. századi fejlődésének néhány kérdés. Tanulmányok Budapesti Múltjából XIX (1972), 51.
- 7 Anadolu kentlerini, büyüklüklerine göre Suraiya Faroqi gruplandırmıştır: Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food



- production in an urban settingn, 1520-1560. (Cambridge Studies in Islamic Civilisation), Cambridge, London, New York, etc. (1984), 9-10 (Türkçesi: Osmanlı'da kentler ve kentliler. Kent mekanında ticaret, zanaat ve gıda üretimi 1550-1650. İstanbul, 1993) Yazar, kaydedilen vergi mükellefi 1.000'i aştığı takdirde, 3.00'den fazla "Haneyi" içine alan bir kategoriye de ayırarak, büyük kentten (city) söz etmektedir. İkinci gruba ise 400'den fazla aile reisine sahip yerleşimleri (town) tasnif etmektedir. Macaristan'daki şartlar biraz değişik olduğu için başka sınırlar akla yakın gelmektedir.
- 8 İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu defterleri: Macaristan'a ait olan sancıkların mufassal defterleri. Bu yazıda yalnızca Tuna-Drava çizgisinden kuzeye düşen şehirler dikkate alınmıştır.
- 9 Gyula Káldy-Nagy, Harács-szedők és ráják. Török világa XVI. századi Magyarországon. (Körösi Csoma Könyvtár 9) Budapest, 1970, 168
- 10 Gyula Káldy-Nagy, Magyarországi török adóösszeírások. (Ertkezeések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 52. Szerk. Janos Varga) Budapest, 1970, 84
- 11 Gyula Káldy-Nagy, A Budai szandzsák 1546-1590. évi összeírásai. Demográfiai és gazdaságtörténeti adatok. (pest megye múltjából 6) Budapest, 1985, 12, 347
- 12 András Kubinyi, Topographic Growth of Buda up to 1541. Nouvelles études historiques publiées à l'occasion du XII^e Congrès International des Sciences Historiques... Réd. D. Csátrai, L. Katus, A. Rozsnyói. Budapest, 1965, 155-157; György Granasztói, A középkori magyar város. (Magyar történeti és gazdaságtörténeti adatok. (pest megye múltjából 6) Budapest, 1985, 12, 347
- 13 BOA, TD 441, 443, (Mohács sancağı mufassal defterleri)
- 14 Káldy-Nagy, A Budai szandzsák 1546-1590. évi összeírásai. 505.
- 15 BOA, TD 981 (ayrica bkz. Lajos Fekete, A Hatvani szandzsák 1550. évi adóösszeírása. (Jászágú füzetek 4) Jászberény, 1968, 37-42), 318, 1003, 550. (Hatvan sancağı mufassal defterleri.)
- 16 Fekete, A Hatvani szandzsák. 73-76; BOA, TD 318, 1003, 550
- 17 BOA, TD 1003, 550.
- 18 BOA, MD 634. (Szolnok sancağı mufassal defterleri.)
- 19 Gabor Ágoston, A Szolnoki szandzsák 1591-92. évi összeírása. II. rész. Zounuk. A Szolnok Megyei Levéltár Évkönyve 4. Szolnok, 1989, 202-207.
- 20 Gyula Káldy-Nagy, Gyulai szandzsák. 1567. és 1579. évi összeírása. (Forráskiadványok a Békés Megyei Levéltárból 10) Békéscsaba, 1982, 27.
- 21 Káldy-Nagy, A. Gyulai szandzsák. 26
- 22 BOA, TD 290. (Temesvár sancağı mufassal defterleri.)
- 23 Fekete, A Hatvani szandzsák. 64-67
- 24 Fazla uzatmamak için bu sefer atıflarda bulunulmuyor.
- 25 Tenha gözükmeyen bazen başka sebebi de olabilmıştır. Osmanlı muharrirleri ara sıra ve özellikle sınır bölgelerde, tam anlamında kontrol edilemeyen yerleşimleri de defter yapıklarına kaydetmişlerdir. Bunları sık sık "hali ez raiyyet" diye gösterdiler. Dirlik olarak da tevzi edilen bu köy ve şehirler arasında boş olarak nitelenen Eger (Eğri) ve Kanizsa (Kanije) gibi önemli kentlerin adlarını da görmekteyiz. Bu uygulama ile maksat, Habsburglar'la yapılan müzakerelerde ve tartışmalarda "kanıt" olarak kullanılabilmesi idi.
- 26 Káldy-Nagy, Harács-szedők és ráják. 136 (Celálzâde Mustafa'ya atfen).
- 27 Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Ehemalige Konsularakademie, Krafft 290.
- 28 Géza Dávid, A Simontornyai szandzsák a 16. században. Budapest, 1982, 312.
- 29 Kálmán Magyar, Szigetvár és a dél-somogyi mezővárosok, varak kapcsolata 1526-1664 között. (Különös tekintettel Babócsára és Kálmáncsára.) Tanulmányok a török hódoltság és a felszabadító háborúk történetéből. A szigetvári történeti konferencia előadásai a város és a vár felszabadításának 300. évfordulója. Szerk. László Szita. Pécs, 1993, 230.
- 30 Arkeológus bayan Ibolya Gerelyes'in nazikane bildirisi.
- 31 András Kubinyi, A magyarországi városok. 42, 45-46 (Almanca özet 55).
- 32 Bu hesaplama Gyula Káldy-Nagy'ın A Budai szandzsák 1546-1590. évi összeírásai. Başlıklı kitabına dayanarak yapılmıştır.
- 33 István Szabó, A falurendszerek kialakulása Magyarországon (X.-XV. század). Budapest, 19712, 197 (800 oppidum temel alınarak).
- 34 Előd Vass, A vásárhelyi nahiye 1560. és 1570. évi török adóösszeírása. Tanulmányok Csongrád megye történetéből IV. Szeged, 1980, 14'e dayanarak hesapladım.
- 35 BOA, TD 593'e dayanarak hesapladım.
- 36 Káldy-Nagy, Harács-szedők és ráják. 148.
- 37 Geza David, A Simontornyai szandzsák. 310-315'teki çizelgelere dayanarak hesapladım.
- 38 Lajos Fekete, A törökkori Vác egy XVI. százai összeírás alapján. Budapest, 1942, 7.
- 39 Káldy-Nagy, Harács-szedők és ráják. 141
- 40 Lajos Fekete, Budapest a törökkorban. (Budapest története III. Szerk. Szendy Károly) Budapest, 1944, 229-252; Lajos Fekete-Gyula Káldy-Nagy, Budai török számadáskönyvek. Budapest, 1962, passim.



Çizelge 1

Macaristan'daki şehirlerde kaydedilen vergi mükellefleriyle ilgili en yüksek değerler (1546-1590)

Sancak	Vergi mükellefi sayısı							
	0	1-25	26-50	51-100	101-200	201-400	401-1000	1000+
BUDA	-	-	-	3	3	5	1	1
ESZTERGOM	1	1	1	4	4	1	-	-
HATVAN	-	1	-	-	3	-	4	-
KOPPÁNY	-	-	1	4	2	-	-	-
MOHÁCS	-	1	3	8	8	2	3	-
NÓGRÁD	-	-	1	5	-	-	-	-
SIMONTORNYA	-	3	1	-	-	-	-	-
SZEGED	-	-	1	2	6	2	1	1
SZEKSZÁRD	-	1	-	2	2	1	-	1
	1	7	8	28	28	11	9	3
%	1	7	8	30	30	12	9	3

Macaristan'daki şehirlerde kaydedilen vergi mükellefleriyle ilgili en düşük değerler (1546-1590)

Sancak	Vergi Mükellefi Sayısı							
	0	1-25	26-50	51-100	101-200	201-400	401-1000	1000+
BUDA	-	-	4	2	4	3	-	-
ESZTERGOM	1	3	2	5	1	-	-	-
HATVAN	-	1	1	1	1	1	3	-
KOPPÁNY	-	4	2	1	-	-	-	-
MOHÁCS	-	3	8	9	4	1	-	-
NÓGRÁD	-	1	2	3	-	-	-	-
SIMONTORNYA	-	4	-	-	-	-	-	-
SZEGED	-	2	1	3	5	1	1	-
SZEKSZÁRD	-	1	2	3	1	-	-	-
	1	19	22	27	16	6	4	-
	1	20	23	29	17	6	4	0

Çizelge 2

Macaristan'daki gayrimüslim sivil şehir halkı sayısındaki değişimler (1546-1590)

Sancak	Başlangıç Yıl(lar)ı	Vergi Mükellefeffı	Son Yıl(lar)ı	Vergi Mükellefeffı	%
BUDA	1546	2427	1590	2130	88
ESZTERGOM	1546	1045	1570	720	69
HATVAN	1546-62	2404	1570	2341	97
KOPPÁNY	1546	454	1580	209	46
MOHÁCS	1546-62	2926	1579-90	1991	68
NÓGRÁD	1546-62	382	1570-79	352	92
SIMONTORNYA	1546	78	1590	58	74
SZEGED	1546-60	2578	1578-90	1893	73
SZEKSZÁRD	1565	1981	1590	931	47
		14275		10625	

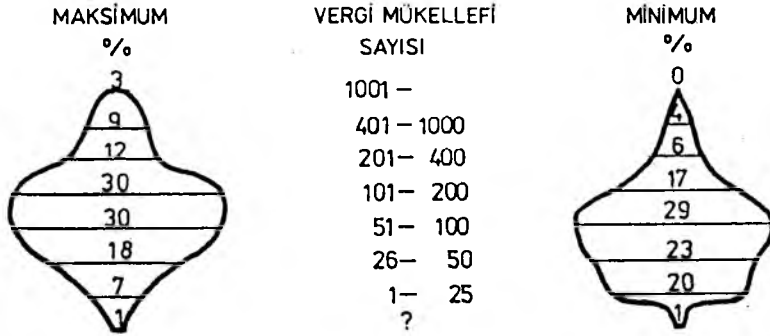
Çizelge 3

Sivil şehir halkı sayısının tipik eğilimleri (vergi mükellefi)

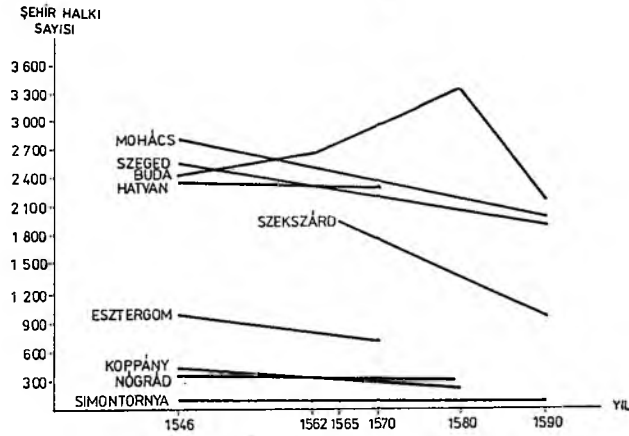
Devamlı azalma:	Koppány:	1546-79 1542-80 1565-40 1570-26	Hatvan:	1546-109 1562-90 1570-51 1579-35
Ansızın azalmadan son duraklama	Szeged:	1546-1351 1560-691 1570-770 1578-703	Pászttó:	1546-4.3 1559-279 1562-222 1570-213
Yükselme ve sonra azalma	Ráckeve:	1546-536 1559-598 1562-746 1580-499	Dánóc:	1546-219 1552-381 1580-112 1590-100
Daha küçük iniş çıkışlar	Cegléd:	1546-199 1559-215 1562-183 1580-228 1590-193	Körös:	1546-157 1559-119 1562-180 1580-227 1590-169
Yükselme	Miskolc:	1559-278 1562-419 1570-523	Makó:	1567-595 1579-710



ŞEMA 1. ONALTINCI YÜZYIL OSMANLI MACARİSTAN'INDA ŞEHİR SOĞANI



ŞEMA 2. BAZI SANCAKLARDA ŞEHİR HALKI SAYISININ DEĞİŞMESİ



ONALTINCI YÜZYIL OSMANLI MACARİSTAN'INDA 200'DEN FAZLA VERGİ MÜKELLEFİNE SAHİP ŞEHİRLER





XIX. YÜZYIL TÜRKİYESİ'NDE KÖY VE KASABA HAYATI ÜZERİNE GÖZLEMLER

YRD. DOÇ. DR. SELAHİTTİN ÖZÇELİK
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bu çalışmanın amacı, XIX. yüzyılda *Osmanlı* topraklarındaki köy ve kasabalarda sosyal ve iktisadî hayatın temel unsurlarını ortaya koymaktır. Bunun için yüzyılın en önemli kaynaklarından olan Temettuat Defterleri'nde yer alan bilgiler analiz edilecektir. Daha önceki bir çalışmamızda *Aydın* Vilayeti, *Denizli* Kaymakamlığı *Honaz* Kazası merkezi ve bu kazaya bağlı köylerin sosyal ve iktisadî hayatı ortaya konmaya çalışılmıştı.¹ Bir başka çalışmamızda da yine *Denizli*'ye bağlı *Sarayköy* (*Ezine-i Lazkiye*) kazasına bağlı *Kadıköy* (*Babadağ*)'ın sosyal ve iktisadî yapısı ortaya konmuştu.² Bunlardan birincisi adından da anlaşılacağı gibi bir kaza merkezi, ikincisi de köydür. Ancak *Kadıköy*'ün (*Babadağ*) adından da anlaşılacağı gibi sıradan bir köy olmadığı, bir zamanlar adlı bir birimi ifade ettiği veya adlı mekanizmanın başı olan "kadı"nın oturduğu yer olduğu anlaşılmaktadır. Mesele, bir köy ile kaza merkezi arasındaki benzerlik veya farklılıkların ortaya konmasıdır. Bir köye nispetle kaza merkezinde çok canlı bir iktisadî-sosyal hayatın olması beklenebilir. Burada "Temettuat verilerine göre, bu farklılık nasıl ve hangi ölçülerdedir?" sorusuna cevap aranmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın özellikle köy ve kırsal bölgeler ekonomisi ile kasaba ekonomileri hakkındaki teorik bilgileri, *Filibe*, *Ödemiş* ve *Osmanlı* coğrafyasının muhtelif yerlerine ait değerlendirmelerin çoğu bu konuda daha önce yapılan bir çalışmadan alınmıştır³ ve çoğu yerde teknik açıdan mümkün olmadığı için dipnotlarda gösterilmemiştir. Bu çalışmanın tamamlanmasında faydalanılan, ancak dipnotlarda verilemeyen kaynak ve tedkikler "Kaynakça" kısmında gösterilmiştir. Keza, bu çalışmanın seyri içinde yer yer *Babadağ* veya *Kadıköy* isimleri kullanılmıştır. Her iki isim de aynı yerleşim birimini ifade etmektedir.

Honaz kazası *Denizli*'nin güneydoğusunda ve yaklaşık 30 km. uzaklıktadır. *Kadıköy* (*Babadağ*) ise *Denizli*'nin kuzeybatısında, 39 km. uzaklıkta ve 850 metre yüksekliktedir. Bu durumda aralarında bu günkü ulaşım imkanlarına göre 70 kilometrelik bir uzaklık bulunmaktadır. 150-200 sene öncesinin ulaşım imkanları ve yolların farklılığı dikkate alındığı zaman bu mesafenin izafi olarak artacağı anlaşılr. Aynı idarî birim içinde yer alan ve biri kaza merkezi biri de köy olan iki yerleşim biriminin sosyal ve iktisadi hayatının ortaya konması bu yüzyılda *Osmanlı* topraklarında yaşayan toplulukların iktisadî ve sosyal hayatlarını da ortaya koyacaktır.

NÜFUS YAPISI

Bu iki yerleşim biriminin beşeri unsur açısından durumları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Yerleşim Birimi	Mahalle Sayısı	Hane Sayısı	Tahminî Nüfus	Mahalle Ortalama Hane sayısı
Honaz Kazası Merkez	2	421	2105	210,5
Kadıköy (Babadağ)	12	697	3485	58,08

Kaza merkezinde hane sayısı ve dolayısıyla nüfus az olmakla beraber, bir mahallede bulunan hane sayısı ve dolayısıyla tahminî nüfus miktarı fazla çıkmaktadır. Ancak toplam nüfus açısından kaza merkezinin daha az bir nüfusa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nüfusun etnik yapısına baktığımızda, Temettuat Defterleri bize yeterli bilgi vermemektedir. *Honaz* kazasına ait gayrimüslim unsurlara ait Temettuat Defterleri şimdilik yok gibi görünmektedir veya araştırmacılara açık değildir. Diğer kaynaklara göre, *Honaz* kazası merkezinde gayrimüslim nüfus %4-5 civarındadır. *Kadıköy*'e ait Temettuat Defteri'nde ayrıca "*Mahalle-i Rumıyan*" kaydı vardır ve bu mahal-



le 4 haneden meydana gelmektedir. Toplam hane sayısı içindeki payı ancak %0,57 civarındadır. Gayrimüslim nüfus *Kadıköy*'de çok az olmasına karşılık *Honaz* kaza merkezinde daha fazladır. Ancak her iki yerleşim biriminde de Müslüman nüfusun büyük bir çoğunluk teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum *Denizli* ve diğer kazaları için de geçerlidir. Netice olarak XIX. yüzyılda batı *Anadolu*'da bir kaza merkezinin nüfusu bir köyden daha az, keza hane sayısı ve mahalle sayısı da köye nispetle daha düşük olabilmektedir. Dönemin ve mahallenin genel beşerî yapısı içinde gayrimüslim unsurlar çok az bir yer tutmaktadır.

MESLEKLER VE SOSYAL YAPI

Meslekler açısından meseleye baktığımızda *Honaz* kaza merkezinde meslek çeşitlerinin azlığı dikkati çekmektedir. Meslekî dağılımda *Babadağ*'da toplam 29 meslek çeşidinin varlığı anlaşılmaktadır. Mesleği olan hanelerin toplam hane içindeki payları *Babadağ*'da %97,85 civarındadır ve bu oldukça yüksek bir yüzdendir. *Kadıköy*'e ait meslekî dağılım tablosu aşağıda gösterilmiştir.

Bu meslek dağılımına ait verilere göre, en fazla tercih edilen "çulha"dır. Bu günkü adıyla dokumacılık, bugün olduğu gibi, XIX. yüzyılda da *Babadağ*'ın en önemli geçim kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Toplam nüfusun %54,29'u bu iş kolu ile uğraşmaktadır. Meslek sahibi hanelerin ise %55,49'u çulha mesleği ile uğraşmaktadır. Böylece *Babadağ*'daki dokumacılığın tarihî bir gelenek olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır.

İkinci sırayı "ırgad" almaktadır. Burada sözü edilen meslek, emlak ve arazisi olmayan, fizikî gücünü ve emeğini, bir başkasının işine harcaması ile kazancını temin eden kişi veya meslek olarak düşünülebilir. Ancak incelediğimiz defterde, tarım başta olmak üzere başka iş ve mesleklerden de kazanç elde etmektedirler. Hatta bir mahallenin muhtarının karşısında "ırgad" kaydı vardır. Toplam hane sayısının %24,06'sı, meslek kaydı olan hanelerin de %24,59'u "ırgad"lıkla geçinmektedirler. Yörenin ikinci belirleyici iş kolu budur. Ancak, bu iş kolu hasılatının diğer hasılat türleri içindeki yeri nedir? Bu sorunun cevabı daha sonra verilecektir.

Üçüncü sırayı "tüccar" kaydı ile 41 hane almaktadır. Toplam hane sayısının %5,87'si, meslek sahibi hanelerin %6'sı ticaretle uğraşmaktadır. Bölgenin coğrafi özellikleri ve ticaret yolları üzerinde olmamasına rağmen, bu oran dikkat çekicidir. Yoğun olarak yapılan dokumacılık ve bunun sonucunda ortaya çıkan ürünün pazarlanması, hemen hemen hiç tarımsal ürün elde edemeyen ve hatta hayvansal ürünlerin bile kaydının olmadığı bu bölgenin, bu ihtiyaçlarını dışardan temin edecek canlı bir ticarî hayatının olması tabiidir. Nüfusa göre ticaretle uğraşanların sayısında bir eksiklik veya fazlalığın olmadığını söyleyebiliriz.

Daha sonraki sırayı "pabuççu" esnafı almaktadır. Bunların 4 hanesi "Mahalle-yi Rumîyan"dan, 6 hanesi de Müslüman'dır. Diğer meslek grupları, dokumacılıkla uğraşan bir yerleşim biriminin temel ihtiyaçlarını karşılayacak meslek gruplarıdır. Defterimizde, ziraat kaydı

Meslek Adı	Hane Sayısı	Toplam Hanedeki Payı (%)	Meslek Adı	Hane Sayısı	Toplam Hanedeki Payı (%)
Attar	8	1,14	Muallim-i Sıbyan	5	0,71
Bakkal	4	0,57	Müderriş	3	0,43
Bardakçı ve Çömlekçi	2	0,28	Müezzin	4	0,57
Berber	6	0,86	Nalband	2	0,28
Çerçi	1	0,14	Oduncu	4	0,57
Çulha	379	54,37	Pabuççu	10	1,43
Duhancı	1	0,14	Semerci	4	0,57
Dülger	3	0,43	Tarakçı	2	0,28
Esnaf Şeyhi	1	0,14	Temirci	2	0,28
Etmekçi	2	0,28	Terzi	3	0,43
Helvacı	2	0,28	Tüccar	41	5,88
İmam	3	0,43	Yolcu	5	0,71
İrgad	168	24,10	Ziraat	7	1,00
Kasab ve Çırağı	5	0,71	Eskici	2	0,28
Kıracı	4	0,57	Toplam	683	97,99



olmayan çok sayıda hane de bağıcılıkla uğraşmaktadır. Bu itibarla “ziraat” kaydı olanları, meslek grubu içine almaktan daha ziyade, herhangi bir mesleği olmayan ve sadece ziraat geliri olanlar olarak anlamak gerekmektedir. Daha sonra tekrarlanacağı gibi, bağ ve bağıcılığı gelir getirici bir uğraş olmaktan ziyade, herkesin kendi ihtiyacına cevap verecek bir uğraş olarak ele almak daha yerinde olacaktır.

Batı Anadolu’da bir köyde böyle bir iktisadî ve sosyal yapı mevcut iken, aynı bölgede bir kaza merkezi olan *Honaz*’daki meslek dağılımının aşağıda olduğu gibi görülmektedir.

Honaz Merkez Meslek Dağılımı Tablosu (Kişi)

Meslek	Honaz Merkez Toplam	Merkez Toplam Haneadaki Payı %
Erbab-ı Ziraat	124	29,45
Demirci	3	0,71
Irgad	106	25,17
Ama	1	0,23
Kıracı	16	3,80
Eskici	2	0,47
Berber	5	1,18
Nalbant	1	0,23
Oduncu	100	23,75
Müezzin	1	0,23
Hizmetkâr	17	4,03
Cami Kayyumu	1	0,23
Su Yolcusu	2	0,47
Semerci Çırağı	1	0,23
Muallim	1	0,23
Çoban	1	0,23
Talebe	7	1,66
Saban Ustası	1	0,23
Tekkenişin	1	0,23
Ticaret	1	0,23
Kundakçı	2	0,47
Tabib	1	0,23
Hatib	5	1,18
Mukayyid	1	0,23
İmam	4	0,95
Duhancı, Duhan Kıyıcısı	2	0,47
TOPLAM	407	96,67

Yukarıda yer alan tablo verilerine göre, *Honaz* kaza merkezinde meslek kaydı olan hanelerin toplam hane içindeki payları %96,97’dir. *Kadıköy*’de bu payın çok az bir farkla daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Honaz kaza merkezinde meslek sıralamasında ilk sırayı ziraat almaktadır. *Honaz* merkez kaza nüfusunun genel yapısının böylece tarıma dayalı bir görünüm arz ettiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki, sadece “erbab-ı ziraat” kaydı olanlar değil hemen hemen herkes tarım alanlarından hasılat elde etmekte, yani ziraatla uğraşmaktadır. Ziraat işiyle uğraşanlar toplam nüfusun hemen hemen %90,73’ünü teşkil etmektedir. XIX. yüzyılda *Honaz* kasabasının ne kadar toprağa ve dolayısıyla tarıma dayalı sosyo-ekonomik bir yapıya dayandığını göstermektedir.

Honaz merkezde bulunan toplam ırgad sayısının 106 olması ve bunun toplam hane içinde %25,17 gibi bir orana sahip olması da manidardır. *Kadıköy*’de bu oran %24,06 idi. Özellikle ekili veya dikili tarım kollarında ihtiyaç duyulan işgücü, herhalde bu ırgadlar tarafından karşılanıyordu. Bu ırgadların gelirleri ırgadlıktan daha ziyade ziraattandır. Yine bir nevi hizmet sektörü olarak nitelendirebileceğimiz hizmetkârların toplam hane içindeki payları %4,3’tür. Bu insanların da daha ziyade tarım iş kolunda istihdam edildikleri muhakkaktır. Bu bölgeye yakın bir yerde bulunan *Ödemiş* kaza merkezine ait bir araştırmada da, söz konusu yerleşim biriminde bulunan hanelerin %24,1’inin mesleğinin “ırgadlık” olduğu kaydedilmekte ve bir nevi ücretli tarım işçisi diyebileceğimiz bu meslek grubuna giren hanelerin çokluğu, kasabada geçici iş gücüne gerek gösteren bağ ve bahçecilik gibi emek-yoğun tarımsal faaliyetlerin yaygınlığından kaynaklandığı sonucuna varılmaktadır. Özellikle esnaf ve tüccarın sahip olduğu bağ ve bahçelerin gerektirdiği iş gücü, bu grup tarafından sağlanmaktadır.⁴ Bu özelliğe *Honaz* kaza merkezinden daha çok *Babadağ* yani *Kadıköy* sahiptir. Daha sonra açıklanacağı gibi, *Kadıköy*’de nüfusun büyük çoğunluğu geçimini dokumacılıktan sağlamakla beraber, az da olsa bağıcılık tarım alanlarına sahiptir ve bu belli mevsimlerde yoğun bir iş gücünü gerektirmektedir.

Toplam nüfus içinde üçüncü sırayı “oduncu” almakta olup, 100 hane bu işle uğraşmaktadır ve %23,75’lük bir paya sahiptir. Netice itibarıyla kaza merkezinin genellikle erbab-ı ziraat olduğu ve bunları ırgad ve oduncuların takip ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer meslek dağılımlarına baktığımızda sade bir kasabada asgari şartlarda bulunması gereken meslek



gruplarına rastlıyoruz. Hatta bu konuda *Honaz* kazasının bu bakımdan fazla bir çeşitlilik göstermediğini de söylemek mümkündür. %1.66'lık bir talebe oranının olması, %0.23 gibi çok küçük bir muallim yüzdesi (sadece 1 kişi) eğitim seviyesinin arzulananın çok gerisinde olduğunu göstermektedir. İhtiyar, lenk, sakat, âmâ gibi çalışmayacak ve üretime doğrudan katkıda bulunamayacak olanların kaza merkez toplamındaki oranları %2,11'dir. Yine dikkatimizi çeken bir diğer husus da ticarî faaliyetin azlığıdır. Zira kaza merkezinde 421 hane içinde sadece 1 kişi ticaretle uğraşmaktadır. Keza aynı şekilde sağlık hizmetlerinin de pek yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Kazada sadece 1 tabib bulunmaktadır. Bunun yanında tekkenişini göz ardı edersek, doğrudan dinî işler ile ilgili 5 hatip, 4 imam, 1 müezzin, 1 cami karyumu olmak üzere toplam 11 kişi vardır ve bunların toplam nüfusa oranları %2,61'dir.

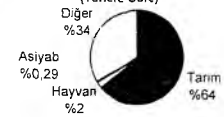
Honaz kaza merkezinde bulunan meslek erbabı arasında kesin bir iş bölümünün olmadığını, hemen herkesin tarım iş kolu ile uğraştığını ve hayvancılık yaptığını da belirtelim. Bunun sebepleri arasında, *Honaz*'ın küçük bir kasaba niteliğinde olması, her hanenin ihtiyaçlarının sınırlı olup, bu ihtiyaçları kendi imkanları ile temin etme yoluna gitmesi sayılabilir. Buna mukabil *Kadıköy (Babadağ)* da meslekî bir iş bölümü olduğunu söyleyebiliriz. *Honaz* kaza merkezine göre toplam hane içinde tarıma dayalı bir iktisadî-sosyal yapının olmadığı, genellikle sanat veya zanaata dayalı bir üretim şeklinin ve bunu uygun bir sosyal yapının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bir kaza merkezinde tarımsal faaliyetler ilk sırayı alırken, bir köyde meslekler ve özellikle dokumacılık birinci sırayı almaktadır. Bu durumda *Kadıköy* daha gelişmiş ve bir meslek geleneği oluşturmuş iken, kaza merkezi olan *Honaz* geleneksel tarım ve hayvancılığa dayalı toplumsal dokusunu muhafaza etmektedir. Aynı şeyi bu gün için söylememiz mümkündür.⁵

İKTİSADÎ HAYAT

Gelirler

İktisadî hayata gelince, incelediğimiz kaza veya köyde toplam hasılatı meydana getiren hasılat türleri aşağıdaki grafiklerde gösterilmiştir.

Honaz Merkez Toplam Hasılat Dağılımı (Türlerine Göre)



Kadıköy (Babadağ) Hasılat Dağılımı



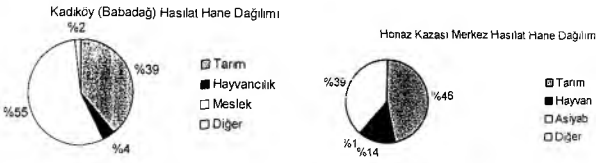
Kadıköy (Babadağ) toplam hasılatının %90'ı meslek gelirlerinden meydana gelirken, *Honaz* kaza merkezinde bu payın çok az olduğu "zuhurat" dahil tarım, hayvancılık ve asiyab dışındaki bütün hasılat toplamalarının meslek hasılatı ile birlikte ancak %34 nispetinde oldukları anlaşılmaktadır. Yine hayvancılık hasılatının kaza merkezinde daha fazla yer tuttuğu görülmektedir. Meslek gruplarına göre hane sayıları anlatılırken söylendiği gibi, Batı Anadolu'da bir köy meslekî iş bölümüne göre sosyal ve iktisadî yapıyı oluştururken ve hasılatının büyük çoğunluğunu meslek hasılatlarından (özellikle dokumacılık) elde ederken, bu köye yaklaşık 70 kilometre uzaklıktaki bir kaza merkezi tarım ve hayvancılığa dayalı iktisadî yapısını devam ettirmektedir. *Honaz*'a bağlı 21 köyün toplam hasılat dağılımı ise, tarım hasılatı %61,02, hayvancılık hasılatı %7,10, diğer hasılat türleri %31 olarak gerçekleşmektedir. Hayvancılığın *Honaz* merkeze göre, köylerinde biraz daha önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu, daha sonra da açıklanacağı gibi, toprakların nisbî bolluğuna karşılık nüfus yoğunluğunun düştüğü ve dolayısıyla emek faktörünün kıt olduğu bir yapıya işaret edebildiği gibi, köy ve çiftlikler etrafında hayvan yetiştiriciliğine uygun mera ve otlakların daha çok olması ile de açıklanabilir.

Osmanlı köy ve kasabalarındaki gelir dağılımlarında, bizim inceleme alanı olarak seçtiğimiz her iki yerleşim türünde farklılıklar görülebildiği gibi, meslekî iş bölümünün açıkça görüldüğü kasabalar da vardır. Bu yüzyılda ve yine Temettuat verilerine göre, *Filibe Sancağı Koyuntepe* nahiyesine bağlı dokuz köyde gelirler sıralaması şöyledir; çiftçilik, esnaf ve ticaret, ücretler, yük taşıma, ormancılık (odun ve kömür). Bu yerleşim birimlerinin toplam gelirlerinin 3/10'u çiftçilik dışındandır ve geleneksel köy ekonomisine uymaktadır. Bunun yanında Batı Anadolu'da yer alan *Ödemiş*'te Toplam gelirlerin %60'ı esnaf, ticaret ve işçilikten, %26'sı çiftçilikten, %13'ü de rant gelirleri diyebileceğimiz kira, maaş, ortaklık payı gibi gelirlerden meydana gelmektedir. Ancak *Ödemiş*'te,



tarım gelirlerinin küçümsenmeyecek bir bölümü esnaf-
lık faaliyetinde bulunan grup tarafından elde edilmekte-
dir. Bu grup, önemli bir bölümü bağcılık ve bahçecilik
tipinde tarımsal faaliyetten olmak üzere gelirlerinin
%13,9'unu tarımdan elde etmektedir. Bağ ve bahçecili-
ğin önem kazanması yalnız esnaf grubuna özgü değildir.⁶

Toplam hasılat türlerine göre, bu hasılatları elde
eden hane sayılarının payları da aşağıda gösterilmiştir.
Ancak, hemen belirtelim, bazı haneler bütün hasılat tür-
lerinden faydalanabilmektedirler. Aşağıdaki grafik söz
konusu hasılat türünden faydalanan toplam hane sayıla-
rını ihtiva etmektedir.



Honaz kaza merkezinde toplam hane sayısının
%97,62'sinin, köy ve çiftliklerinde %96,40'ının ve *Ba-
badağ* da %99,42'sinin belli bir hasılatı vardır. Görüldü-
ğü gibi, *Babadağ* da nispet biraz daha yüksektir ve hane-
lerin hemen hemen tamamının hasılatı vardır. Yine *Ho-
naz* a bağlı köy ve çiftliklerde, hasılat türlerine göre, ha-
ne yüzdeleri; tarım %37, hayvancılık %24, diğer %39
şeklinde. Tarımdan hasılat elde eden hane payları *Ho-
naz* köylerinde azalırken, hayvancılık hasılatı olan hane-
lerin payları yükselmektedir.

Hasılat toplamaları dağılımında olduğu gibi, bu ha-
sılatları elde eden hane toplamaları dağılımında da kaza
merkezindeki tarıma dayalı yapı açıkça anlaşılmaktadır.
Bu hasılatların hane başı ortalamaları aşağıda gösteril-
miştir.

Yerleşim Birimi	Tarım Hasılat Ortalama	Hayvancılık Hasılat Ortalama	Meslek Hasılatı Ortalama	Diğer Hasılat Ortalama	Toplam Hasılat Ortalama
Honaz Kaza Merkezi	852,87	103,68	-	538,42	1241,70
Kadıköy (Babadağ)	113,76	103,37	926,61	205,625	1002,39

Honaz kaza merkezinde tarım hasılat hane ortala-
ması ilk sırayı alırken, *Kadıköy (Babadağ)* da ilk sırayı
meslek hane ortalaması almaktadır. Köye nispetle kaza
merkezinde toplam hasılat hane ortalaması yüksek çık-
maktadır. Bu ise, her ne kadar tarıma dayalı bir iktisadi
yapı olsa da, genel refah ortalaması kaza merkezinde da-
ha yüksektir, diyebiliriz.

Tarım

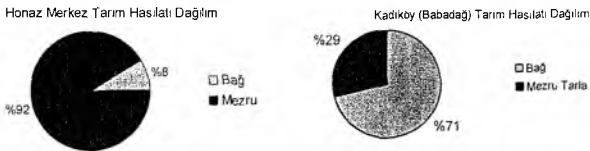
Her iki yerleşim biriminde de bağlık alanlar daha
az yer tutmaktadır. Ancak *Kadıköy*'de bu payın biraz da-
ha fazla olduğu anlaşılmaktadır. 1909 senesi verilerine
göre, *Aydın* vilayetinde toplam tarım alanlarının
%82,6'sı ekili tarım alanlarına, %17,4'ü bağlara ayrıl-
mıştır. Anadolu genelinde bu oranlar, ekilli tarım alanla-
rı %92,4, bağlar; %7,6 şeklinde gerçekleşmektedir. Bu
Honaz merkeze ait hasılat dağılımına uygun bir oranı
göstermektedir. Yörenin coğrafi yapısı da buna uygun-
dur. *Osmanlı* topraklarının genelinde ekili topraklar, ülke
topraklarının çok sınırlı bir bölümünü meydana getir-
mesi düşük nüfus yoğunluğunun bir sonucudur. *Osmanlı*
tarımının XIX. yüzyıl ortalarındaki genel durumunu
yansıtan belgeler, imparatorluğun geniş ve verimli top-
raklarının ancak çok sınırlı bir bölümünde tarım yapıldığını
göstermektedir. Bir bölgede ekili toprakların yüz-
desi ile nüfus yoğunluğu arasında bir paralellik görül-
mektedir. Gerçekte tarıma uygun topraklar boldu. Top-
rak faktörünün nisbî bolluğuna karşılık emek kıt bir fak-
tördü. Yani nüfus yoğunluğu düşüktü. İmparatorluğun
bir çok önemli tarım bölgesinde, özellikle tarımda iş gü-
cü ihtiyacının arttığı hasat mevsimi gibi zamanlarda, iş
gücü açığı da ekilebilir toprakları az olan, veya iklim
şartları sebebiyle hasat mevsimi daha ileri tarihlere rast-
layan bölgelerden iş gücü temin edilmesi ile kapatılıyor-
du.⁷

Bu günün Türkiye'sinde de durumun değişmediği-
ni söyleyebiliriz. Tarımda ortaya çıkan teknik gelişmele-
re rağmen, bazı bölgelerde tarımsal iş gücü mevsimlik
işçilerle sağlanmaktadır. Bu işçilerin, tarıma uygun top-
rakların nispeten az olduğu bölgelerden sağlandığı bilin-
mektedir. XIX. yüzyıl için söylenen "nadas sürelerinin
uzunluğu, tarım araçlarının iptidailiği, gübre ve iyi to-
hum gibi verimliliği arttırıcı girdilerden faydalanmama
gibi özellikler, toprak yoğun bir sosyal ve ekonomik ya-
pının göstergeleridir" ifadesi daha çok hayvancılığın ön
plana çıkmasını gerektirecektir. İşte tarımsal iş gücü
açığı bu özelliğe sahip yerlerden sağlanacaktır ve sağlan-
maktadır. Toprağın nisbeten bol, emek ve sermayenin kıt
olduğu bir ekonomik kaynaklar dengesi, toprak veya
emek faktöründen elde edilen verimin arttırılmasını sağ-



layan daha ileri teknolojilere elverişli değildir. Oysa, *Osmanlı* ekonomik kaynaklar dengesinde emek faktörünün kıtlığı toprağın; sermaye faktörünün kıtlığı da emeğin daha etkin kullanılmasını sağlayacak yatırımları engellemiş ve kırsal toplulukların üretim gayretlerini toprak-yoğun geri bir teknoloji ile sürdürmelerine yol açmıştır. Zira, *Osmanlı* toplumunda ekonomik kaynaklar dengesinin üçüncü özelliği olan sermaye kıttır. *Osmanlı* tarımında yaygın işletme şekli olan bağımsız küçük üretici aile işletmelerinin, genel olarak sermaye imkanları sınırlı bir işletme tipi olduğu bilinmektedir. XIX. Yüzyıl boyunca *Osmanlı* tarımının problemleri arasında sermaye yetersizliği önemli bir yer tutmaktadır.⁸

Bu iki tür tarım alanından elde edilen tarım hasılatı dağılımları aşağıda gösterilmiştir.



Toplam tarım alanları dağılımına uygun olarak, toplam tarım hasılatı dağılımında aynı oran korunmaktadır. Özellikle *Babadağ* da tarla tarımına ait toprak oranına ters orantılı olarak, bağ hasılatı oranları artmaktadır. *Honaz* merkezde tarım alanları oranı ile hasılat oranları durumlarını korumaktadır. Toplam tarım hasılatı dağılımına göre, *Babadağ* daha çok emek-yoğun özelliğe sahip bağ hasılatı elde etmektedir. Bu tür tarım faaliyetleri daha çok, toprağın az iş gücünün fazla olduğu kasabalar etrafında görülmekle beraber, burada bir köy etrafında bağcılığın önem kazandığını görmekteyiz. Keza, *Honaz* kaza merkezi etrafında da toprak-yoğun bir tarım türü olan ekili tarım hasılatının fazla olduğu anlaşılmaktadır. Genellikle bu tür tarım faaliyeti, *Osmanlı* coğrafyası içinde, kırsal bölge ekonomilerine has bir durumdur ve genellikle köy dediğimiz yerleşim birimleri etrafında görülmektedir.

Hayvancılık

Hayvan yetiştiriciliği ve hayvancılık hasılatı konusunda da *Honaz* merkezin daha iyi durumda olduğu anlaşılmaktadır. *Babadağ* da hayvancılık çok az hane tarafından yapılmaktadır. Hatta her hanenin temel ihtiyacı sayılan yük ve binek hayvanlarının bile bu yerleşim birimin-

de çok az yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Toplam hayvan sayıları aşağıda gösterilmiştir.

Yerleşim Birimi	Büyükbaş Hayvan	Küçükbaş Hayvan	Yük ve Binek Hayvanı	Arı Kovanı
Honaz Kaza	596	380	517	71
Babadağ (Kadıköy)	48	360	141	112

Arı kovanı dışında bütün hayvan gruplarında, kaza merkezinin toplamalarının fazla olduğu anlaşılmaktadır. Arı kovanı sayısı *Kadıköy*'de daha fazladır. Bu hayvan gruplarından elde edilen toplam hasılatın dağılımı da aşağıdaki gibi gerçekleşmektedir.



Kaza merkezinde büyükbaş hayvan hasılatı ilk sırayı alırken, köyde küçükbaş hayvan hasılatı ilk sıradadır. Arı hasılatı köyde artarken, kaza merkezinde azalmaktadır. Geleneksel köy yapısı içinde büyükbaş hayvan beslenmesi bir gelenektir ve temel beslenme ihtiyaçlarının karşılanması için bir gerekliliktir. Ne var ki, bu temel ihtiyaçların karşılanmasına yetecek kadar büyükbaş hayvan yetiştiriciliğinin, inceleme alanı olarak seçtiğimiz köyde olmadığı görülmektedir. Bu, dikkatimizi çekecek bir neticedir. Tarımın makinalaşmamış olduğu bir ekonomide, tarım işletmelerinin en önemli sermayesi hayvan sayısıdır. Hayvanlar bir yandan işletmenin çift işlerini yürüten hayvan gücünü sağlayarak işlenebilecek toprak miktarını belirlerken, öte yandan gübreleriyle verimi doğrudan etkilerler. Bu nedenle işletmenin sahip olduğu hayvan sayısı, işletmenin sermaye yoğunluğunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak, hayvancılığı temel üretim faaliyeti olarak amaç edinen tarım işletmesine rastlanmamaktadır. İşletme veya hane başına düşen büyükbaş hayvan sayısı ile verimlilik ve hasılat arasında yakın bir ilişki vardır. İnceleme alanımız dışında kalan çoğu *Osmanlı* köyünde, ekili alan tarım hasılat ve üretiminin daha yüksek olduğu köylerde, işletmelerin hayvansal sermaye stoku da daha zengin olarak hesaplanmaktadır.⁹

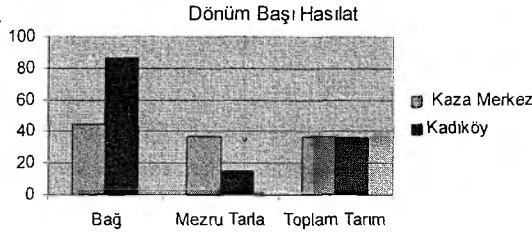
Verimlilik ve Hasılat

Dönüm başı üretim ve verimlilik, toplam tarım alanlarının toplam tarım hasılatına veya toplam tarım



alanlarının, toplam üretime bölünmesi ile bulunmaktadır.

Tarım türlerine göre dönüm başı hasılat miktarları köy ve kaza merkezine göre aşağıdaki gibi gerçekleşmektedir.



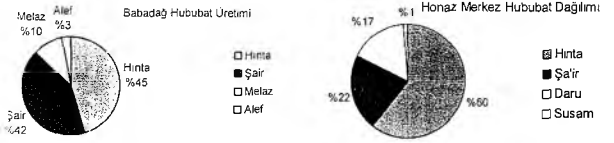
Bağlık alanlarda dönüm başı hasılat miktarı *Kadıköy*'de daha yüksek çıkmaktadır. Zaten *Kadıköy (Babadag)*'da bulunan nüfusun büyük çoğunluğu bağ tarımı ile uğraşmaktadır. Mezru tarla ve toplam tarım hasılatında *Honaz* kaza merkez değerleri daha yüksek çıkmaktadır. Bu durum her iki yerleşim biriminin farklı iklim ve coğrafi şartlarından kaynaklanmaktadır. Dönüm başı hasılat miktarları Anadolu'da tahıllar 93,7 kuruş, baklagiller 80,0 kuruş, sınaî bitkiler 11,8 kuruş; Rumeli'de tahıl 86,1, baklagiller 54,2 kuruş, sınaî bitkiler 249,0 kuruş olarak gerçekleşmektedir.¹⁰

Bu konunun tamamlayıcı bir unsuru olarak dönüm başı verimlilik miktarlarını ortaya koyalım. Dönüm başı verimlilik "kile" olarak hesaplanmaktadır. Hububat türü dışında dönüm başı verimlilik miktarlarını tespit etme imkanımız yoktur.

Yerleşim Birimi	Dönüm Başı Verimlilik (Kile)
Honaz Kaza Merkez	2,1
Kadıköy (Babadag)	2

Bu verilere göre, dönüm başı verimlilik miktarı *Honaz* kaza merkezi civarında oldukça düşüktür. Halbuki söz konusu bölge hububat tarımı açısından oldukça uygun şartlara sahiptir. Bu durumda Temettuat Defteri verilerini ihtiyatla karşılamamız gerekmektedir. *Babadag*'da ise dönüm başı verimlilik miktarı 2 "asitane kile-si" olarak hesaplanmaktadır. Devrin tarım şartlarına göre bu miktar düşük gibi görünmektedir. Zira, XX. yüzyıl başlarında 1 dönüm tarım alanından 70-147 kilogram buğday elde edilmektedir. Halbuki bu yörenin toprak ve iklim şartları hububat ekimini zorlayıcı unsurları taşımaktadır. Buna rağmen verimlilik miktarının, daha uygun şartlara sahip başka bir yere göre yüksek çıkması

üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Hububat türlerine göre her iki yerleşim biriminde ekimi en fazla tercih edilen türler dağılımı aşağıdadır.



Her iki yerleşim biriminde tercih edilen hububat türleri aynıdır, diyebiliriz. Susam üretimine uygun olmayan *Babadag*'da bu ürünün ekilmediğini görüyoruz. Bazı farklılıkları göz ardı edersek, XIX. yüzyılda Türk insanının tercih ettiği hububat türü hinta (buğday) ve arpa olmaktadır. Birincisi kendi temel besin kaynağını elde etmek için, ikincisi de muhtemelen büyükbaş, yük ve binek hayvanlarının beslenmesinde kullanılmak üzere ekiliyordu. Köylü veya kasabalı olsun bu tercih sırasının değişmediği anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılda *Osmanlı* coğrafyasında tarım üretimi içinde tahıllar başta geliyordu. Bütün vilayetlerde ekili toprakların 2/3'ü ile tamamı arasında değişen bir bölümü tahıl ekimine ayrılıyordu. Bunlar arasında en çok buğday, daha sonra Anadolu'da arpa, Rumeli'de mısır tercih ediliyordu. Tahıllar toplam üretim içinde 2/5 ile 4/5 arasında değişen bir paya sahipti. Mesela *Filibe* ve civarında bu oranlar %52 buğday, %22,4 çavdar, %19,2 arpa, %5,1 burçak şeklinde gerçekleşmektedir.¹¹ Manisa Uncuboz köyünde ise tahıl sıralaması buğday, arpa, burçak şeklindedir.¹²

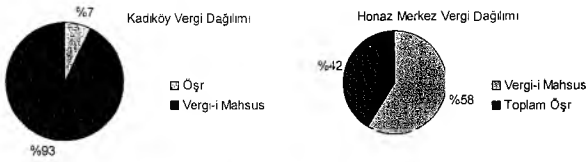
Vergiler ve Diğer Giderler

Küçük tarım işletmelerinde olduğu gibi, tarımla uğraşmayan hanelerde de üretici, kaldırdığı ürünle veya elde ettiği hasılatla ertesi yılın üretim giderlerini karşılamayı planlarken üç ana harcama grubu ile karşı karşıyadır. Bunlar; vergi gibi zorunlu giderler, ailenin tüketim giderleri, bir sonraki yılın üretim giderleridir. Ailenin tüketim giderleri içinde yiyecek önemli bir yer tutmaktadır. Tüketim harcamalarının büyük çoğunluğu ekmeğe ayrılmaktadır. Yapılan araştırmalara göre, nüfus başına 177 kilogram ekme tüketimi söz konusudur ve bu 28 kg. buğdaya tekabül etmektedir. Bunun yanında bahçe ve tarla tarımında söz konusu olan diğer giderler de hesaba katılmalıdır. Netice itibarıyla elde edilen ürün veya hasılatın büyük çoğunluğu giderlere harcanmakta



ve uzak vadeli planlamalar yapılamamaktadır. Bu tür giderler bu çalışmanın sınırları dışında olduğundan sadece vergiler konusuna ağırlık verilecektir.

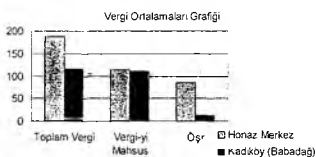
Küçük üretici aile işletmelerinde bir yıl içindeki harcamaların yaklaşık 1/5'i vergi ödemelerine, 2/5'i tüketim giderlerine, 2/5'i de bir sonraki dönemin üretim masraflarına ayrılmaktadır. Devrin özelliğine uygun olarak tarım ve kovan öşrü ile birlikte vergi-i mahsus alınmaktadır. Toplam vergi içinde bu vergilerin payları köy ve kaza merkezindeki dağılımları aşağıdaki grafikte gösterilmiştir.



Toplam vergi içinde kaza merkezinde toplam öşr miktarının *Kadıköy*'e nispetle daha fazla bir yer tuttuğunu görüyoruz. Her iki yerleşim biriminde de toplam vergi içinde vergi-yi mahsus payları oldukça yüksektir. Özellikle köyde bu oranın çok yüksek olması dikkati çekmektedir. Toplam öşrün kendi içinde dağılımı aşağıdaki grafiklerde gösterilmiştir.



Bu grafiklere göre *Honaz* merkezde toplam öşrün tamamına yakın kısmı tarım öşründen meydana gelmektedir (Kovan öşrünün payı ancak %0,19 kadardır). Bu iki yerleşim biriminin dışında *Manisa Uncuboz köyünün* toplam vergisinin %52, 74'ünü öşr, %47, 26'sını vergi-i mahsus oluşturmaktadır.¹³ *Kadıköy (Babadağ)* toplam öşründe kovan öşrünün daha fazla olduğu, tarım öşrünün kaza merkezinde olduğu gibi toplam öşrün, hemen hemen tamamını meydana getirdiği görülmektedir. Durumu haneler açısından değerlendirebilmemiz için, vergi türlerine göre hane başı ortalamalarını karşılaştıralım.



Vergi-yi mahsus hane başı ortalamaları köy ve kaza merkezinde birbirine yakın gibi görünüyorsa da, bütün vergi türlerinde, hane başı ortalamaları kaza merkezinde daha yüksek gerçekleşmektedir. Bu bize, köye nispetle kaza merkezinde biraz daha fazla vergi verildiğini, dolayısıyla maddî refah seviyesinin köye nispetle daha iyi olduğunu ifade etmektedir.

Vergi konusunda ele alınması gereken bir diğer husus, toplam hasılat miktarından vergi ödemeleri için ayrılan paydır. Bu paya vergi yükü denilmektedir. Vergi bileşimi ve vergi yükü, her köy için ekonomik faaliyetlerin bileşiminde ortaya çıkan farklılıkları yansıttıcı özellikler göstermektedir. Bir köyün gelir kaynakları arasında çiftçilik faaliyetlerinin önemi arttıkça vergi yükü de artmaktadır. Daha önce sözü edilen *Filibé*'ye bağlı inceleme alanı olan 9 köyde vergi yükü %20 civarındadır. *Honaz* ve *Babadağ*'a ait toplam hasılat içinde vergi yükleri aşağıda gösterilmiştir.

Vergiler	Toplam Vergi	Vergi-yi Mahsus	Toplam Öşr
Honaz Merkez	15,25	8,96	6,38
Honaz Köyler	15,00	8,93	6,07
Babadağ	11,21	10,40	0,81

Honaz ve köylerinde vergilendirme oranının yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda açıklandığı gibi, tarımsal hasılatı fazla olan yerlerde vergi yükleri artmaktadır. Buna mukabil, tarımsal hasılatın önemli olmadığı *Babadağ*'da tarımsal vergi yükü çok düşük iken, vergi-i mahsus yükü artmaktadır. Bu artışa rağmen, *Babadağ*'ın tarımsal vergi yükü *Honaz* merkez ile köy ve çiftliklere ait vergi yükü miktarına çıkamamaktadır.

XIX. yüzyılda *Osmanlı* toplumunun sosyal ve iktisadî yapısına dair Temettuat Defterleri kayıtlarına göre yaptığımız bu incelemede, bir köy ve bir kaza merkezi esas alınarak tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Köy diye nitelendirilen yerleşim biriminin çoğu sosyal ve iktisadî özellikleri oldukça gelişmiş ve müessesleşmiş iken, kaza merkezi olan ve bir nevi şehir, kent diyebileceğimiz yerleşim biriminin ise, tarım ve hayvancılığa dayalı geleneksel yapıyı muhafaza ettiği anlaşılmıştır. Bu yapı daha çok tarihî yapıdan kaynaklanmaktadır. Daha ziyade savunma amaçlı bir tercihin sonucu olan *Honaz* kaza merkezinde tarım ve hayvancılık ön plana çıkarken, her hangi bir meslekte öncelik görülmemektedir.



Bizim yaptığımız değerlendirmelerin dışında, yine Temettuat Defterlerine dayanılarak yapılan *Osmanlı* köy, kasaba ve kırsal alan sosyal ve iktisadî hayat araştırmalarında da aynı sonuçlara varılmaktadır. Anadolu'da *Ödemiş*, *Rumeli*'de *Filibe*'ye bağlı 9 köy ve diğer çok sayıda yerleşim biriminden elde edilen verilere göre, *Osmanlı* köy ve kasabalarında birbirine benzer yapılar ortaya çıkabildiği gibi, birbirinden bağımsız ve farklı yapılarda ortaya çıkabilmektedir. *Osmanlı* Devleti'nin uzun zaman temel teşkilatlanma birimi olan kazanın, idarî merkezi olan ve devletin coğrafi alanı içinde sayıları bine yaklaşan kasabaların ekonomik ve sosyal özelliklerinin ortaya konması, *Osmanlı* coğrafyasının önemli bir kesiminin iktisadî ve sosyal yapısı hakkında faydalı bilgiler edinmemizi kolaylaştırmaktadır. Buna göre; kasabalarda tarım ve tarım dışı faaliyetlerin bir arada yürütüldüğü, fakat köy tipi yerleşim yerlerinde tarım kesiminin kazandığı ağırlığın yerini ticaret ve sanayî kesiminin aldığı da görülmektedir. Tarım kesiminin nisbî öneminden meydana gelen bu azalmaya karşılık, gerek üretim yapısı ve gerek mülkiyet ilişkileri bakımından bölge içi ve bölgeler arası piyasanın taleplerine cevap verme imkanlarının arttığı gözlenmektedir. Yine kasabaların iktisadî yapıları şehir ve köy ekonomilerine ait özellikleri bir arada içeren bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki farklı ekonomik yapıya ait özelliklerden her birinin model içindeki nisbî ağırlıklarını bölgelerarası ticaret imkanları belirlemektedir.¹⁴

Bu özelliklere göre, *Kadıköy* bir kasaba modeline daha yakın verilere sahip iken, *Honaz* kaza merkezi kasaba ekonomisinden daha çok köy ekonomisi tipine uygun düşmektedir. Ancak, hemen belirtelim ki, şehir ve kasabaların ekonomik özellikleri, onların tek bir tipoloji çerçevesinde toplanabilecek yeknesak bir yapı arz etmemektedir. Aksine çeşitlilik faktörünün ağır bastığı, birbirinden oldukça farklı pek çok şehir ve kasaba ekonomisi tipinden söz edilebilmektedir. Bu çeşitlilik, şehir ve kasabaları, iktisadî özelliklerine göre ayrı tipler altında inceleme mecburiyetini beraberinde getirmektedir. Gerçekte kasaba, kır ve şehir ekonomileri arasında iktisadî entegrasyon zincirinin çok önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Kasabalar, bir yandan kendi içinde ve bölge dışındaki üretim merkezlerinde üretilen mal ve hizmetleri

kendi çevresine dağıtmak; öte yandan da kendi içinde ve çevresinde üretilen ve o çevrenin ihtiyaçlarını aşan mal ve hizmetleri bölge dışına aktarmak gibi iki yönlü bir aracılık görevini üstlenmişlerdir.

Kasabalarda, sayıları önemli miktarlara ulaşan çeşitli esnaf ve tüccar grupları, bu fonksiyonun gereği olarak ortaya çıkmakta ve sayıları da bu fonksiyonun hacmiyle sınırlı kalmaktadır.

Kasabanın aracı rolü, kasabalarda ortaya çıkan sosyal ilişkilerde hem şehre ve hem de köye özgü farklı sosyal ve ekonomik kategorilerin bir arada yaşaması şeklinde kendini göstermektedir. Yine gelir dağılımlarına göre, kasabalarda sosyal farklılaşmanın köylere göre daha fazla, şehirlere göre daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Köy ve şehir ekonomilerinin iktisadî faaliyetler açısından homojen yapılar olmamaları hemen hemen bütün sanayî öncesi ekonomilerin ortak özellikleridir. Bu tür ekonomilerde her iktisadî faaliyet belli bir ölçüde hem şehirde, hem köyde yapılmaktadır. Çiftçilik yanında, ticaret ve esnafılık ve el sanatları köylerde de yürütülen iktisadî faaliyetlerdir. Buna karşılık kasabalarda ve şehirlerde de çiftçilikle uğraşılır. Kısaca, kasaba ve şehir sakinlerinin bir bölümü de çiftçilerdir.¹⁵

Yukarıdaki açıklamalara ilave olarak, kırsal bölgelerde köylü nüfus tümüyle geçimini çiftçilikten (tarım ve hayvancılık) sağlayan homojen bir kütle değildir. Çiftçiliğe ek olarak yan iktisadî faaliyetler yanında, geçimini tümüyle çiftlik dışı faaliyetlerden sağlayanlar da vardır. Kırsal bölgelerde sosyal farklılaşmayı etkileyen faktörler, sahip olunan toprak miktarı, koşum hayvanı sayısı, çiftlik işletmesinin aileyi geçindirme kapasitesi, gelir seviyesi ve meslek durumudur. Kırsal bölgelerde çiftçilik ve çiftçilik dışı faaliyetler her şeyden önce nüfus-toprak dengesine bağlıdır. Bu tip ekonomilerin özelliği gereği kendi içine kapalı bir ekonomik yapıda değildir. Nakden vergi ödemek yanında, köyde üretilmeyen bazı yiyecek maddeleri ve giyim eşyaları dışarıdan alınmaktadır. Bu durumda, köylü nüfusun ihtiyacı olan nakdî geliri çiftçilik dışı faaliyetlerden elde etmesi gerekecektir. Kırsal bölgelerde, çiftçilik dışı mesleklerin yaygınlaşması, iktisadî gelişme açısından özel önem taşır. Bu meslekler, sanayî öncesi bir ekonomide ülke insanlarını modern ekonomik roller için hazırlar; tarımdan di-



ğer faaliyetlere doğru kaymaya imkan hazırlar. Sınâf gelişmenin ortaya çıkardığı emek ihtiyacı, öncelikle tarımdan kopmuş bu kişilerce karşılanır.¹⁶

Bu cümleden olmak üzere, *Osmanlı Devleti* topraklarında bulunan ve nüfusun büyük bir çoğunluğunu teşkil eden kırsal bölge insanının geliştirdiği ekonomik modelde yani köy ekonomisinde kırsal nüfus, köy denilen sosyal-ekonomik, idarî ve coğrafi açıdan belirli özelliklere sahip bir yerleşim biriminde yaşayan, birbirleriyle sürekli ilişkide bulunan ve ortaklaşa sorumluluklar yüklenen küçük topluluklardan oluşur. Köylü ekonomisinin ideal üretici tipi, kendi kendine yeterli, bağımsız küçük üreticidir. Üretici geçimini sağladığı tarım işletmesini meydana getiren faktörlerinin (ev, toprak, hayvanlar, tarım araçları) tamamının veya en azından bir kaçının sahibidir. Fakat bu sahiplik, üretime imkan veren faktörleri kârlılık hesaplarına göre elde tutmak veya elden çıkarmak gibi ekonomik bir hesaba dayanmaz. İşletmeye sahip olmanın temelinde yatan ekonomik neden, ailenin geçimini sağlamaktır.

Köylü ekonomisinin önemli bir özelliği de işletmelerin küçüklüğüdür. Ailenin sahip olduğu toprak miktarı orta büyüklükte bir ailenin geçimini sağlayabilecek kadardır. Yardımcı işgücüne ihtiyaç yoktur. Buna karşılık çiftçinin ve ailesinin geçimlerini sağlamak için başka bir iktisadî faaliyette bulunmalarını gerektirecek kadar küçük de değildir. *Osmanlı* topraklarında yaşayan kırsal bölge nüfusu genellikle bu özelliği taşımakla beraber, bazı aileler, geçimlerini tümüyle çiftçilik dışı mesleklerden sağlamakta, veya çiftçiliğin yanında yan faaliyetlerde de bulunmaktadır. Bu açıklamalara göre, *Osmanlı* köyleri, temel faaliyetin ve geçim kaynağının tarım (çiftçilik) olması konusunda “köylü ekonomisi” modeliyle uyuma halindedir. Ancak, temel faaliyetin tarım olduğu köylerde dahi, tarım ve tarım dışı faaliyetler bir arada yürütülmektedir. Bunun yanında köylü nüfusun yerleşim birimlerine göre değişen bir yüzdesi, işçi, esnaf ve tüccar gibi çiftçi olmayan kimselerden oluşmaktadır.

Osmanlı kırsal nüfusunun büyük çoğunluğunun tâbi olduğu köylü ekonomisinin bazı temel özellikleri şöyle sıralanabilir. Köylü ekonomisi sosyal farklılaşma açısından eşitlikçi bir sosyo-ekonomik yapı özelliği gösterir. İşletmeler küçük ve getirebilecekleri gelir çiftçiyi ancak

geçindirebilecek kadar olduğundan, köy topluluğunu oluşturan hâneler arasında gelir ve yaşama düzeyleri bakımından büyük fark yoktur. Pazar ilişkileri bakımından köylü ekonomisinde üretici, birikimden ziyade tüketim tüketim üretim yapar. Bununla birlikte gerek vergi ve borçların ödenmesi ve gerekse ailenin dışardan satın alacağı yiyecek ve yiyecekler için pazara dönük üretim de yapar. Köylü ekonomisinde, küçük üretici köylü, üretimle ilgili günlük ve uzun döneme ait kararlarında serbesttir. Neyi, ne zaman, ne kadar üreteceğini kendisi kararlaştırdığı gibi, kaldırdığı ürünü de vergi ve borçlarını ödedikten sonra dilediğince tasarruf eder.¹⁷

Köy yerleşim birimi olarak seçtiğimiz *Kadıköy (Babadağ)* ise, tarihî geleneğe uygun olarak tarım ve hayvancılıktan uzaklaşarak belli meslek kollarında uzmanlaşmanın söz konusu olduğu görülmektedir. *Babadağ*, yukarıda verilen nazarı ve amelî bilgilere göre, geçiminin büyük çoğunluğu tarım ve hayvancılığa dayalı, geçimlik bir köy ekonomisinden ziyade, bütün faaliyetlerini çiftçilik dışı alanlara sevk etmiş gelişmiş bir köy ekonomisi veya kasaba ekonomisi özelliğini taşımaktadır. Zaman zaman bahsettiğimiz gibi özellikle dokumacılık konusunda *Kadıköy*’ün (bu günkü adıyla *Babadağ*) çok köklü bir geleneği, dolayısıyla geleceği söz konusudur. Bu bilgilere göre, XIX. yüzyılda *Babadağ*’ın iktisadî ve sosyal yapısını belirleyen unsurun tarım ve hayvancılığa dayalı bir üretim ilişkisinden daha çok, meslek ve zanaata dayalı üretim - tüketim ilişkileri olduğu ortaya çıkmaktadır. *Osmanlı* coğrafyası içinde genellikle tarım ve hayvancılığa dayalı bir iktisadî ve sosyal yapının görüldüğü köy ve kasaba yapısının aksine *Babadağ*’ın bu durumu dikkati çekmektedir. *Bu durum yukarıda belirtildiği gibi, bu günkü Babadağ ve Babadağlıların iktisadî ve sosyal yapılarını ve tercihlerini anlamak ve geleceğini ona göre hazırlamak açısından önemli bir ip ucudur. Zira tarih, tarihî gelenek ve bilgi, yani tecrübe, geleceği inşa malzemesinin kendisidir.*

XIX. yüzyıl ortalarında bütün *Osmanlı Türk* coğrafyasında olduğu gibi *Honaz*’da da tarıma ve hayvancılığa dayalı bir iktisadî yapı göze çarpmaktadır. Bu yapı içinde hububat tarımı ilk sırayı almakta, daha sonra tütün, pamuk, bağ, bahçe tarımı gibi tarım kolları gelmektedir. Halkın büyük çoğunluğu tarımla uğraşmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak tarım ürünleri hasılatı, toplam hası-



lat içinde önemli bir yere sahiptir. Hasılat çeşitleri içinde ikinci sırayı “zuhurat” kaydı olanlar almaktadır. Bu bir bakıma kaynağı belli olmayan gelir anlamına geliyor- sa da, öte yandan meslek gelirleri anlamına da gelmekte- dir. Bu hasılat türünü ikinci anlamıyla değerlendirdiği- miz zaman , tarıma dayalı da olsa, mesleğe bağlı hasıla- tın da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, bu ge- lir dilimi geleneksel şehir veya kasabalarda görülen mes- lekî kazançlar olmaktan uzaktır.

Üçüncü sırada hayvancılıktan elde edilen hasılat gelmektedir. En fazla hayvancılık gelirlerinin sırasıyla büyükbaş, küçükbaş, yük ve binek hayvanı ve arıcılıktan olduğu anlaşılmaktadır.

Geleneksel *Osmanlı* köy ve kasaba hayatı, *Honaz* ve köylerinde de yaşanmaktadır. Bu hayat tarzı, genellikle kendine yetecek kadar üretme ve artı değer elde etme dü- şüncesinin ikinci derecede kalması şeklinde kendini gös- termektedir. Köy ve köy hayatının hemen aynısının ya- şandığı kasabalarda halk, bir senelik hayatı için gerekli olan tüketim maddelerini temin ettikten ve gelecek se- nenin üretim masraflarını da karşıladıktan sonra elde ka- labilen miktar artı değer olarak düşünülebilir. Ancak, bu pek sık görülen bir durum değildir. Tarım ve hayvan- cılıktan elde edilen ürünler geniş pazarlara arz edilmek- ten daha çok, kendi yöresinde tüketilmek üzere mübade- le ile el değiştirmektedir. Zaten, ürünlerin geniş pazarla- ra arzı için gerekli olan alt yapı, *Osmanlı* topraklarının çoğunda olduğu gibi, *Honaz* ve çevresinde de hazır değıl- di.

Çalışmamızın tarımsal hasılat ve verimlilik değıer- lendirmelerinden çıkan neticeye göre; dönüm başı üre- tim ve tütün dışındaki ürünlerde hasılat miktarları ol- dukça düşük gerçekleşmektedir. Bunun sebebi, metin içinde de anlatıldığı gibi, iki ihtimali akla getirmektedir. Birincisi, söz konusu yüzyılda tütün fiyatları olduk- ça yüksek gerçekleşmektedir. İkincisi, tütün dışında elde edilen ürünlerin büyük bir kısmı, bizzat ürünü elde eden hane halkı tarafından tüketilmekte veya mübadele vası- tası olarak kullanılmaktadır. Tütünün hane halkı tarafın- dan tüketilme oranı çok düşüktür. Belki de bazı haneler- de hiç tüketilmemektedir. O halde tütün doğrudan paza- ra yöneliktir. Aynı durum verimlilik için de geçerlidir. Dönüm başı hububat üretiminin çok az olduğu anlaşılmaktadır.

Bugün *Türkiye*'de dönüm başı hububat üreti- mi ortalama 200 kilogramdır. Bizim incelediğimiz za- man ve mekanda (*Honaz* kaza merkezi için), bu miktarın 2,1 (yaklaşık 55-60 kilogram) olduğu anlaşılmaktadır. Bu miktar çok düşüktür. Zira bir dönüme en az 20 ki- logram hububat tohumu ekilmek zorundadır. Ektiğinin ancak beşte birini alması da mümkün değildir. Bu mik- tarın *Kadıköy*'de de (*Babadağ*) 2 kile olması dikkati çek- mektedir. Bu durum, Temettuat Defterleri'nin tarımsal analizlerde kullanılması ile bizim gerçek değerlere ulaş- mamızda yeterli olamayacağını göstermesi açısından önemlidir ve bundan sonraki araştırmalarda mutlaka dikkate alınması gereken bir husustur.

Tarih içinde pamuklu dokumacılık ve hatta deb- bağlık *Denizli* ve çevresinde çok önemli bir yer tutmak- tadır. Özellikle *Denizli*, *Babadağ*, *Buldan*, *Tavas*, *Kızılca- bölük* gibi yerleşim birimlerinde bu iş kollarının çok ge- liştiği bilinmektedir. Pamuklu dokumacılık, pamuk üre- timinin yapıldığı yerlere yakın şehir ve kasabalarda ge- lişme göstermektedir. Diğer bir değerlendirme ile, pa- muklu dokumacılığın geliştiği kasaba ve şehirlerin etra- fında, bu iş kolunun ihtiyacını olan pamuk ziraatı gelişe- cektir. Halbuki *Honaz* ve civarında pamuk üretimi olma- sına karşılık, bir köy hariç, pamuklu dokumacılığın ol- duğuna dair temettuat kaydı yoktur. Buna karşılık bir köy olarak kaydedilen *Kadıköy* (*Babadağ*) yörenin doku- macılık merkezi gibidir ve halkın birinci derecede geçim vasıtasıdır.

İncelediğimiz dönemde, yetiştirilen ürünlerin pa- zarlamasındaki zorluklar, yoğun tarımın gelişmemesi, geleneksel tarım alışkanlıklarının devam etmesi, ulaşım- da henüz demiryollarının kullanılmaması, kasaba ve sancak dışına ve hele dış pazarlara açılmanın imkansızlı- ğı , yüzyıllardır süren tarıma ve nispeten hayvancılığa dayalı toplum yapısının ve hayat anlayışının aynen sür- mesine sebep olmuştur. Belki tütün ekim alanlarının bu yüzyılda arttığını söyleyebiliriz. Ama geleneksel yapı bundan sonra da uzun yıllar devam edecektir. Ulaşımın imkanlarının artması ile nisbî gelişmeler, küçük- çaplı değişmeler olsa bile geleneksel iktisadî yapıda bir değı- şiklik olmayacaktır. Uzun yıllar *Honaz* merkezde, büyük bir *Osmanlı* köyünde yaşanan hayat tarzı devam edecek- tir. *Honaz* ve etrafında köklü değışiklikler son 50 yılda meydana gelecektir. Hatta bu değışme veya gelişme,



ürün türlerinin değişmesi, alışlagelen tarım tarzının terk edilerek ilmi usullere göre yapılmaya çalışılan tarım sonucu, ürün miktarı ve kalitesinin artması ve dolayısıyla tarımla uğraşanların refah seviyesinin yükselmesi şeklinde olacaktır. Bu durum sadece Honaz ve çevresine münhasır olmayıp, *Türk köy* ve köylüsünün yakın zamanlara kadar yaşadığı ve çok zor değiştirdiği kaderidir. Bugün bile yörede tarıma dayalı toplum yapısında bir değişimin olduğunu söylememiz zordur.

Köy yerleşim birimi olarak seçtiğimiz *Kadıköy (Babadag)* ise, tarihten edindiği bilgi ve tecrübe ile kendini, Türkiye'yi aşma ve dünyayı tanımada ve dünyaca tanınmada önemli bir mesafe almıştır. Bu tarihi geleneğin bir neticesidir. Günümüzde sanayi yatırımlarına öncelik verilirken, söz konusu bölgelerin tarihî tecrübe ve gelenekleri göz önüne alınmalıdır. Bu tarihî bilgi ve tecrübeyi öğrenmenin bir yolu da XIX. yüzyılın iktisadî- sosyal yapısını anlamaktır.

- 1 Selahittin Özçelik, "XIX. Yüzyılda Honaz Kazasında Sosyal ve İktisadî Hayat", İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü X. Millî Türkoloji Kongresi, 25-28 Eylül 1998 İstanbul.
- 2 Selahittin Özçelik, "XIX. Yüzyıl Kadıköy'de (Babadag) Sosyal ve İktisadî Hayat", İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 8-12 Kasım 1999 İstanbul (Bu tebliğ adı geçen kongre için hazırlanmıştır).
- 3 Tefvîk GÜRAN, 19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı, İstanbul 1998.
- 4 A.g.e., s. 164-165.
- 5 Aynı yüzyılda Hamid Sancağı Karağaç kazasında nefis-i kazada meslekler sıralamasında %50,13'lük pay ile tarım, sonra helvacılık gelmektedir. Bu kaza merkezinde oturanların büyük çoğunluğu tarım ile uğraşırken kazanın karakteristik mesleği helvacılık olarak tespit edilmektedir (BOA. ML. VRD. TMT, no: 10128).
- 6 Güran, a.g.e., s. 166-167, 185.
- 7 A.g.e., s. 66-67.

- 8 Aynı yer.
- 9 A.g.e., s. 196, 198.
- 10 Yine temettuat kayıtlarına dayanılarak yapılan bir araştırmada, Manisa Uncubaz köyünde, mezzu' tarlanın bir dönümünden elde edilen ortalama yıllık gelir, yaklaşık 34.5 kuruştur. Bu miktar bağlık alanlar için 17.5 kuruş, tütün tarlaları için 209 kuruş olarak hesaplanmıştır (Nejat Bilgi, Temettuat Kayıtlarına Göre Manisa Uncuboz Köyü ve Tarihî Gelişimi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XIII, Bornova- İzmir 1998, s. 212-142).
- 11 A.g.e., s. 75, 191.
- 12 Bilgi, a.g.m., s. 134.
- 13 A.g.m., s. 137.
- 14 Güran, a.g.e., s. 163, 175-176.
- 15 A.g.e., s. 175-176, 186.
- 16 A.g.e., s. 187-189, 202.
- 17 A.g.e., s. 112-115.

KAYNAKLAR

A- ARŞİV VEŞİKALARI

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)
Maliye Varidat Temettuat (ML. VRD. TMT.)
BOA, ML. VRD. TMT., 1928, Kadıköy
BOA, ML. VRD. TMT., 2046, Nefs-i Honaz Aşağı Mahalle
BOA, ML. VRD. TMT., 2047, Dağdere Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2048, Toraban Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2049, Güzelpınar Çiftliği.
BOA, ML. VRD. TMT., 2050, Karye-i Cedit (Yeniköy).
BOA, ML. VRD. TMT., 2051, Irlıganlı Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2052, Ovacık, Hortuç, Çömleksaz Karyeleri.
BOA, ML. VRD. TMT., 2053, Uzunpınar Çiftliği.
BOA, ML. VRD. TMT., 2054, Honaz'a muzaf Belevi Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2055, Nefs-i Honaz Hisar Mahallesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2056, Menteşe Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2057, Gözler Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2058, Geveze Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2059, Dere ve Çayır Çiftliği.
BOA, ML. VRD. TMT., 2061, Konucuk Çiftliği.
BOA, ML. VRD. TMT., 2062, Doğanlı Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 2063, Emirazizli Karyesi.
BOA, ML. VRD. TMT., 1095.
BOA, ML. VRD. TMT., 2048.
BOA, ML. VRD. TMT., 2645.
BOA, ML. VRD. TMT., 10128.

B- SALNÂMELER

- Sahnâme-i Vilayet-i Aydın*, 1313, M. 1895.
Sahnâme-i Vilayet-i Aydın, 1314, M. 1896.
Sahnâme-i Vilayet-i Aydın, 1317 (1899-1900).
Sahnâme-i Vilayet-i Aydın, 1319 (1901-1902).
Sahnâme-i Vilayet-i Aydın, 1320 (1902-1903).
Sahnâme-i Vilayet-i Aydın, 1326, Sene-i Hicriyesine Mahsus.

C- DİĞERLERİ

- 438 Numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri* (937/1530), T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını, Ankara 1993.
Ali VEHBİ, *Acıpayam, Garbikaraağaç Halkının Asırlık Tarihçesi ve Köylerimize Serpilen Maarif Işığının Temeli Yüreğil'de Nasıl Kuruldu?*, Ankara 1951.
Kemal ŞAKIR, *Tarihî, Coğrafi, İktisadî, Sıhhi, İktisadî Nokta-ı Nazardan Denizli*, İstanbul 1927.
Niketas KHONIATES, *Historia* (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), çev.: Fikret İşıltan, Ankara 1995.
Süleyman SUDİ, *Osmanlı Vergi Düzeni* (Defter-i Muktesid), haz.: Mehmet Ali Ünal, Isparta 1996.

TETKİKLER

- AĞIR, Mustafa, *Honaz Doğa Harikası*, İzmir (Tarihsiz)
BABAOĞLU, Halil İbrahim; XX. Yüzyıl Başlarında Aydın Vilayeti Sahnâmelerinde Denizli Sancağı, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Denizli 1996.
BARKAN, Ömer Lütfi; *Türkiye'de Toprak Mesleği*, İstanbul 1980.



- BAYKARA, Tuncer, "Honaz çehri ve Selçuklu devrindeki önemi", İslâm Tεκikler Enstitüsü Dergisi, c. VII, S. 3-4, İstanbul 1979, s. 208-210.
- BİLGİ, Nejat; "Temettuat Kayıtlarına Göre Manisa Uncuboz Köyü ve Tarihî Gelişimi", Tarih İncelemeleri Dergisi XIII, Bornova-İzmir 1998, s. 121-142
- ÇADIRCI, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991; *Türkiye'nin Parlayan Yıldızı Denizli*, (Denizli Valiliği Yayını), İzmir 1998.
- ELDEM, Vedat, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, Ankara 1994.
- GÖKÇE, Turan, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Lâzıkıyye (Denizli) Kazası (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1994.
- GÜÇER, Lütfi, XVI.-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hınbıbat Meselesi ve Hınbıbatıtan Alınan Vergiler, İstanbul 1964.
- GÜRAN, Tevfik, *Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları* (1841-1861), Ankara 1989.
- ; 19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı, İstanbul 1998.
- İNALCIK, Halil, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993.
- KARAL, Enver Ziya; *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara 1997.
- KURGUN, Levent, *Denizli İli Yerleşim Yerleri Adları*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (Basılmamış), Denizli 1997.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S., "Osmanlı İktisadî Yapısı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (Editör: Ekmeleddin İHSANOĞLU), İstanbul 1994.
- ; "Osmanlı Sosyal ve İktisadî Tarihî Kaynaklarından Temettü Defterleri", *Belleten*, c. LIX., S. 26, s. 395-413.
- ÖZTÜRK, Said, *Tanzimat Döneminde bir Anadolu Kenti, Bilecik*, İstanbul 1996.
- SARAÇOĞLU, Hüseyin; *Akdeniz Bölgesi*, İstanbul 1989, s. 169.
- SÜMER, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teğkilatı-Destanları*, İstanbul 1980.
- YALÇIN, Kemal, *Emanet Çeyiz*, İstanbul 1998.



GÖÇEBELER

PROF. DR. İLHAN ŞAHİN
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Klasik Osmanlı toplumsal yapısı, kabaca bir tasnifle “askerî” ve “reaya” olarak iki kategoride ele alınabilir. Bu ikili yapı, aynı zamanda “yönetenler” ve “yönetilenler” ayrımını da ifade eder. Yönetici kesimi teşkil eden askerî sınıf, kendi içinde bir homojenlik arzetmesine karşın, reaya sınıfı imparatorluk içerisinde sosyo-politik konum, dinî inanç, merkezî otorite ile ilişkiler bakımından heterojen bir yapı göstermekte idi. Bu farklılıklardan dolayı devlet, reayanın tasnifinde çeşitli özellikleri kriter olarak kullanmıştır. Bu kriterlerin başında din faktörü gelmektedir. Bu faktörde reaya, “müslim” ve “gayri müslim” olarak iki temel gruba ayrılmıştır. Ancak bu iki temel grubun içinde de farklı sosyal yapılanmalar vardı. Bu sosyal yapılanmaların devlet tarafından tasnifinde ise, ekonomik faaliyet, yaşayış tarzı ve özellikle gayri müslimler için din ve mezheb farklılıkları gibi kriterler göz önüne alınmıştır.

Osmanlı toplumunun bu heterojen yapısı içinde nüfusun büyük kesimi yerleşikti. Bunlar, başta şehir ve kasaba olmak üzere Osmanlı coğrafyasını bir ağ gibi ören köylerde yaşamaktaydı. Diğer önemli bir kesimi, göçebe bir hayat tarzına sahipti. Ekonomik bakımdan hayvancılıkla uğraşan ve birçok sosyo-ekonomik fonksiyonlar yüklenen göçebeler, hayvancılığa bağlı olan hayatlarını devam ettirebilmek için, yaylak-kışlak mahalleri arasında mevsimden mevsime yer değiştirmekte idiler. Şüphesiz bu hayat tarzı, yerleşik hayattan oldukça farklıydı. Bu farklılıkları, idarî ve sosyal yapı ile vergi özellikleri bakımından da görmek mümkündür. Göçebelerin yerleşik ahaliden ayrı bir kategoride olmasına sebep olan bu gibi hususların daha iyi anlaşılabilmesi için, önce Osmanlı döneminde göçebelerin nerelerden geldiği ve devlet tarafından nasıl vasıflandırıldığı üzerinde kısaca durmak lazımdır.

XI-XIII. yüzyıllar arasında Türkistan, Horasan ve Azerbaycan’dan Anadolu’ya büyük kitleler halinde göç eden Türklerin önemli bir kısmını “Oğuz” veya “Türkmen” adıyla bilinen göçebeler teşkil ediyordu.¹ İşte Osmanlıların Anadolu’dan devraldığı halkın önemli bir kesimini, kavmî bakımdan Oğuzlara mensup olan göçebeler meydana getirmekteydi. Bu göçebelerden, Batı Anadolu’da bulunanların bir kısmı, daha Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında yaya ve müsellemler gibi adlarla bilinen askerî organizasyonlar içinde idiler. Bunun yanında, bazı göçebe grupları, Osmanlı fetihlerine paralel olarak devletin sevk ve idaresinde Balkanlara göç etmişler ve oralarda ya yerleşik bir hale gelmişler, ya da bazı askerî organizasyonlar içinde yer almışlardır.² Bu durum onların ananevî sosyal yapılarını kaybetmesinde etkili olmuştur. Ancak, Anadolu’da yaşayanlar ve özellikle Osmanlı idaresiyle daha çok XV. yüzyılın ortalarından sonra tanışmaya başlayanlar, ananevî hayat tarzlarını ve sosyal yapılarını uzun süre muhafaza etmişlerdir. Bu sebepten burada ananevî hayat tarzlarını ve sosyal yapılarını büyük ölçüde kaybeden Balkanlardaki göçebelerden ziyade, Anadolu bölgesindeki göçebeler üzerinde durulacaktır.

Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti’ni kuran aile, Oğuz(Türkmen)ların Kayı boyuna mensuptu. Devleti kuran aile, göçebe bir boya mensup olmasına rağmen, göçebelerin tarihini hususî olarak yazmak veya tespit etmek devlet için önemli bir hususiyet arzetmiyordu. Bu durum daha çok toplumun önemli bir kesimini teşkil eden yerleşikler gibi göçebelerin de bir tebaa olmasından ileri geliyordu. Osmanlı döneminde göçebeler, genellikle “Türkmen” ve “Yürük/Yörük” tabirleriyle bilinmekteydi. “Türkmen” tabiri, önceden muhtelif Türk kavim-



leri arasında siyasî olarak kullanılan ve bilahire Oğuzların müslüman olanlarına verilen kavmî bir tabirdi.³ Oğuz boylarının Anadolu'ya gelmesinden sonra ortaya çıkan "Yürük" tabiri⁴ ise "yürümek" fiilinden türetilen ve "yürü" veya "yörü"nün sonuna gelen "k" eki ile elde edilen bir kelimedir. Osmanlı döneminde "Türkmen" adı, daha çok Anadolu'nun orta ve doğu bölgesindeki göçebelere ifade etmek için kullanılırdı. "Yürük" adı da çoğunlukla Anadolu'nun batı bölgesindeki ve Balkanlardaki göçebelere ifade ederdi. Bununla birlikte, kullanıldığı coğrafi saha itibarıyla hem "Türkmen" hem de "Yürük" adlarını birbirinden kesin çizgileriyle ayırmak bir hayli güçtür. Bu tabirler, aynı bölgede, aynı göçebe grubunu ifade etmek için zaman zaman birbirinin yerine dahi kullanılabilirdi.

"Türkmen" tabiri, erken dönemlerde Anadolu'da ifade ettiği göçebe grubuna şüphesiz kavmî bir hususiyet vermekte idi. Ancak bu tabir, zamanla göçebelerin kavmî durumunu göstermekten ziyade, "Yürük" tabirinin eş anlamlısı olarak onların hayat tarzlarını ifade eder bir hâle gelmiştir. Bunun yanı sıra göçebelerin hayat tarzlarını ifade etmek için Osmanlı döneminde diğer bazı tabirlerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu tabirlerden en yaygın olarak kullanılanı "konar-göçer"di. Bu tabir, onların hayat tarzlarını en güzel bir şekilde ifade eden bir tabirdi. Bundan başka "göçer-evli", "göçer-evliler", "göçerler", "göçer-yörük" ve "konar-göçer yörük" gibi tabirler de kullanılmıştır.⁵ Bu tabirlerin yerini zaman zaman "ulus" tabirinin dahi aldığı dikkati çekmektedir. Osmanlı döneminden önce göçebe konfederasyonu manasında kullanılan "ulus", Osmanlı döneminde daha çok Anadolu'nun doğu bölgesindeki göçebelerin hayat tarzlarını ifade etmek için kullanılmaktaydı.⁶

Osmanlı döneminde yaşadıkları hayat tarzı itibarıyla bu gibi tabirlerle vasıflandırılan göçebe gruplarının önemli bir kısmı, dönemi için kalabalık bir nüfusa sahip bulunmakta ve geniş bir coğrafi sahada yaşamakta idi. Bu durumda olan göçebe grupları genellikle müstakil bir idarî ünite içinde hususî bir ad taşımakta idiler. Bu göçebe grupları Bozulus Türkmenleri, Yeni-il Türkmenleri, Halep Türkmenleri, Şam Türkmenleri, Dulkadirli Türkmenleri, Danişmentli Türkmenleri, At-Çeken(Esb-Keşân), Kara-ulus, Ulu-Yürük, Ankara Yürükleri, Bolu

Yürükleri ve Kütahya Yürükleri gibi adlarla bilinmekte idiler. Bu isimlerin onlara genellikle merkezî idare veya merkezî idarenin bürokratları tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Ancak, bu isimlerin onlara gelişigüzel bir şekilde verilmediği dikkati çekmektedir. Bu isim verme de daha çok Halep, Şam, Ankara, Bolu ve Kütahya gibi coğrafi saha olarak yaşadıkları bölgelerin adları verilmiştir. Dulkadirli ve Danişmentli gibi bazı göçebe gruplarının isimlendirilmesinde ise Osmanlı döneminden önce mensup oldukları Türkmen beyliklerinin isimleri müessir olmuştur. Bunun yanında Osmanlılardan önce göçebelerdeki idarî ve sosyal teşkilatın izlerini taşıyan "il" ve "ulus" gibi tabirler de bu gibi isimlendirmelerde rol oynamıştır. Osmanlıların fetihlerine paralel olarak Rume'li'ye geçen ve göçebelik hususiyetlerini büyük ölçüde kaybeden yürükler ise, Selânik, Vize, Ofçabolı v.s. gibi bulundukların bölgelerin veya yağcı, küreci gibi mensup oldukları teşekküllerin adlarıyla bilinmekte idiler.

Osmanlı toplumunun önemli bir unsurunu teşkil eden göçebelerin nüfusuna dair genel bilgileri, Tahrir Defterleri'nden elde edebilmek mümkün olmaktadır. Bu hususta Tahrir Defterleri'ne istinaden ilk öncü çalışmalar, Ö.L. Barkan tarafından yapılmıştır.⁷ Barkan'ın hesaplamalarına göre 1520-30 tarihlerinde yaklaşık olarak bugünkü Anadolu coğrafyasını içine alan Anadolu, Karaman, Dulkadir ve Rum eyaletlerindeki toplam 872.610 hane nüfusun, 160.564 hanesi göçebe ve geriye kalanı yerleşikti. Eyaletler arasında göçebelerin en fazla barındığı yer, Anadolu eyaleti idi. Buradaki göçebe nüfusu 77.268 hane idi. Ancak bu nüfusa, yerleşikler arasında yer alan ve 52.000 hane civarında nüfusu olan göçebe menşeli yaya ve müsellemler dahil değildi.⁸ 1570-80 tarihlerinde Anadolu, Karaman, Dulkadirli ve Rum eyaletlerindeki toplam 1.360.474 hane nüfusun 220.217 hanesi göçebe idi. Bu tarihte göçebe nüfusun en fazla bulunduğu eyalet, 116.219 hane ile yine Anadolu idi.⁹ Bu tarihlerde Anadolu eyaletinde bir önceki döneme göre normalin üzerinde bir artış olduğu dikkati çekmektedir. İnalçık, haklı olarak bu durumun doğudaki göçebelerin batıya doğru göç etmesinden ileri geldiğini belirtmektedir.¹⁰ Göçebelerin yoğun olarak yaşadığı Trablus, Şam, Bağdad ve Basra ile özellikle Halep eyaletlerinin 1570-90 tarihlerindeki toplam nüfusu 371.848 hane idi.



Bu nüfusun 87.030 hanesi göçebe idi.¹¹ XVI. yüzyılın başlarında Balkanlardaki toplam 1.111.799 hane nüfusun, yaklaşık 50.000 hanesi, yürük veya yürük menşeli yaya ve müselleme idi.¹² Göçebelere nüfusuna dair verilen bu genel rakamlar, onların Osmanlı toplumunun önemli bir unsurunu teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Onlar bu geniş nüfus potansiyeli ile şüphesiz Anadolu ve Rumeli'nin iskânında önemli bir rol oynamanın yanında, yerleşik unsurun kültürünü takviye ve yenilemede de tarihi bir görev icrâ etmişlerdir.

Osmanlı döneminde göçebeler, yerleşik ahali gibi devletin kayıtlı bir tebaası idiler. Bu bakımdan onlar, yaşadıkları hayat tarzı icabı yaylak-kışlak mahalleri arasında hareket halinde olmalarına rağmen, başıboş diyebileceğimiz bir hayat tarzına sahip değildiler. Bu durumun tabii bir sonucu olarak göçebe grupları, ya müstakil bir idarî ünite içinde ya da bulundukları yerlerdeki sancak, kaza veya nahiye gibi idarî ünitelere bağlı bir durumda idiler. Nüfusca kalabalık ve geniş bir coğrafî sahada yaşayan göçebelere bir kısmı, idarî bakımdan müstakil bir statü içinde bulunmakta idi. Bu statü içindeki bazı göçebe gruplarından, bulundukları bölgelerde idarî bakımdan bir sancak veya kaza teşkil edilmişti. Meselâ, Akkoyunluların bakıyyesi olan ve Diyarbakır'ın kuzeyinden Van'a doğru uzanan geniş bir bölgeyi kendisine yurt tutan Bozulus Türkmenleri, önceleri müstakil bir kaza iken, XVI. yüzyılın ikinci yarısında idarî bakımdan sancak statüsüne getirilmiştir. Aynı şekilde, Halep bölgesinin kuzeyi ile kuzey-doğu bölgesini kendisine yurt tutan Halep Türkmenleri de başlangıçta bir kaza iken, XVI. asrın ikinci yarısında bir sancak olmuştur.¹³ Bu dönemde onlar, Osmanlı taşra teşkilatı içinde yer alan diğer sancaklar gibi merkezden tayin edilen bir sancakbeyi tarafından idare edilmekteydiler. Buna ilaveten bunların adlî meselelerine bakmak üzere merkezden bir de kadı tayin edilirdi. Bunun yanında, Sivas'ın güneyindeki geniş bir bölgede yaşayan Yeni-il Türkmenleri,¹⁴ Ankara civarındaki Ankara Yürükleri,¹⁵ birer kaza statüsünde idiler. Konya Ovası'nda yani Ankara'nın güneyi ile Toros dağları arasındaki stepelerde yaşayan At-Çekenler ise idarî bakımdan Eski-il, Bayburt ve Turgut adlarıyla bilinen üç kazaya ayrılmıştı. Bu kazalardan Bayburt ve Turgut,

esasında At-Çekenleri teşkil eden iki eski göçebe grubunun adını taşımaktaydı.¹⁶

Osmanlı Devleti'nin göçebelere bu şekilde müstakil bir sancak veya kaza statüsü vermesinin altında birkaç önemli sebebin olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi, nüfusunun önemli bir kısmı yerleşik olan Osmanlı Devleti'nin göçebelere daha iyi kontrol etmek istemesidir. Diğer, vergi bakımından oldukça önemli bir kaynak olan göçebelere daha sıhhatli verginin toplanması istemesidir. Nitekim, Halep Türkmenleri'ne sancaklık statüsü verilirken bu gibi sebepler nazarı itibara alınmıştır.¹⁷ Göçebelere böyle bir statünün verilmesinin arkasında yatan diğer önemli bir sebep ise bunları Osmanlı merkezî idaresine ısındırmak ve yavaş yavaş yerleşmeye geçmelerini sağlamak olmalıdır. Göçebeler üzerinde böyle bir idarî sistemin uygulanması, onlar için başlangıçta bazı güçlükleri beraberinde getirmiş olmalıdır. Ancak zamanla böyle bir idarî sisteme alıştıklarını ve hayatlarını ona göre düzenlediklerini düşünmek mümkündür. Nitekim, bazı göçebe gruplarının, Tanzimat Dönemi gibi oldukça geç bir dönemde de olsa idarî bakımdan kaza olmak talebinde bulundukları görülmektedir. Konya bölgesinde, Boynu İnceli ve Şerefli adıyla bilinen göçebelere, İstanbul'a gönderdikleri adamları vasıtasıyla diğer göçebelere gibi müstakil bir kaza haline getirilmelerini, masraflarını kendileri tarafından karşılanmak üzere bu kazaya bir muhassıl veya müdürün tayin edilmesini ve asayişle ilgili işlerin kendi beylerine havale edilmesini istemişlerdir. Ancak bu istekleri şimdilik kabul edilmeyerek bu senelik yani 1840 yılında halihazırdaki durumlarıyla idare olunmaları tavsiye edilmiş¹⁸ ve adeta gelecek seneler için kendilerine ümit verilmiştir.

Osmanlı arşiv belgelerinden tespit edilebildiği kadarıyla, göçebelere teşkil edilen bu sancak ve kazalar, muayyen bir coğrafî bölgeye sahipti. Hatta, Yeni-il, Eski-il, Bayburt ve Turgut gibi bazı göçebe kazalar, sadece göçebelere değil, kaza dahilindeki bazı köyleri de içine almaktaydı. Ancak bu sancak ve kazaların, idarî bir merkeze sahip olup olmadıkları kesin olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte, sancakbeyi, kadı ve diğer resmî görevlilerin merkezî hükümet tarafından tayin edilen kimseler olduklarını ve maiyetlerinde bir büro- nun olması icap ettiğini göz önünde bulundurursak,



bunların sancaklarında veya kazalarında muayyen bir yeri yahutta bir köyü idarî bir merkez olarak kullandıklarını düşünebiliriz. Nitekim, Yeni-il Türkmenleri kazası dahilindeki Kangal köyü ile Eski-il kazasındaki Eski-il köyünün, hem nüfus hem de coğrafi yer bakımından, idarî bir merkez olma özelliğine sahip yerler olduğu dikkati çekmektedir. Bunun yanında, sancakbeyi ve kadılarının, sancak ve kazalardaki ahalinin özelliklerinden dolayı, birden fazla yeri veya köyü idarî bir merkez olarak kullanmış olabileceklerini gözden uzak tutmamak lazımdır. Bütün bunların yanında, sancak veya kaza dahilindeki resmî görevlilerin, ahalinin hayat tarzından dolayı, icabı halinde gezici veya seyyar olarak vazife yapmış olabilecekleri dahi göz önünde bulundurulmalıdır.

Osmanlı döneminde büyük göçebe gruplarının dışında, muhtelif sancak veya kazalarda yaşayan göçebe grupları da vardı. Bu gruplar, nüfusa az veya perakende bir halde idi. Bu durumda olan göçebeler, idarî ve malî bakımdan doğrudan doğruya yaşadıkları sancak veya kazaya bağlı idiler. Bunların nüfusa az ve perakende olmasından dolayı müstakil bir idarî statü içine alınmadığı anlaşıyor. Bu gibi göçebe gruplarından bir kısmının, devletin merkeziyetçi idaresi karşısında çok erken tarihlerde yerleşmeye ve sosyal yapı bakımından ananevî özelliklerini kaybetmeye başladıkları dikkati çekmektedir. Buna karşılık büyük göçebe gruplarının ananevî özelliklerini ve sosyal yapılarını uzun süre muhafaza ettikleri görülmektedir. Ancak bu özellikler, bölgeden bölgeye az veya çok bazı farklılıklar göstermekteydi. Bu farklılıkları daha ziyade Osmanlı döneminden önce özellikle Anadolu'nun orta kesimlerine hâkim olan Moğol nüfuzu ile Türkmen beyliklerinin uyguladığı idarî sistemlerde aramak lazımdır. Bu arada göçebelerin coğrafi saha olarak yaşadıkları bölgelerin tabii durumu ile bulundukları yerlerin kültür çevresinin de bunda tesirli olduğunu düşünmek mümkündür.

Osmanlı döneminde göçebeler, bahis konusu bu idarî organizasyonlar içinde yerleşik ahali gibi birer vergi mükellefi idiler. Bu sebepten göçebe grupları, malî bakımdan has, zeamet, timar veya vakıf reayası olarak bir vergi dairesine bağlı bulunmakta ve başta "ağnâm(koyun)" vergisi olmak üzere "yaylak", "kışlak", "ağıl" gibi vergilerini buraya vermekte idiler. Nüfusça oldukça ka-

labalık olan büyük göçebe grupları, daha çok sancakbeyi, beylerbeyi, şehzade ve padişah gibi kimselerin hassı reayası idiler. Vakıf reayası olanlar ise genellikle hanedana mensup sultan veya vâlîde sultanların inşâ ettirdiği dinî ve sosyal tesislerin vakfı reayası statüsünde idiler. Meselâ, Aydın bölgesindeki Karaca-Koyunulu Yürükleri, padişah hassı reayası idi. Konya'nın ova bölgesindeki At-Çekenler, II. Bâyezid Devri'nde şehzadelerin hassı idi. Adana bölgesindeki Türkmenlerin büyük bir kısmı Adana sancak beyinin ve Bolu bölgesindeki Bolu Yürükleri de Bolu sancak beyinin hassı idiler. Yeni-il Türkmenleri ise 1548'de Kanunî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrümah Sultan'ın Üsküdar'daki cami ve imaretinin; 1578'den itibaren de III. Murad'ın anası Nurbanu Sultan(Atîk Vâlîde Sultan)'ın cami ve imaretinin vakfı idi.¹⁹ Bu durum bürokratik yazışmalarda Yeni-il Türkmenleri'ne zaman zaman Üsküdar Türkmenleri denmesine dahi sebep olmuştur.

Büyük göçebe gruplarının has ve vakıf reayası olarak tercih edilmesinin en önemli sebebi, şüphesiz vergi geliri bakımından önemli bir meblağa sahip olmaları idi. Bilindiği gibi has ile sultan veya vâlîde sultan vakıfları, oldukça yüksek bir gelir meblağına ihtiyaç göstermekteydi. Bu durum onların gelirlerini perakende olarak şuradan veya buradan sağlamaktan ziyade, şehir ve kasaba merkezleri gibi büyük göçebe gruplarından sağlanmasını icap ettirmekte idi. Böyle bir uygulamanın, geniş göçebe kitleleri için de faydalı olduğu düşünülmelidir. Her şeyden önce bu uygulama ile onlar, vergi vermek hususunda sadece bir yere muhatap idiler. Bunun yanında bahis konusu uygulamanın, onlara karşı muhtelif vazifeler veya kimseler tarafından haksız olarak dışarıdan yapılacak müdahalelere, en azından önceden caydırıcı veya asgariye indirici bir rol oynadığını da gözden uzak tutmamak lazımdır.

Timar ve zeamet reayası olan göçebe grupları, has veya sultan ile vâlîde sultan vakfı reayası olan göçebe gruplarına nispetle daha küçük gruplardan meydana gelmekte idi. Bu durum onların gelir meblağı ile oldukça ilgili idi. Bilindiği gibi timar ve zeamet tasarruf eden kimseler, has ve vakfa ait gelirlerden daha az bir gelir meblağına sahipti. Bu durum, küçük göçebe gruplarının timar veya zeamet reayası olmasını daha ön plâna çıkar-



makta idi. Bunların ön plâna çıkmasında, yerleşmeye daha mütemayıl bir hâle gelmelerinin de önemli bir rolü vardı. Nitekim, Dulkadirli Türkmenleri'ne mensup cemaat grupları, timar reayası idiler. Aynı şekilde Bozok bölgesinde bu Türkmenlere mensup cemaat gruplarının önemli bir kısmı yine timar reayası statüsünde idi.²⁰

Göçebe grupları arasında sosyal yapı bakımından bazı farklılıklar olmasına rağmen, genellikle iki temel kurumu bunlarda görmek mümkündür: "Aile" ve "cemaat". Bundan başka pek çok göçebe grubu, aile ile cemaat arasında küçük parçalar olan "oba", "mahalle", "oymak" gibi hususî adlarla bilinmekteydiler.

Bütün insan toplumlarında açıkça mevcut olan "aile", göçebelerde önemli bir kurumdur. Göçebeler arasında ailenin evli veya yetişkin bekâr erkekleri, tıpkı yerleşik ailelerde olduğu gibi ayrı ayrı vergi mükellefi idiler. Bu durum göçebelerdeki ailenin geniş aile tipi şeklinde olmadığı ve Asya göçebe tipi tarzında küçük aile birimi olduğu kanaatini uyandırmaktadır.²¹ Bu aile tipi, bir koca, eş ve bunların yetişkin olmayan çocuklarından ibaretti.

Aileden sonra bazı göçebe grupları arasında görülen ve birbirine çok yakın akraba aileleri tarafından teşkil edilen sosyal ve idarî bir birim "oba", "mahalle" ve "oymak" idi. Her oba, mahalle ve oymak ahalisi, yaylak ve kışlak mahallerine birlikte göç ederler ve aynı yere çadırlarını kurarak mensup oldukları birimlerini meydana getirirlerdi. Bu birimlerden bir oba, 5-10 hane veya çadır halkından meydana gelirdi. Mahalle, obadan biraz daha fazla nüfusa sahipti. Ancak, Osmanlı arşiv belgelerinde bu iki tabirin zaman zaman aynı manada kullanıldığı da görülmektedir. Esasında Moğolca bir kelime olan ve XVI. yüzyılda daha ziyade Anadolu'nun doğu bölgesindeki göçebe grupları arasında görülen "oymak", bazan bir oba büyüklüğünde, bazan da ondan daha büyük bir sosyal yapı özelliği göstermekte idi. Bahis konusu bölgede, "oba" ve "oymak"dan başka sosyal ve idarî yapılanmalar için "tâbi" ve "taallukat" tabirlerinin de kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bu son iki tabir ile, o göçebe grubunun içinden çıkan bir idarecinin idaresinde bulunan ve onunla uzaktan veya yakından irsî olarak akrabalık bağı olan grupların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Her "oba", "mahalle", "oymak", "tâbi" ve "taallukat" birimi, hususî bir adla bilinirdi. Bu birimler, men-

supları içinden seçkinleşerek çıkan bir kimsenin idaresinde bulunurdu. Merkezî idare tarafından da tanınan bu idarecilik genellikle irsî olarak devam ederdi. Birimler, çoğu defa bu idarecilerin adlarını taşırlardı. Bu adlar, o birimin daha önce idareciliğini yapan veya cedit olan bir kimsenin adı da olabilirdi. Birimler arasında görülebilen bir özellik, bazan birbirlerine bağlı olmaları idi. Diğer bir ifadeyle bu birimler zincirleme olarak birbirine bağlı olabiliyorlardı. Bu durum o birimin, bağlı olduğu birimin içinden çıktığını göstermekte idi.

Belirtilen bu tabirlerin yanında, muayyen bir bölgedeki göçebe gruplarının, sosyal ve idarî yapılanmaları ifade eden başka isimler taşıdıkları da görülmektedir. Bu isimler arasında ilk dikkati çeken "tîr"dir. Göçebe bir grupta cemaatin alt birimini teşkil eden tîr adı, daha çok Anadolu'nun batı bölgesinde Menteşe ve Isparta civarında yaşayan göçebeler tarafından kullanılmakta²² ve bir oba, mahalle veya oymaktan daha fazla nüfusa sahip bulunmaktaydı. Esasında Farsça bir kelime olan tîr, İran'daki bazı göçebe grupları arasında sosyal bir kurum olarak kullanılmaktaydı. Ancak tîrin tam karşılığı olan "ok", eski Türklerde devlete bağlı olan ve onun idaresinde bulunan kimseleri; "yay" ise hâkimiyeti ve hükümdarı temsil eden bir semboldü. Bunun yanında ok, çoğu defa insanların zümrelere ve idarî-askerî bakımdan kabilelerin gruplara ayrılmasını ifade ederdi.²³ Nitekim, Oğuzları teşkil eden iki büyük grup Bozok ve Üçok adıyla bilinmekteydi. Bu bakımdan, Osmanlı döneminde bazı göçebelerde sosyal bir kurum olarak kullanılan tîr, Farsça bir kelime olsa da, tarihî bakımdan eski Türklerde kullanılan "ok"un köklerini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu dönemde tîrlerin başında olan idarecilere "tîrbaşı" denirdi. Tîrbaşılar, tıpkı oba, mahalle ve oymak gibi birimlerde olduğu gibi bir tîr ahalisinin içinden seçkinleşmiş olan bir kimse idi. Tîrlere çoğunlukla tîrbaşlarının adlarıyla bilinirdi.

Göçebelerde aile ile cemaat arasındaki gruplar için kullanılan diğer bir isim "bölük"tü. Bölük genellikle Orta ve kuzey Anadolu'daki göçebeler tarafından kullanılmaktaydı. Bu bölgelerde nahiye gibi idarî bir bölgeyi belirlemek için de kullanılan bölük,²⁴ göçebe grupları için muhtemelen 1243 Köseadağ savaşından sonra Anadolu'yu işgal eden Moğol idaresi döneminde oba vs. gibi



sosyal ve idarî birimlerin karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁵

Göçebelerin sosyal ve idarî yapılanmalarını ifade eden en yaygın birim “cemaat”ti. Bu birim hemen hemen bütün göçebelerin temel yapısı idi. Birbirleriyle uzaktan veya yakından akraba olan ve birbirlerini çok iyi tanıyan bu grup, 10 ilâ 80 hane arasında ve hatta daha fazla haneden meydana gelmekteydi. Bir cemaatin idarecisi olan kimse, o cemaat içerisinde seçkinleşmiş olan bir ailenin reisi idi. Bu kimselere “kethuda” denilmekteydi. İdarî bakımdan bir cemaat genellikle bir kethuda tarafından temsil edilirdi. Buna karşılık bir cemaat büyük bir nüfusa sahip olduğunda, cemaat parçalara ayrılmaksızın birden fazla kethuda tarafından temsil edilebilirdi. Nitekim, 1525 yıllarında 230 hane ve 13 mücerred nüfusa sahip olan Halep Türkmenleri’nden Halep Döğeri cemaati, iki kethuda tarafından idare edilmekteydi.²⁶ Bazan bunun tam tersi de olabilirdi. Oldukça büyük nüfusa sahip olan bazı cemaatler, birden fazla gruba ayrılarak her grubun başına bir kethuda getirilebilirdi. Mese lâ, oldukça büyük bir nüfusu olan Bozulus’a bağlı Lek cemaati, 1577 yıllarında muhtelif gruplara ayrılmış ve 300 hanesinin başına bir kethuda tayin edilmiştir.²⁷

Nüfusla kalabalık cemaatlerin başına birden fazla kethuda tayin edilmesini veya gruplara ayrılarak her bir grubun başına bir kethuda verilmesini birkaç sebebe bağlamak mümkündür. Her şeyden önce, göçebe bir hayat yaşayan cemaat gruplarını ve özellikle de büyük grupları idare ve kontrol etmek, bunlardan sıhhatli vergi toplamak o kadar kolay bir iş değildi. Bu işlerin yapılmasında, devlet nazarında cemaat kethudalarının önemli bir sorumluluğu vardı. Cemaatin nüfusunun artması, şüphesiz bu gibi işlerin sıhhatli yapılamaması demektir. Bu bakımdan devletin böyle bir uygulama yoluna gittiğini söyleyebiliriz. Ancak bu uygulamanın arkasında, göçebeleri gruplara ayırarak toprağa bağlamak düşüncesinin olduğunu da hesaba katmak lazımdır. Bunun yanında, bir cemaat içindeki bazı anlaşmazlıklar ve gruplaşmalar, böyle bir uygulamanın sebepleri arasında yer alabilmekteydi. Daha önce belirttiğimiz gibi bir cemaatin kethudası, o cemaat içinden çıkmaktaydı. Cemaatin nüfusunun artmasına paralel olarak, cemaat içinde birden fazla adayın çıkmaya başlaması mümkündür. Bu du-

rum aynı cemaat ahalisi içindeki gruplaşmaları, anlaşmazlıkları ve hatta çatışmaları beraberinde getirmiş olabilir. Bu sebepten dolayı böyle bir uygulamaya gidilmiş olabileceğini dahi hesaba katmak lazımdır.

İdarî bakımdan cemaati temsil eden kethudalar, idarecisi olduğu cemaatin mensubu idiler. Kethudalık, bazı istisnalarla irsî bir özellik göstermekteydi. Diğer bir ifade ile çoğu defa babadan oğula geçmekteydi. Babadan oğula geçeceği zaman, genellikle babanın vefat etmesi ve o vazifeyi yapacak yetişkin bir oğlunun bulunması icap ediyordu. Kethudanın yetişkin oğlu birden fazla olursa, en büyüğü tercih sebebi olmaktaydı. Ancak, bir kethuda adayının tespitinde, o cemaatin ileri gelenleri ile ahalisinin önemli bir rolü vardı. Bu seçimde teâmül, genelde daha önceki kethuda ailesinden yana olurdu. Kethuda adayını tespit edildikten sonra cemaatin ileri gelenleri mahallin kadısına giderek durumu tescil ettirirler ve müteakiben kadı merkeze yani İstanbul’a bir arzda bulunurdu. Kadı merkeze teklifini yaparken, kethuda adayının vasıflarını da belirtirdi. Bu vasıflar, arşiv vesikalarından tespit edilebildiği kadariyle: “*Yarar kimesnedir, mahaldir, maslahat-güzâr, kethudalık uhdesinden gelir, kethuda oğlu kethuda*” şeklindeki ifadelerle belirtilirdi.²⁸ Merkezî idare teklif edilen aday genellikle onaylar ve onun kethuda tayin edildiğine dair bir berat verirdi. Ancak, bu görevler onlar için her zaman ömür boyu olmayabilirdi. Kethudalar, cemaatlerinin idaresinde yetersiz kalırsa, cemaat ahalisine herhangi bir şekilde haksızlık ve zulm ederse, yine cemaat ileri gelenlerinin ve ahalisinin şikayetiyle görevden alınabilir ve aynı tayin prosedürü ile bir başka kimse kethuda olarak tayin edilebilirdi. Bir genelleme yapmak güç olmakla beraber, bazı kethudalar hizmetlerine mukabil, sahip oldukları koyunlarının tamamının veya bir kısmının vergilerini vermekten muaftılar. Bazı kethudalar ise, bulundukları yerlerin stratejik önemi ve geçit yeri olma durumuna göre tımar tasarruf etmekte idiler.

Göçebe grupları arasında, yaygın olmamakla birlikte bazan cemaatin üst birimi olarak “kabile” kullanılmaktaydı. Bir kabilenin, birden fazla cemaatten meydana geldiği anlaşılmaktadır. Aynı kabileden olan cemaatlerin mensupları, şüphesiz aynı soy ağacından geldiklerine inanıyorlardı. Nitekim, Yeni-il Türkmenleri’nin 1548



ve 1583 yıllarındaki vergi yazımı sırasında, bazı cemaatlerin hangi kabileye mensup olduklarına dair kayıtlara rastlanmaktadır.²⁹ Bu kayıtlar, muhtemelen vergi mükelleflerinin yazımı sırasında, doğrudan doğruya cemaat ahalisinin beyaniyle veya yazım sırasında kâtibin ahaliye sorması ile yazılmış olmalıdır. Bunun yanında cemaat mensupları, idarî bir kovuşturma veya herhangi bir sebeple İstanbul'a gelip Divan'a arzda bulundukları esnada, bazan kabilelerinin adını da zikretmekteydiler. Bu gibi durumlarda kabile adının söylenmesi, onların şahıslarının veya kimliklerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynadığı intibayı bize vermektedir.

Göçebelerde yukarıda belirtilen sosyal ve idarî yapılanmaların üstünde görülen birim, "boy" veya "râife" idi. Bir boy, muhtelif sayıdaki cemaatlerden oluşmaktaydı. Bu sayı 10-30 arasında veya daha fazla da olabilirdi. Bir boy, boyu oluşturan cemaatlerden bir cemaatin önde gelen ailelerinden birisinin idaresinde bulunurdu. Bey unvanını taşıyan bu kimseye "boybeyi" denirdi. Bunların seçimi, azli ve vazifesi, tıpkı cemaat kethudalığında olduğu gibi idi. Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla boybeyinin mensup olduğu cemaat, boyu teşkil eden cemaatler arasında sıradan bir cemaat değildi. Boybeyini çıkaran cemaatin mensupları, oldukça seçkinleşmiş kimseler idiler. Aynı zamanda bu kimselerden bazıları, boybeyi gibi "Bey" unvanını taşımaktaydılar. Mese-lâ, XVI. yüzyılda Beydili, Halep Türkmenleri içinde çok önemli bir boydu. Bu boyu idare eden boybeyi ailesi, Bozkoyunlu cemaatine mensuptu. Bozkoyunlu cemaati ahalisine bakıldığında, onların pek çoğunun seçkin kimseler olduğu ve "Bey" unvanı ile bilindiği görülmektedir. Bunun yanında, Halep Türkmenleri'nden Bayad boyunun boybeyi ailesini teşkil eden Halil Bey Ordusu cemaati mensuplarının, Bozkoyunlu cemaati gibi seçkinleşmiş kimseler oldukları dikkati çekmektedir.³⁰ Sosyal ve idarî bir yapı olarak genellikle boy XV. ve XVI. yüzyıllarda rastlanmakta ve daha sonra cemaat birimi ön plana çıkmaktadır. Bu durum, merkezî idarenin cemaat birimini daha kolay zabt u rabt altına alması ve daha kolay vergi toplaması ile ilgili olmalıdır.

Osmanlı dönemindeki göçebeliliğin en belirgin özelliği, mevsimden mevsime göç etmiş olmalarıydı. Bu göç, hayvanların otlatılması ile doğrudan doğruya alakalı idi.

Bu bakımdan göçebeler bahar mevsiminin gelmesiyle birlikte hayvanlarını otlatacakları "yaylak" mahalline doğru hareket ederlerdi. Kış yaklaştığında ise iklim bakımından ılıman olan Anadolu'nun güneyindeki "kışlak" mahallerine giderlerdi. Her göçebe grubu, muayyen bir yaylak-kışlak mahalline sahipti. Bir göçebe grubunun yaylak-kışlak mahalline tasarruf etmesi, kadimlik esasına ve o göçebe grubunun üzerine tapulu olmasına dayanmakta idi.

Göçebe gruplarının yaylak-kışlak mahalleri arasındaki mesafeler, birbirinden uzak veya yakın olabilirdi. Bu durum onların coğrafi bakımdan bulundukları bölgelerin tabii durumu, ekonomik faaliyetleri ve hayat tarzları ile yakından ilgili idi. Bu sebepten Anadolu'nun doğu bölgesindeki göçebe gruplarının yaylak-kışlak mahalleri arasındaki mesafeler birbirinden oldukça uzak idi. Nitekim, Diyarbakir bölgesindeki Bozulus ile Bağdat civarındaki Kara-ulus'un yaylak mahalleri, Erzurum, Karahisar-ı Şarkî ve özellikle Tekman bölgesi idi. Bozulus'a bağlı bazı grupların yaylak mahalleri, Azerbaycan'a ve Tiflis'e kadar da uzanmaktaydı. Halep Türkmenleri'nin yaylak mahalli ise Sivas'ın güneyindeki Uzunyayla idi. Buna karşılık Anadolu'nun orta ve batı bölgesindeki göçebelerin yaylak-kışlak mahalleri arasındaki mesafeler daha kısa idi.

Göçebeler, genelde yaylak-kışlak mahalleri arasındaki mevsimlik göçlerine bütün aile fertleriyle birlikte katılırlardı. Ailenin bir kısmının yaylak veya kışlak mahallinde kalması, bu mahallerin birbirine çok uzak mesafelerde olmadığına, hayvancılığın yanı sıra ziraatçilikle de uğraşıldığına ve artık yarı göçebe bir hale geldiğine işaret olmalıdır. Ancak göçebeliliğin asıl hususiyeti, böyle bir göçe çocuk ve ihtiyarlarla birlikte bütün ailenin iştirak etmesiydi.

Yaylak-kışlak mahalleri arasındaki göçler esnasında göçebeler için en önemli mesele, sahip oldukları büyük hayvan sürüleriyle yaylak-kışlak mahallerine sağ salım ulaşmalarıydı. Ancak bu göçlere bütün aile fertlerinin çadır v.s. gibi eşyalarla birlikte katıldığı düşünülürse, bunun o kadar kolay olmadığı ve oldukça zahmetli ve meşakkatli bir göç olduğu tahmin edilebilir. Bu göçler esnasında göçebeler, eşyalarını, çocuklarını ve yaşlı kimselerini sahip oldukları develerle taşırlardı. Osmanlı



Devleti'nde develerin özellikle yük taşıma ve nakliyatçılıkta kullanılması, göçebelerin göçleri esnasında, bazı idarecilerin yüklerini boşaltarak develerine el koymasına sebep olabiliyordu. O zaman da bunların göçmeğe yani yaylak-kışlak mahallerine gitmeğe ve dolayısıyla vergilerini vermeğe güçleri kalmazdı. Bu bakımdan göçebelerin geçeceği yerlerin idarecilerine sık sık emirler gönderilerek, rızaları olmadan mîrî adına develerine hiç bir şekilde el konulmaması ve el konulanların derhal iade edilmesi istenirdi.³¹

Göçebelerin yaylak-kışlak mahalleri arasındaki gidiş-geliş yollarını tespit etmek oldukça güçtür. Ancak bunların düzensiz bir şekilde gidip geldiklerini düşünmemek lazımdır. En azından bu hususta ananevî bir takım tecrübelerle sahip oldukları ve gidip geldikleri güzergâhları önceden bildikleri nazarı itibara alınmalıdır. Yaylak ve kışlaklara gidilip gelinirken, şüphesiz durmaksızın gidip gelmiyorlardı. Koyunlarını yaya yaya ve gerekli yerlerde sulaya sulaya gidip geliyorlardı. Bu arada muayyen yerlerdeki güzergâhlarına konarak birkaç gün kendilerini ve hayvanlarını dinlendirmekten geri kalmazlardı.³²

Osmanlı döneminde göçebelerin yegâne ekonomik faaliyeti hayvancılıktı. Hayvanlar arasında ise daha çok "koyun"culukta uzmanlaşmışlardı. Onların koyunculukta bu derece uzmanlaşması, bürokratik yazışmalarda sık sık "Türkmân koyunu" adlı bir tabirin yerleşmesine sebep olmuştur. Hatta, Uludağ yöresindeki Türkmenler arasında tespit edilen bir tekerlemedeki:

Ekme bağ bağlanırsın

Ekme ekin eğlenirsin

Çek deveyi güit koyunu

Bir gün olur beylenirsin

ifadesi,³³ şüphesiz onların çiftçiliği o kadar çok makbul görmediklerini ve bütün saadet ve zenginliği koyunculukta gördüklerini göstermektedir. Bu bakımdan hemen hemen her göçebe ailesinin, muayyen sayıda bir koyunu vardı. Koyunların azlığı veya çokluğu, ailelerin ekonomik gücünü belirleyen en önemli faktördü. 1525 yıllarında Halep Türkmenleri'ne mensup göçebe bir ailenin genellikle 50'nin üzerinde 100, 200, 300, 400'e varan veya daha fazla sayıya ulaşan koyuna sahip

olması,³⁴ bu hususta bize bir fikir vermektedir. Müstakil bir idarî teşkilatı olan Bozulus Türkmenleri'nin 1540 yılında sahip olduğu toplam koyun sayısı 2 milyon civarında³⁵ ve Danişmentli Türkmenleri'nin 1659'daki koyun sayısı ise 196.311 idi.³⁶ Bu gibi idarî teşkilatı olan grupların koyun sayısı arasında bu derece farkların olması, daha çok onların sahip olduğu nüfus ile yaşadıkları bölgelerin tabii özelliğinden ve hayat tarzlarından ileri gelmekteydi. Göçebe grupları, koyunun yanında, yaşadıkları yerlerin coğrafi ve ekolojik durumuna göre değişiklikler gösteren "keçi"ye de sahiptiler. Ancak, göçebeler arasında keçinin koyun kadar rağbette olduğunu söylemek çok güçtür. Bu durum daha ziyade etinin sert ve tüyünün yaygın olarak kullanılmamasından ileri gelmekte idi.

Göçebeler, inek cinsinden büyükbaş hayvanları hemen hemen hiç beslemezlerdi. Bunun en önemli sebebi, ineğin uzun mesafe yürüyüşlerine dayanıklı bir hayvan özelliğinde olmaması idi. Buna karşılık göçebeler kendi ihtiyaçları kadar ve hatta daha fazla deve beslerlerdi. Uzun yola, açlığa ve susuzluğa oldukça dayanıklı olan develer, hem kendilerinin yaylak-kışlak mahallerine gidiş gelişleri esnasındaki eşyalarının hem de ücretli olarak mîriye ve saireye ait ağır yüklerin taşınması için kullanılırdı. Bir devenin iki yüz kilogram üzerinde yük taşıma kapasitesine sahip olması, onları Osmanlı kara nakliyatının en mühim bir vasıtası haline getirmişti.³⁷

Göçebeler, dönemi için küçümsenemeyecek bir koyuna sahip oldukları için, başta İstanbul olmak üzere Osmanlı şehirlerinin et ihtiyacının önemli bir kısmı bunlardan temin edilirdi. Bu hususta önce koyunculukla meşhur göçebe gruplarının bulunduğu yerlerin kadılarına hitaben Divan'dan bir karar çıkardı. Bu kararla birlikte koyunları oradan teslim alacak ve getirilmesine nezaret edecek "Çavuş" unvanlı bir kimse de vazifelendirildi. Koyunların bedeli ya Çavuş tarafından orada sahiplerine verilir ya da İstanbul'da kasap ve sair yerlere satıldıktan sonra Çavuş ile birlikte gelen koyun sahipleri veya vekillerine teslim edilirdi. Bu ekonomik faaliyetlerine paralel olarak göçebeler, bazı temel gıda ürünleri de üretmekte idiler. Bu gıda ürünlerinin başında süt, yağ, peynir ve yoğurt gibi ürünler gelmekte idi. Bu ürünlerini, şüphesiz yaylak mahallerine yakın pazar yerleri ile şehir



veya kasabalardaki pazarlara getirip satmaktaydılar. Ayrıca, bazı göçebe grupları, özellikle kışlak bölgelerinde, en az kendi gıda ihtiyaçlarını karşılayacak derecede ziraatçilikle uğraşmaktaydılar.

Göçebelerin sınıf bakımından ürettikleri malların başında iplik, halı ve kilim gelmekte idi. Bunların üretimi, ekonomik faaliyetleri olan hayvancılıkla oldukça alakalı idi. Hayvanlardan elde edilen yünün iplik haline getiril-

mesi, boyanması ve dokunup halı ve kilim yapılması, daha çok Anadolu'nun batı bölgesindeki göçebelere ait bir hususiyet idi. Yapılan araştırmalar, halı ve kilim bakımından Anadolu'nun bu bölgesinin daha Türkmen beylikleri döneminde önemli bir merkez haline geldiğini gösteriyor. Buralarda dokunan halı ve kilimler, Avrupa'ya yapılan ihracatın başında geliyordu.³⁸

- 1 Anadolu'ya gelen bu Oğuz boyları hakkında genel olarak bkz.: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destaneleri*, İstanbul 1992.
- 2 Balkanlara göç eden bu göçebe grupları hakkında detaylı bilgi için bkz.: M. Tayyib Gökbulgin, *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul 1957; Selahaddin Çerintürk, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yörük Sınıfı ve Hukukî Statüleri", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, II (Ankara 1943), 107-116.
- 3 "Türkmen" kelimesi üzerine ileri sürülen fikirlerin genel bir tahlili için bkz.: S. G. Agadzhanov-A. Karıyev, "Some Basic Problems of the Ethnogenesis of the Turkmen", *The Nomadic Alternative: Modes and Models of Interaction in the African-Asian Desert and Steppes* (ed.: W. Weissleder), The Hague-Paris 1978, s. 167-177.
- 4 Faruk Sümer, 1430 yıllarında eserini yazan Yazıcızâde Ali'nin, edebî kaynaklar içinde ilk defa "yörük" tabirini kullandığını belirtir (bkz.: "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/1-4, İstanbul 1952, s. 518-519). Bu hususta ayrıca bkz.: Halil İnalçık, "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington 1993, s. 101-103.
- 5 Meselâ bkz.: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BA), *Mühimme Defteri* (=MD), nr. 39, 78/192; BA, *Maliyeden Müdever Defterler* (=MAD), nr. 2775, s. 293; BA, Kâmil Kepeci ts. (=KK), *Abkâm Defteri*, nr. 67, 282b; BA, KK, Ruus, nr. 229, s. 230. Bu hususta ayrıca bkz.: F. Sümer, "Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", s. 518-522; H. İnalçık, "The Yürüks", s. 101-103. Bu meydana, Osmanlı belgelerinde "Kürd-Ekrâd" kelimelerinin, hem göçebe karşılığı, hem de Türkmen ve Yörük kelimelerinin müteradifi olarak kullanımına dair bkz.: Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürd-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Belleten*, IX/227 (1996), 139-146.
- 6 Meselâ, Humus sancağındaki Saluriyye ve Çuğuniyye Türkmenleri'nin hayat tarzlarını ifade etmek için "Türkmen" ve "konar-göçer yörük" tabirleri (bkz.: BA, MD, nr. 1, 204/281; BA, MAD, nr. 2775, s. 293) ile "ulus" tabiri de kullanılmaktaydı (bkz.: KK, Ruus, nr. 218, s. 24).
- 7 Bkz.: Ö. L. Barkan, "Essai sur les données statistiques des registers de recensement dans l'Empire Ottoman aux XVe et XVIe siècles", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, I/1(1957), 9-36; a.mlf., "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", *Studies in the Economic History of the Middle East* (ed.: M.A. Cook), London 1970, s. 163-171.
- 8 Bu hususta yapılan bazı mukeyeseler için bkz.: H. İnalçık, "The Yürüks", s. 104.
- 9 Ö. L. Barkan, "Recensement dans l'Empire Ottoman", s. 30; a.mlf., "Ottoman Fiscal Survey", s. 169.
- 10 H. İnalçık, "The Yürüks", s. 106.
- 11 Ö. L. Barkan, "Ottoman Fiscal Survey", s. 171.
- 12 Barkan'ın yaptığı araştırmalara (bkz.: "Recensement dans l'Empire Ottoman", s. 9,36) istinaden İnalçık tarafından yapılan mukayeseler için bkz.: "The Yürüks", s. 104.
- 13 BA, KK, nr. 262, s. 63, 127.
- 14 Yeni-il Türkmenleri hakkında bkz.: İlhan Şahin, *Yeni-il Kazası ve Yeni-il Türkmenleri (1548-1653)*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'ne sunulmuş doktora tezi, İstanbul 1980.
- 15 Kanunî Devri başlarında Ankara Yürükleri'nin tahririni ihtivâ eden bir defter için bkz.: BA, *Tapu-Tabir Defteri*, nr. 117, s. 119-150, 435, 447, 513.
- 16 At-Çekenler hakkında genel olarak bkz.: R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington 1983, s. 75-103, 115-137; Irène Beldiceanu-Steinherr, "A Propos des Tribus Atçeken", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, XXX(1987), 121-193.
- 17 Bu hususta Halep beylerbeyine ve Halep defterdarına gönderilen 4 Safer 984/3 Mayıs 1576 tarihli bir hüküm için bkz.: BA, MAD, nr. 7534, s. 269.
- 18 Bu hususta alakalı Konya muhassısı Kapucubaşısı Ahmed Hulusî Ağa'ya gönderilen 7 Şevval 1256/2 Aralık 1840 tarihli bir şukka için bkz.: BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 632.
- 19 Has ve vakıf reyası statüsünde olan büyük göçebe grupları hakkında genel olarak bkz.: İlhan Şahin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Konar-Göçer Aşiretlerin Hukukî Nizâmları", *Türk Kültürü*, XX/227(1982), s. 285-290.
- 20 İ. Şahin, "Aşiretlerin Hukukî Nizâmları", s. 287-288.
- 21 Asya göçebelerinin aile yapısı hakkında genel olarak bkz.: A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press 1984, s. 126-138.
- 22 BA, TD, nr. 61, s. 1-107.
- 23 Bu hususta bkz.: Osman Turan, "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", *Belleten*, IX/35(Ankara 1945), 305-318.
- 24 Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara 1985, s. 41-50.
- 25 Faruk Sümer, "Bozok Tarihine Dair Araştırmalar", *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı*, Ankara 1974, s. 311-312.
- 26 BA, TD, nr. 1040, s. 108.
- 27 BA, MAD, nr. 7534, s. 755.
- 28 Osmanlı arşivlerinde bu hususta alakalı pek çok belgeye rastlamak mümkündür. Meselâ bkz.: BA, *Mühimme Defteri* (=MD), nr. 1, 294/1199; BA, MD, nr. 4, 44/462; BA, MD, nr. 65, 227/956; BA, KK, Ruus, nr. 218, s. 36 ve nr. 220, s. 59.
- 29 İ. Şahin, *Yeni-il Kazası ve Yeni-il Türkmenleri*, s. 165, 174, 179 vd.
- 30 BA, TD, nr. 1040, s. 14, 48.
- 31 Bu hususta alakalı olarak Zülkadriyye Beylerbeyisi ve Kadısına, Beylerbeyilikteki bütün kadınlara ve Bozok Beyi ile Kadısına gönderilen 27 Şevval



- 987/17 Aralık 1579 tarihli hükümler için bkz.: BA, MD, nr. 39, 76/186-187 ve 78/192.
- 32 Nitekim, Bozok bölgesindeki Divâne-Alilü adlı göçebe grubunun, Yeni-il'deki yaylaklarına gidip gelirken, öteden beri kondukları ve dinlendikleri böyle bir yerleri vardı (bkz.: Rumı Beylerbeyisine 21 Rebî'ül-evvel 993/23 Mart 1583 tarihli hüküm: BA, MD, nr. 55, 149/269). Bu meyanda ananevî hayat tarzlarını yakın zamanlara kadar devam ettiren Antalya bölgesindeki Sarıkeçili göçebe grubu ile Honamlı, Karakoyunlu, Eski-yörük, Karahacılı ve Yeniosmanlı göçebelerinin konaklama yerleri için bkz.: Naci Eren, "Yörük Göçü 1", *Türk Folklor Araştırmaları* (=TFA), S. 362 (Ekim 1979), s. 8771-8773; a.mlf., "Yörük Göçü 2", *TFA*, S. 363 (Ekim 1979), s. 8799-8801.
- 33 Bkz.: Ali Rıza Yalçın, "Uludağ Türkmen Etnoğrafyası", *TFA*, S. 9 (Nisan 1950), s. 137.
- 34 Bkz.: BA, TD, nr. 1040.
- 35 F. Sümer, "Bozulus Hakkında", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi*, VII/1(1949), s. 59.
- 36 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü 1691-1696*, İstanbul 1963, s. 20, not 54.
- 37 XV. ve XVI. yüzyıllarda Batı Anadolu bölgesinde devecilikle meşhur göçebe grupları hakkında bkz.: Halil İnalcık, "Arab Camel Drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century", *Revue d'Histoire Magrebine*, X (1983), 256-270; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 139 vd.
- 38 Göçebelerin halı ve kilim gibi sınaî ürünlerin üretiminde oynadığı roller için bkz.: H. İnalcık, "The Yürüks", s. 113-123.



OSMANLI DEVLETİNDE KONAR-GÖÇERLER

DR. A. LATİF ARMAĞAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

Geniş bir coğrafyada altı yüzyıl hüküm süren Osmanlı Devleti'nin işleyişini anlayabilmek için sosyal yapısını inceleyerek, bünyesinde barındırdığı sınıfların hukukî ve ekonomik durumları ile idarî konumlarını iyi bilmek gerekir. Osmanlı Devleti'nin bünyesi içinde yer alan en önemli sınıflardan birini, yeni fethedilen yerlerin Türkleşmesinde olduğu kadar boş yerlerin şenlendirilerek ekonomik bir hareketlilik sağlanmasında, kasaba ve köyler kurulmasında son derece önemli rol oynayan konar-göçer aşiretler oluşturmuştur.¹

Yaşadıkları hayat tarzına göre, yaylak ve kışlak bölgeleri arasında sürekli hareket halinde olup yarı göçebe bir hayat yaşayan konar-göçerler, genellikle hayvancılıkla uğraşırlar² ve sürülerine otlak ve su bulmak için zamanlarının önemli bir kısmını değişik yerlerde geçirmek zorunda kalırlardı.³ Konar-göçer aşiretler, konar hale geçecekleri zaman çadırlarını yazın köyler, harabeler veya eski iskân mahalleri yakınına kurarlar, kışın ise şehir ve kasabaların civarında bulunurlardı.⁴

Konar-göçerler, yaylak ve kışlak bölgeleri arasında hareket halinde olduklarından “*nomad*” (=göçebe) tabiriyle isimlendirilmekteyseler de, Anadolu'daki aşiretlerin, bu kelimenin ifade ettiği hayatı tam anlamıyla yaşamadıkları bilinmektedir. Çünkü bunlar, yaylakta hayvanlarını otlatmakta, dolayısı ile hayvancılıkla uğraşmaktaydılar; kışlakta ise kondukları yerde küçük çaplı da olsa ziraat yapmaktaydılar.⁵ Bu nedenle, tam bir göçebe hayat tarzı içinde olmayan konar-göçerler, göçebelikle yerleşik hayat arasında bir ara şekle sahip olduklarından kanunnâmelerde ve resmî kayıtlarda genellikle “*konar-göçer*” tabiriyle tanımlanmışlardır.⁶

Kanunnâmelerin “*Yörük lâ-mekândır, tâ'yîn-i toprak olmaz, her kande dilerse gezerler*”⁷ kaydına bakılarak konar-göçerlerin, devlet tarafından mekanca başıboş bırakıldıkları düşünülemez. Zira, devlet onlara zaman ve mekân bakımından belirli sınırlandırmalar getirmiş, konaklamaları için tahsis ettiği yaylak ve kışlakları arasındaki gidiş-gelişleri sırasında geçici olarak bir yerde üç günden fazla konaklayamayacaklarını kanunnâmelerde belirtmiştir.⁸

Konar-göçerlerin konup-göçmeleri sırasında yerleşik ahalinin ekin ve mallarına zarar vermemeleri, aksi halde konar-göçerlikten men edilecekleri kanunnâmelerle belirlenmiştir.⁹ Arşiv belgelerinde de sık sık dile getirilen bu durum karşısında yerleşik ahalinin konar-göçerlerden şikayetçi oldukları görülmektedir.¹⁰ Osmanlı Devleti, bir anlamda yerleşik ahaliye göre başıboş olan bu grupları, merkeziyetçi bir idare tarzını benimsemesine ve reâyâsını denetim altında bulundurmak istemesine rağmen, XVII. yüzyılın sonlarına kadar yerleştirme hususunda bir çaba göstermemiştir. Bu durum şöyle açıklanabilir: Bilindiği üzere Osmanlı Devleti, içine aldığı bütün yabancı nizamları ve tesirlerini telif ve değiştirerek bünyesine uydurmuş ve böylece ortaya bütün genişliğiyle bir Osmanlı nizamı ve teşkilatı çıkmıştır. Ayrıca, Anadolu birliğinin sağlanması için yapılan mücadele sonunda, Anadolu beyliklerinden nüfusuna eklenen aşiretlerden de türlü şekillerde yararlanmışlardır. Özellikle bunlar ile yerleşik ahalinin, ekonomik bakımdan bir bütünlük teşkil ettikleri söylenebilir. Yine, Rumeli'nin Türkleştirilmesi çalışmalarında büyük ölçüde bu konar-göçer topluluklardan faydalanılmıştır. Bunda, sürekli bir yaylak-kışlak hayatı sürmeleri nedeniyle, yer-yurt sahibi olmuş





Kızılırmak'tan itibaren Anadolu'nun batı taraflarından Marmara ve Ege denizlerine kadar uzanan saha ile Rumeli toprakları olarak tespit edilmiştir. Bundan dolayı, Anadolu'da Kızılırmak'ın doğu ve batı taraflarındaki Türkmen aşiretlerinin doğuda bulunanları genel olarak "*Türkmen*", batıdakileri ise "*Yörük*" adları ile anılmışlardır.²⁰

Osmanlı kanunnâmelerinde yörük, "*toprağı olmayan*", yani belirli bir yerde durmayan "*konar-göçer*" olarak nitelendirilmiştir.²¹ Bu husus, yaylak ve kışlakları arasında konar-göçer bir hayat süren Yörüklerin önceden belirlenmiş sınırlar dahilinde kalmak zorunda olmadıklarını göstermektedir.²² Bununla birlikte, konup-göçtükleri güzergahlar boyunca çevreye zarar vermemeleri gerekmektedir. Aksi halde, konar-göçerlikten men edilirlerdi.²³

Yörük tabiri, Türkmen tabiri gibi bir tür göçebe yaşayış tarzını ifade etmektedir. Bu tabir, Osmanlıların ilk zamanlarında bu anlamda kullanılmıştır. Fakat sonraları, özellikle Fatih kânunnâmelerindeki kayıtlara sahip olduktan ve bunları tenkit eder mahiyette elimizde Yörük kânunnâmeleri bulunduktan sonra, daha sonraki dönemler için Osmanlılarda "*Yörük*" tabirinin bir etnik form ve yaşayış tarzını ifade eden bir isim olmaktan ziyade, hukukî bir tabir olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar aralarına yabancı unsurların da karıştırıldığını gördüğümüz Yörüklerin bu sıfatının bir hukukî sıfat olduğu söyleniyorsa da, Yörük aslından ayrı olduklarını söylemek de yanlış olur. Aslında Yörük olmayanların Yörük yazılamayacakları Tapû-Tahrîr Defterleri'nden anlaşılmaktadır. Hukukî anlamda Yörük denilen sınıfın yalnız Rumeli'de bulunduğunu kabul etmek gerekir. Zira bu tür bilgileri içeren Tapû-Tahrîr Defterleri yalnız Rumeli'ye ait görülmektedir. Her ne kadar defterlerden Anadolu'da da konar-göçer Yörük halkının bulunduğu anlaşılıyorsa da, bunlar Rumeli'dekiler gibi ayrı bir ahkâma tabi değillerdir.²⁴

Anadolu'da Yörük sözcüğü etnik bir grubu ifade ettiği halde, bu sözcük Rumeli'de yeniçeriler, azablar veya doğancılar gibi askerî bir sınıfı ifade etmekteydi. Rumeli'deki Yörüklerde askerî bir teşkilatlanma mevcuttu.²⁵ Teşkilat gelişme gösterdikçe aslen etnik bir grubu ifade eden isim, teşkilatın ismi olarak devlet ve kanun nazarın-

da bu teşkilatı ifade eder olmuştur. Yörük sözcüğü, Rumeli'deki Yörük teşkilatının XVII. yüzyıl sonlarında "*Evlâd-ı Fâtihân*"²⁶ ismini alarak isim değiştirmesi, XIX. yüzyılda ise ortadan kalkması ile eskiden olduğu gibi, yine kısmen veya tamamen "*nomad*" (=göçebe) halde yaşayan Türkmen camialarını ifade etmek için kullanılmıştır.²⁷

Yapılan araştırmalar Yörükleri Türkmenlerle ilişkilendirmekte, Doğu Türkleri'yle, Selçuklularla ve Azeri Türkleri'yle akraba kabul etmekle beraber, Oğuzlardan geldiklerine dair hiç biri bir imada dahi bulunmamıştır. Gerçi Oğuz Türkleri İslamiyeti kabul ettikten sonra "*Türkmen*" lakabını almışlardır. Fakat Moğollara hatta Kürtlere varıncaya kadar, nispeten uzak veya tamamen yabancı unsurlarla ilgili gösterildikten sonra büyük bir Türk etnik birliği teşkil eden Oğuzlardan da bahsedilmesi gerekirdi. Köprülü, Oğuz menşeli göçebelik şeklini koruyan aşiretlere, yani Yörüklere Türkmen denildiğini bildirmek suretiyle "*Aşiret-Türkmen-Yörük*" terimlerinin aynı anlamda olduklarını kabul etmiştir. Tarihî kaynaklarımızda da bazen Türkmen bazen Yörük olarak geçen, seyahatnâmelerde bu şekilde zikredilen bu Türk halkının menşe itibarıyla kesinlikle Oğuzlardan olduğu XV. yüzyıl müverrihlerinden Oruç Bey'in; "*Bu Oğuz tâifesi göçkinci yörükler idi*" şeklindeki ifadesiyle de sabittir. Sonuç olarak yapılan araştırmalar Oğuz, Türkmen ve Yörük etnik gruplarının tamamen aynı şeyler olduğunu ve iki sonuncunun birinciden çıktığını açıkça göstermektedir. Şu halde, gerek Türkmen ve gerekse Yörük adıyla anılan halklar aynı etnik gruba mensuplardır.²⁸

Yörükler, Anadolu'da bulundukları mevki ve ekonomik faaliyetlerine göre Aydın, Kastamonu, Ellici, Yüncü, Darıcı gibi isimler almışlardır. Osmanlıların Batı Anadolu'daki konar-göçerleri tedricen ve şuurlu bir iskân politikası ile Rumeli'ye sevketmesinden sonra, Rumeli'deki Yörüklerin ise bulundukları bölgelere göre Kocacık, Tekirdağ(Tenridağı), Malkara, Çirmen, Naldöken, Vize, Selanik, Ofcabolu, Aktuğ, Oktağ Yörükleri gibi isimlerle anıldıkları görülmektedir.²⁹

Osmanlı Devleti daha önce de ifade edildiği gibi, XVII. yüzyılın sonlarına kadar konar-göçerlerin yerleşik hayata geçmeleri hususunda bir çaba göstermemiştir. Bu tarihten sonra devlet zaman zaman bu yolda politikalar takip etmeye başlamıştır. Ancak, konar-göçerlerin yerle-



şik hayata geçmeleri oldukça yavaş olmuş ve yüzyıllarca sürmüştür. Anadolu yaylalarının göçebelğe elverişli olması, bu oymakların sürekli olarak hareket halinde oluşları, güçlü bir aşiret ruhunun davranışlarını yönlendirmesi ve devlet yönetimiyle aralarındaki çelişkiler toprağa yerleşmeyi geciktiren erkenler olarak görülmektedir. Bunların yerleşik hayata geçtikten sonra da birtakım gelenek, görenek ve alışkanlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.³⁰

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren, devletin konar-göçerleri toprağa yerleştirmek için yeni bir uygulamaya giriştiği bilinmektedir. Avrupa'da sürekli olarak geri çekilmeye başlayan Osmanlı Devleti, gözlerini Anadolu'daki konar-göçerlere çevirmiştir. Arap göçbelerinin Güneydoğu Anadolu'ya sızmasını önlemek, düzenli vergi kaynakları yaratmak, atlı asker sayısını arttırmak ve harap olan yerleri şenletmek için konar-göçerlerin toprağa yerleştirilmesine girişildi. Bu politikanın tam bir başarıya ulaştığı söylenemez. Ancak, 1691'den sonra konar-göçerlerin yerleştirilmesi devletin sürekli üzerinde durduğu sorunlardan biri olmuştur.³¹ Bununla birlikte Anadolu'nun muhtelif yörelerinde göçebelğin izlerinin günümüze kadar süregeldiği görülmektedir.

Göçebe hayatı yaşayan konar-göçerleri daha iyi tanıyabilmek için genellikle "oba" adı altında toplanan çadırlarını incelemek yerinde olacaktır. Yapılan araştırmalara göre, "yurt" veya "ev" denilen çadırları genel olarak üç türdür: 1- Kara çadır: Yörüklerin çoğunun kullandığı bir çadır tipi olup, çadırın çulu özel olarak keçi kılından dokunmuştur. Yedi direkliye kadar olabilir. Dörtten fazla direği olan çadırlar genellikle reislerin evi yani ulu evlerdir.³² 2- Alaçık veya Alaycık: Kara çadıra göre daha dar olan bu çadırı fakirler ve öteden beri bu çadıra alışmış olanlar kullanır. Tümülsü içinde tüneli andıran çadır keçeden yapılmış ve ağaç direklerle desteklenmiştir.³³ 3- Topak-ev: Asya'daki Kırgız evlerine çok benzeyen bir çadır tipidir. Bu çadırlar türbe ve kubbe biçiminde olup, baklava dilimi şeklindeki kafes kafes ağaç parçalarından meydana gelen iskeletin üzerine ak-keçe çekilmesiyle kurulurdu.³⁴ Saydığımız bu üç tip çadır içinde Yörüklerin meskenleri genellikle kara çadır ve alaçık (alaycık) olmuştur.³⁵

Osmanlı Devleti'nde konar-göçerler, devlet tarafından madenlerle ilgili muhtelif işlerde, ordunun nakliyat

işlerinde, iç ayaklanmaların bastırılmasında, güvenlik ve asayişin sağlanmasında, kale, derbent ve geçitlerin tamir ve korunmasında, yol, köprü, camii, inşâ ve tamirinde, gemi ve su yolu hizmetlerinde her yıl altı aylık sürelerle görevlendirilmişlerdir.³⁶ Ayrıca, davet edildiklerinde ordu ile birlikte bizzat sefere de katılmışlardır.³⁷

Konar-göçerlerin tam olarak tanınması, onların ancak idarî, sosyal, hukukî ve ekonomik durumları ile vergi nizamlarını bilmekle mümkün olur. Genellikle yiyecek, içecek, giyecek gibi temel ihtiyaç maddelerini kendi kendine karşılayan bu teşekküller, kapalı bir ekonomik hayat sürdürmekteydiler.³⁸

I- İDARİ YAPI VE SOSYAL DURUMLARI

İl³⁹ veya ulus⁴⁰ adı altında gruplandırılan konar-göçerler, sırasıyla boy (aşiret), oymak (cemaat), oba (mahalle) şeklinde bölümlere ayrılmıştır.⁴¹ Her boyun başında "boy beyi" ismi verilen ve boyun idarî işlerini yürüten bir bey bulunurdu. Aşiretlerde ise, bu görevi "mîr-aşiret" denilen aşiret beyleri yürütürdü.⁴² Arap aşiretlerinde ise bu beylere "şeyh" adı verilir.⁴³ Boy beyleri; -ırsî olmayan teşekküllerde- aşiret ileri gelenleri, kethüdâlar ve voyvodaların "beylik" görevini yerine getirmeye muktedir olduğu yolundaki kanaatlerini açıklamalarından sonra padişah berâtı ile göreve tayin edilirlerdi. Devlet, görevlerini kötüye kullanmaları ve aşiret halkına zarar vermele- ri durumunda beyleri görevden alma yetkisine sahipti.⁴⁴

Konar-göçer aşiretlerin her birinin başında kethüdâ denilen bir yönetici de bulunmaktaydı. Kethüdâlar, boy beyinden farklı olarak sadece uhdelerinde bulunan cemaatin -veya cemaatlerin- idarî sorumluluğunu üstlenmişlerdi. Kethüdâlar da, boy beyinin tayininde olduğu gibi aşiret ileri gelenlerinin önerisi, boy beyi ve voyvodanın hükümete arzı ve hükümetten gelen berât-ı şerif ile tayin olunurlardı. Kethüdâların temel görevi; vergi toplamak uhdelerinde bulunan aşiretlerin düzenini sağlamak ve tahririn yapılacağı zaman emînlere yardımcı olmaktı. Bazı hallerde sipahi olarak savaşa da gidiyorlardı.⁴⁵ Kethüdâlar hakkında oymak (cemaat) ahalisinin kefaletleri istenildiği gibi kanunen tayin edilmiş olan vergilerini "bâs voyvoda"larına vermeyi taahhüt etmeleri şarttı. Eğer oymağı idarede acz gösterirler ve vergi toplamada ihmal- leri görülürse, oymak ahalisinin şikayetleri ve has voyvo-



dalarının bu durumu onaylamaları ile görevlerinden alınarak yerlerine daha uygun birisi seçilirdi.⁴⁶

Oymakların başına, oymak ileri gelenlerinin kendi aralarından seçtiği kişiye “*oymak başı*” denirdi. Bu kişi, oymağın sevk ve idaresinden sorumluydu.⁴⁷

Konar-göçerler, her ne kadar hayat tarzı yönünden aynı karakterdeyseler de yapı itibarıyla değişik topluluklar olarak görülmektedirler. Bu bakımdan onların kuruluşları hakkında fikir verebilmek amacıyla şöyle bir sınıflandırmaya tabi tutulabilirler: 1- Bir boydan ibaret olan müstakil bir teşekkül halinde bulunanlar. 2- Bir boydan ayrılmış ve zamanla çoğalarak sayıları dörtten on altıya veya daha fazla olan oymaklar grubu. Bunlar genellikle reislerinin adıyla isimlendirilmişlerdir. 3- Federasyon şekli gösteren kuruluşlar; bunlar ana kuruluşlarından ayrılmış olan muhtelif oymakların birleşmesinden meydana gelmişlerdir. Ayrıca küçük kuruluşların (örneğin; kethüdâlık) birleşmesinden de meydana geldikleri görülmektedir. İkinci kısma giren kuruluşların daha çok yaygın olduğu görülmektedir.⁴⁸

II- HUKUKİ DURUMLARI

Osmanlı İmparatorluğu'nda konar-göçer teşekküller sınırları belirli bir coğrafyada, idarî ve malî bir hüviyete sahip olarak yaylak ve kışlak hayatı sürdürmekteydiler. Genellikle tımâr ve has reâyâsı olan aşiretlere;⁴⁹ nüfusuna, ekonomik durumuna veya sınırları içinde konup-göçtüğü vilayetin idari yapısına göre sancak veya kaza statüsü veriliyor; yöneticiler tayin edilerek hukukî bir nizama kavuşturuluyordu.⁵⁰ Bundan amaç, konar-göçerleri denetim altında tutmak ve özellikle vergi tahsilinde kolaylıklar sağlamaktır.

Belirli bir konar-göçer teşekkülün içinde yer alan cemaat, nereye giderse gitsin statüsünü değiştiremiyor. Bundan dolayı, çeşitli sebeplerle başka memleketlere giden aşiret mensupları ya eski aşiretlerine iade ediliyor veya iade mümkün olmazsa, kendisi için tayin edilmiş olan vergiyi bağlı olduğu kaza dahilinde ödemek zorunda bırakılıyordu. Böylece konar-göçer teşekküllerin dağılması önlenmeye çalışılıyordu.⁵¹

İdarî ve adlî bakımdan konar-göçerler, yaşayış tarzlarından dolayı özel bir duruma sahiptiler. Konar-göçer olmaları nedeniyle belirli yerleri olmadığından sancak-

beylerine tâbi olmayıp, doğrudan doğruya bey veya başbuğlarına bağlıydılar⁵² Adlî yönden ise kadırlara bağlı olmakla birlikte, cezalarının infazı ancak bey veya başbuğların eliyle olurdu. Hiçbir hususta beylerinden başka kimse konar-göçerlere karışamazdı. Devletle ilgili işler onlar eliyle halledilirdi.⁵³

Konar-göçerler, gerek has şeklinde ve gerekse bir sancağın vergi dairesine dahil olarak mukâtaaya verilmek suretiyle idare edildiği zaman, başlarında hükümet tarafından tayin edilmiş bir “*voyvoda*” bulunuyordu. Oymakların bağlı oldukları sancakbeyinin dairesi gediklilerinden veya yerel hanedânlardan, ahalinin de rızaları alınmak sureti ile bir kişi voyvoda tayin olurdu. Bu gibi konar-göçer teşekküllerin vergilerini toplamak ve düzenlemelerini sağlamak için başlarına yerel hükümet adamlarının tayin ettiği ve merkezî hükümet tarafından da onaylanan voyvodaların önemli fonksiyonları vardı. Aşiret, mukâatalara voyvoda olarak tayin edilen kimseye malikâne suretiyle verilmekteydi. Bu voyvodaların ismi genellikle “*Türkmen voyvodası*” veya “*Türkmen ağası*” şeklinde geçmektedir. Bu voyvodalıklardan bazısının bir kişinin uhdesinde toplandığı da görülmektedir. Bazı yerlerde yılda bir defa olmak üzere değiştirilip bir başkasına da verilebilirdi. Görevi, hayvan başına verilecek vergi miktarını önceden tespit için sayım yapmak ve vergilerini düzenli olarak toplamaktır.⁵⁴ Voyvodalar aşiretlerin bulunduğu bölgeye en yakın merkezde otururlar; toplanan vergiden, “*ağalık*” veya “*voyvodalık*” adıyla %25 oranında hisse alırlardı.⁵⁵

Konar-göçerler ayrı gruplar halinde bulunmalarına rağmen, toplu halde yaşayan ve birbirlerinden bazı hallerde bulundukları yerler ile ayırtdilen grupların adlî ihtiyaçları için bazen müstakil kadılar tayin edilmiştir.⁵⁶ Yani, muhtelif teşekküllere idarî ve adlî bir şekil vermek yoluna gidilmiştir. Kadılar bağlı bulundukları oymaklar ile beraber şehirden şehire gezmekte olup, belirli bir yerleri yoktu.⁵⁷ Konar-göçer gruplardan çok sayıda kaza ve nahiye teşkil edilmiştir.⁵⁸

III- EKONOMİK FAALİYETLERİ VE VERGİLER

Konar-göçerler hayat tarzlarına uygun olarak hayvancılıkla uğraşmaktaydılar. Bununla birlikte, bir tür



basit ziraat yaptıkları da görülmektedir. Fakat, bunların asıl yaptıkları iş hayvancılık ve dolayısıyla da çobanlıktır.⁵⁹ Sahip oldukları büyük sürüler -koyun, keçi, deve, at ve hatta katır- ile Osmanlı Devleti'nin bazı bölgelerinin ihtiyaçlarını gideriyorlardı. İstanbul'un et ihtiyacının bir bölümü bunlardan sağlanıyordu.⁶⁰ Konar-göçer teşekküllerin bazıları özellikle koyunculukla⁶¹ ünlenmişlerdir ki, bunlar arasında Yeni-il ve Halep Türkmenlerini kaydetmek gerekir.⁶²

Osmanlı Devleti'nde karayolu ile nakliye genel olarak at, deve ve katır gibi hayvanlarla yapıyordu. Bunlar, gerek ticaret kervanlarında ve gerekse savaş zamanlarında mühimmat naklinde kullanılan en önemli vasıtalarından olduğu için oldukça değerliydi. Ordu, bu konudaki ihtiyaçlarını konar-göçerlerden sağlıyordu.⁶³ Öte yandan, sefere hazırlanması sırasında ordunun et ve yağ ihtiyacı da yine bu teşekküllerden karşılanıyordu.⁶⁴

Koyunların hastalık nedeniyle kırılması veya eşkiya baskınları sonucunda çalınması halinde aşiretlerin, koyunculuğa dayanan ekonomik hayatları büyük sarsıntıya uğruyor, bu yüzden bazı aileler, hatta bazen aşiretlerin tamamı fakir düşüyordu. Böylece, vergilerini ödeyemeyecek duruma gelen aşiretler genellikle yeniden tahrire tabi tutuluyor veya sadece koyun ve deve sayısını tesbit etmek amacıyla da tahrire yapıyordu.⁶⁵

Konar-göçerler ülke ekonomisine önemli bir katkıda bulunmaktaydılar. Sahip oldukları koyun ve keçi sürüleri ile iç pazarın et, süt, yağ, peynir ihtiyacını karşılıyorlar, ayrıca; at, deve ve katır yetiştirerek ulaşım sorunlarının çözülmesine yardımcı oluyorlardı. Halı dokumacılığı, dericilik ve hayvancılık da konar-göçerler arasında önemli bir gelişme göstermişti.⁶⁶

Konar-göçerler, ihtiyaçları olan ürünlerin büyük bir bölümünü takas yoluyla sağlıyorlardı. Ürettikleri hayvansal ürünleri verirler, tahıl ürünleri alırlardı. İhtiyaç fazlası olan süt, yoğurt, peynir, yağ ve yapağı gibi ürünleri kondukları yere yakın bir pazarda satar veya başka bir şeyle değiştirirlerdi. Bu nedenle konup göçtükleri yerlere yakın köy ve kasabalar, konar-göçerler için uygun bir ticaret sahası olmuştur.⁶⁷

Osmanlı Devleti'nin vergi mükellefi olan reâyâ sınıfına mensup konar-göçerler, yaşantıları bakımından şehir ve köylülerden farklı idi. Konar-göçerler, yerleşik

ahalinin mükellef olduğu vergileri ödemezlerdi. Ancak, bunlardan yaşam tarzlarına uygun olarak başta âdet-i agnâm olmak üzere resm-i yaylak, resm-i kışlak, resm-i ağıl, âdet-i çoban-beyi, bâd-ı hevâ (niyâbet) ve diğer bazı vergiler alınırdı.⁶⁸

Kanunnamelerde, keçilerden de alındığı kaydedilen “âdet-i agnâm”; yerliden, yörükten, eşkinciden ve yüzdeciden alınan miktar olmak üzere birkaç çeşittir.⁶⁹ Âdet-i agnâmın hesaplanmasında kuzulu koyun kuzusuyla, oğlaklı keçi oğlağıyla bir sayılır; koyunların sayısı 300 olduğu zaman sürü tabir edilir ve 5 akçe “ağıl resmi” alınır. Bazı yerlerde sürü “âlâ” “evsat” ve “ednâ” olarak sınıflandırılmış ve vergi de buna göre alınmıştır.⁷⁰

Sürülerini mirî yaylaklarda veya timâr sahibinin arazisinde otlatan konar-göçerler resm-i yaylak veya resm-i otlak adıyla bir vergi öderlerdi.⁷¹ Yaylak resmi yılda bir defa olmak üzere bazı yerlerde sürü başına, bazı yerlerde ise koyun başına alınmaktaydı.⁷² Âdet-i çoban-beyi ve âdet-i resm-i kışlak-ı berriyye için her yüz koyundan yirmişer akçe alınmaktaydı. Kışlak resmi için evli bir kimse bir sipahinin tımârında kışlarsa altı akçe kışlak resmi verirdi. Kışlayan kimse ziraat ederse, kışlak resmi yerine resm-i zemîn (resm-i dönüm) verirdi. Ayrıca kışlakçı üç yıl bu yerde kalırsa bu üç yıl için kışlak resmi verir, üç yıldan sonra ise bennâk resmi alınırdı.⁷³ Konar-göçerlerden, bu vergilerden başka resm-i arûs (gerdek resmi), yâve akçası, cürm-ü cinâyet gibi bâd-ı hevâ (niyâbet) vergileri de alınmaktaydı.

Sonuç olarak, Anadolu'nun Türkleşmesinde en önemli rolü oynayan konar-göçerler, Rumeli ve Balkanların fethini müteakip devlet tarafından buralara yerleştirilerek Balkanların şenlendirilmesinde, Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında son derece etkin olmuşlardır. Bu sayede, Balkanlarda zamanla konar-göçer aşiret ve cemaat ismini taşıyan çok sayıda köy ve yerleşim alanları ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Balkanlara göç ettirilen ve Yörük ismini alan konar-göçer topluluklar, Balkanların fethinde orduya dayanak merkezi oluşturmuşlar ve devlet tarafından idarî-askerî bir teşkilatlanmaya tâbi tutularak önemli askerî roller de üstlenmişlerdir. XVII. yüzyılın sonlarında yeni bir yapılanma ile “Evlâd-ı Fâtihân” ismini alan bu askerî teşkilât, XIX. yüzyılda ortadan kalkmış ve Yörük ismi eskiden olduğu gibi, yine kısmen veya ta-



mamen yarı göçebe olarak yaşayan Türkmen camialarını ifade etmek için kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti, XVII. yüzyılın sonlarına kadar konar-göçerleri yerleşik hayata geçirmek için bir çaba göstermemiştir. 1691 yılından itibaren devlet, bu yolda politikalar uygulamaya başlamıştır. Ancak, konar-göçerlerin yerleşik hayata geçmeleri çok yavaş olmuş ve yüzyıllarca sürmüştür. Bunlar yerleşik hayata geçtikten sonra da bazı gelenek, görenek ve alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir.

Yaylak ve kışlak hayatı sürdüren konar-göçer teşekküller; nüfuslarına, ekonomik durumlarına veya sınırları içinde konup-göçtüğü vilayetin idarî yapısına göre sancak veya kaza statüsüyle yönetilirlerdi. Konar-göçerlerin adlî ve idarî işlerini müstakil kadılar, malî idaresini ve vergi tahsilini ise Türkmen ağası da denilen voyvodalar üstlenmişlerdi. Bunlar, aşiret ileri gelenlerinin önerisiyle merkezî hükümet tarafından tayin edilen resmî görevli-lerdi. Aşiretlerin idaresini ise boy beyi, kethüda ve oy-

mak başı denilen, aşiret ileri gelenleri arasından seçilen kişiler yapmaktaydı. Devletin merkezî yapılanması gereği, aşiret idarecilerinin merkezî hükümet tarafından da onaylanması gerekiyordu.

Konar-göçerler, genellikle geçimlerini hayvancılıkla sağlıyorlar ve çobanlık yapıyorlardı. Dolayısıyla, bunlardan alınan vergilerin başında, belgelerde "*âdet-i agnâm*" veya "*resm-i agnâm*" şeklinde geçen koyun resmi geliyordu. Bu vergi, konar-göçerlerden her iki koyun için bir akçe olmak üzere genellikle nakit olarak tahsil ediliyordu. Verginin nakit olarak alınması imparatorluk dahilindeki konar-göçer grupların, genel olarak padişah, sancakbeyi veya diğer hâslara yazılmasına neden olmuştur. Böylece, nakit olarak alınan bu verginin, aynı alınan vergilere göre tahsili ve hâs sahiplerinin hazinesine intikali o günkü koşullar düşünüldüğünde daha kolay olmuştur. Ayrıca, konar-göçer gruplar padişah ve sancakbeyi hâslarına bağlanarak daha kolay bir şekilde "*zabt u rabt*", yani denetim altına alınmak istenmiştir.

- 1 Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, II. Baskı, Ankara 1991, s. 1.
- 2 Konar-göçerler at, koyun, keçi, katır, deve ve sığır yetiştirmişlerdir [Bkz.: Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963, s. 11].
- 3 C. Orhonlu, a.g.e., s. 11; Y. Halaçoğlu, a.g.e., s. 14.
- 4 Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, c. IX, İstanbul 1938, s. 341; C. Orhonlu, a.g.e., s. 14.
- 5 Faruk Sümer, konar-göçerlerin darıdan pirince her türlü toprak mahsüllerini yetiştirdiklerini bildirmektedir [Bkz.: "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'da Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", İFD., XI (İstanbul 1952), s. 516].
- 6 M. Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 128; C. Orhonlu, a.g.e., s. 12.
- 7 "Osmanlı Kanunnâmeleri", MTM, I/2 (İstanbul 1331), s. 307.
- 8 Salâhaddin Çetintürk, "Osmanlı İmparatorluğunda Yörük Sınıfı ve Hukukî Statüleri", DTCTD, II/2 (Ankara 1943), s. 114; Ahmet Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200), İstanbul 1989, Belge No: 125, s. 71; İbrahim Gökçen, 16. ve 17. Asır Sicillerine Göre Saruhan'da Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1946, s. 16.
- 9 Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tabliller, c. II, İstanbul 1990, s. 315 (İstanbul).
- 10 BOA MD., c. 12, s.63/139, 238/499 (H.978,979/ M. 1570,1571); A. Refik, a.g.e., Belge no: 52, 60, 123, 127, 147, 234, s. 27-28, 32, 67, 72, 96, 204-206.
- 11 Y. Halaçoğlu, a.g.e., s. 15; C. Orhonlu, a.g.e., s. 12; Rumeli'nin Türkleştirilmesi ve konar-göçerlerin buralara iskan edilmelerine dair geniş bilgi için ayrıca bkz.: Münir Aktepe, "XIV. ve XVI. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskânına Dair", TM, X (İstanbul 1953), s. 299-312; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957, s. 9-29; Ö. Lütü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İFM, XI (İstanbul 1951), s. 544-545; XIII (İstanbul 1951-1952), s. 58-65.
- 12 Ö. L. Barkan, a.g.m., XIII, s. 58-59.
- 13 Aynı yazar, a.g.m., XIII, s. 59.
- 14 Aynı yazar, a.g.m., XIII, s. 66-67.
- 15 İ. Gökçen, a.g.e., s. 19-20; Ö. L. Barkan, a.g.m., XIII, s. 67; Y. Halaçoğlu, a.g.e., s. 4.
- 16 Şehabeddin Tekindağ, "Teke-eli veya Teke-ili", İA, c. XII/1, s. 126,128; Ayrıca bkz.: Aynı yazar, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", BTDD, IV (1967), s. 59; F. Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1992, s. 36.
- 17 M. Aktepe, a.g.m., s. 304-307.
- 18 Y. Halaçoğlu, a.g.e., s. 4-5.
- 19 Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, "Bozulmuş Türkmenleri (1540-1640)", Ankara 1997, s. 38; Halil İnalcık, "Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role", Oriental Carpet and Textile Studies I, Eds. R.Pinner and W.Denny, London 1986, s. 42; Vahid Çabuk, "Yörükler", İA, XIII, s. 430; F. Sümer, a.g.m., s. 518; Ayrıca, Yörük adı hakkında geniş bilgi için bkz.: T. Gökbilgin, a.g.e., s. 1-9.
- 20 F. Sümer, a.g.m., s.511-512; F. Emecen, a.g.e., s.127.
- 21 "... Yörük tâifesinin toprağı yoktur..." [Bkz.: A. Akgündüz, a.g.e., c. II, s. 159 (Aydın)].



- 22 "... kangı tımârda kıslarsa resm-i kıslak üzer akçe alınır. Ve otlak resmi dahi kangı tımâr sınırında olarsa, sâhib-i tımâr resm-i otlak onyediler akçe alır..." [Bkz.: A. Akgündüz, *a.g.e.*, c. II, s.158 (Aydın)].
- 23 T. Gündüz, *a.g.e.*, s.39.
- 24 S. Çetintürk, *a.g.m.*, s.109.
- 25 Rumeli'deki Yörükler, Anadolu'daki Yörüklerden ayrı olarak idari ve askerî hizmetlerde kullanılmak üzere devlet tarafından ayrı bir düzen içinde örgütlenmişlerdi. Rumeli'de Yörük grupları "ser-askerlik"lere, ser-askerlikler de ocaklara bölünmüşlerdi. Önceleri 25 Yörükten oluşan ocaklar, sonraları eşkincilerine harçlık yeterli gelmiyor düşüncesi ile 30'a çıkarılmıştır. Her ocakta 5 eşkinci bulunur ve her yıl dönüşümlü olarak bir eşkinci, yamaklardan avârız-ı divaniye karşılığı 50'er akçe harçlık alarak hizmet veya sefere giderdi. Bu nedenle yamaklara "Ellici" de denirdi (Bkz.: Ayn-i Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osman der Hütlâsâ-i Mezmîn-i Defter-i Divân*, İstanbul 1280, s. 42; S. Çetintürk, *a.g.m.*, s. 111).
- 26 H. 1102/M. 1690-91 yılında Rumeli'de kurulan Evlâd-ı Fârihân'ın nizamlarına dair bkz.: Ahmed Refik, *a.g.e.*, Belge no: 168, 184, 190, s. 116-117, 133, 139-140.
- 27 T. Gökbilgin, *a.g.e.*, s.20.
- 28 Aynı yazar, *a.g.e.*, s.6-7.
- 29 T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 39-40; S. Çetintürk, *a.g.m.*, s. 110; Ayn-i Ali Efendi, *"Kavânîn-i Âl-i Osman"*, s. 42; BOA. MD., c. 12, s. 562/1073 (H. Zî'l-ka'de 979/M. Mart 1572); BOA. MD., c. 5, s. 307/798 (H. 23 Cemâziyü'l-evvel 973/M. 16 Aralık 1565).
- 30 Zeki Arıkan, *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, İzmir 1988, s. 81.
- 31 Aynı yazar, *a.g.e.*, s. 89; 1691 yılından sonra konar-göçerler, devlet tarafından Raka, Hama, Humus, İç-il, Halep ve Anadolu'nun batı taraflarına yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu konuda bkz.: Ahmed Refik, *a.g.e.*, Belge no: 148, 149, 154, 157, 159, 160, 161, 191 vd, s. 96-98, 100-102, 103-110, 140-141.
- 32 Kemal Güngör, *Cenûbî Anadolu Yürüklerinin Etno-antropolojik Tetkiki*, Ankara 1941, s. 48-49; Ayrıca bkz.: C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 12; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 16; Kara çadırların Keşli-evi denilen bir türü daha vardır ki, bunun kara çadırdan farkı stilsiz olmasıdır (Bkz. Ali Rıza Yalın, *Cenûpta Türkmen Oymakları*, c. II, Ankara 1977, s. 422).
- 33 K. Güngör, *a.g.e.*, s. 49; C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 12; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 15; Ayrıca bkz.: Mehmed Eröz, "Türk Köy Sosyolojisi Meseleleri ve Yörük-Türkmen Köyleri", *İktisat Fakültesi İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü (Sosyoloji Konferansları)*, VI (İstanbul 1966), s. 124.
- 34 Bu çadırlar Türkmenler arasında daha az görülmekte olup, düğün ve misafir çadırı olarak da kullanılmıştır. Bunlara Dürümevi veya Derimevi denirdi (Bkz.: Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 15; Ayrıca bkz.: A. Yalın, *a.g.e.*, c. II s. 419).
- 35 K. Güngör, *a.g.e.*, s. 48.
- 36 Konar-göçerlerin görev ve hizmetleri ile ilgili bazı örnekler için bkz.: BOA.MD., c. 3, s. 38/94, 197/556, 289/843 (H. 966-967/M.1558-1559); BOA.MD., c. 5, s. 304/792, 305/795, 415/1102 (H. 973/M.1565-1566); BOA.MD., c. 12, s. 562/1073 (H. 979/M.1572); BOA.MAD., No: 8458, s. 42/79; BOA.KK., No: 2311, s. 24; BOA.MAD., No: 534, s. 10-11; ayrıca bkz.: C.Orhonlu, *a.g.e.*, s. 25-26; S. Çetintürk, *a.g.m.*, s. 111-112.
- 37 Yavuz Sultan Selim döneminde doğu seferlerine katılmak üzere bazı konar-göçer gruplardan belirli sayıda asker istenmiş, fakat bunlardan bir kısmı itiraz ederek sefere katılmamışlardır (Bkz.: BOA. İbnü'l-Emîn, Dahiliye, No: 257; BOA. KK., No: 2935, Hüküm:116,187); Ayrıca, Anadolu ve Rumeli'deki muhtelif Türkmen ve Yörük tâifeleri, II. Viyana bozgunundan sonra H. 1101/M.1690 yılındaki sefere katılmak üzere davet edilmişlerdir (Bkz.: A. Refik, *a.g.e.*, Belge No: 136, 137, 138, 140, s. 80-92).
- 38 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 16; C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 13.
- 39 Eski Türk toplumunda siyasi teşkilatlanmanın en üst kademesini teşkil eden il, siyasi bakımdan teşkilatlı bir millet anlamına gelir. Geniş bilgi için bkz.: İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara 1977, s. 17-21.
- 40 Büyük oymaklar bir araya gelerek ictimai bir topluluk meydana getirirler. Oymaklardan, eski hareketli çağlarda çeşitli "halk konglomeraları" il ve ulus teşekkül etmiştir. Bkz.: Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 16.
- 41 C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 13; Bazı araştırmalarda bu teşkilatlanmanın daha değişik yapıldığı görülmektedir. Örneğin; Yusuf Halaçoğlu, konar-göçerleri boy (kabile), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde teşkilatlandırmıştır (Bkz.: Aynı yazar, *a.g.e.*, s. 16); Faruk Sümer ise, bu teşkilatlanmayı boy (kabile) ve oba (cemaat) şeklinde kaydetmiştir [Bkz.: *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, Ankara 1972, s. 202].
- 42 H.2 Muharrem 973/M. 30 Temmuz 1565 tarihli hükme göre; Millî cemaati ile kethüdâları Kadı Mahmud arasında kanunsuz vergi tahsili meselesinden dolayı anlaşmazlık çıkması üzerine yeni tahrîrde yardımcıları görüldüğü bildirilen Budak, yıllık 33.936 akçeyi Âmid Hazinesi'ne teslim etmek şartıyla adı geçen aşirete "mîr-aşîret" tayin edilmiş ve 12.000 akçelik timârı Havâss-ı Hümayûna katılarak, timâr bedelinin aşiretten tahsil edilecek bâd-ı hevâ vergisinden karşılanması kararlaştırılmıştır (Bkz.: BOA. MD., c. 6, s. 6/17).
- 43 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 17; Arap aşiret beylerinin (şeyh) azl ve nasbları ile Halep valileri ilgilendirildi (Bkz.: C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 13).
- 44 T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 112; C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 13; H.19 Zî'l-hicce 972/M. 18 Temmuz 1565 tarihli hükme göre Diyarbakır Beylerbeyi hâsalarından olup voyvodanın zulüm ve teaddîsinden şikâyetçi olan Pojyan, Pesyan ve Zilan Cemaatleri Havâss-ı Hümayûna kaydedilmiş ve cemaatlerin istekleri üzerine "sefer-i hümayûn vâkî'oldukça altmış nefer cebelileri eşmek üzere" Zaîm Mola-zâde kendilerine "boy beyi" tayin edilmiştir (Bkz.: BOA. MD., c. 6, s. 650/1431).
- 45 T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 113-114; BOA. MD., c. 12, s. 112/241 (H.11 Şevvâl 978/M.17 Mart 1571).
- 46 C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 14; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s.17.
- 47 T. Gündüz, *a.g.e.*, s.116-117.
- 48 C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 14-15; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 17-18
- 49 Yörükler, genellikle tımâr -ve hâs- reâyası, Türkmenler ise hâs reâyâsıydılar (Bkz.: C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 15); Tahrîr sırasında kimseye dirlik olarak verilmeyen cemaatler Havâss-ı Hümayûna dahil



- edilirdi. [Bkz.: BOA. MD., c. 6, s. 132/278 (H. Rebîu'l-evvel 972/M. Ekim 1564)].
- 50 T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 107.
- 51 Aynı eser, s. 107.
- 52 Beye Rumeli'de "çeribaşı" adı verilmiştir (Bkz.: Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 21 not: 135; S. Çetintürk, *a.g.e.*, s. 114); Rumeli'de yapılan yeni tahrirde Yörüklerle "kazâ- be- kaza" çeribaşı tayin edilmesi hakkında bkz.: A. Refik, *a.g.e.*, Belge No: 156, s. 102-103 (H. Receb 1103/ M. Nisan 1692).
- 53 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 21.; S. Çetintürk, *a.g.e.*, s. 114.
- 54 C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 18; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 21.
- 55 Voyvoda hakkında geniş bilgi için bkz.: T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 109-112.
- 56 İdareleri altında bulunan konar-göçerlerin her türlü adlî ve idarî işlerini yürüten il ve ulus kadıları devlete ait malî işlerde de görev almaktaydılar. Örneğin; H. 15 Cemâziyü'l - evvel 973/ M. 8 Aralık 1565 tarihli bir kayıtta, Türkmen kadısı Abdülkâfi' nin mâl-ı mîrînin tahsilinde Halep Defterdarı Derviş Bey'e yardımcı olması istenmektedir (Bkz.: MD., c. 5, s. 240/ 619).
- 57 Kadılar, yazları idareleri altında bulunan aşiretlerin yaylalarında; kışları ise kışlak bölgesine yakın şehir merkezlerinin birinde geçirirlerdi (Bkz.: T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 108).
- 58 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 21-22, C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 18-19.
- 59 Çoban hayatı, yaşadıkları bölgenin de etkisi ile en çok Boz-ulus ve Halep Türkmenleri ile Suriye'deki Türkmenlerde görülmektedir (Bkz.: F. Sümer, *a.g.m.*, s. 516).
- 60 BOA. MD., c. 3, s. 437/1308; BOA. MD., c. 12, s. 485/927.
- 61 Türkmenler; Karakoyun, Kızılkoyun, Akkoyun, Yerli ve Türkmen koyunu gibi isimlerle anılan koyunları yetiştiriyorlardı (Bkz.: BOA. MD., c. 69, s. 2/2; BOA. MD., c. 73, s. 577/1261).
- 62 C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 19-20.
- 63 Aynı eser, s. 20.
- 64 T. Gündüz, *a.g.e.*, s. 120.
- 65 Aynı eser, s. 121.
- 66 Z. Arıkan, *a.g.e.*, s. 82-83.
- 67 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 19; C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 21-22.
- 68 Konar-göçerlerden alınan vergiler hakkında geniş bilgi için bkz.: T.Gündüz, *a.g.e.*, s. 128-136; Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", DTCFD, V/5 (Ankara 1947), s. 438-511; C. Orhonlu *a.g.e.*, s. 22-25; Y.Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 22-25.
- 69 Yerli ve Yörükten iki koyuna bir akçe alınırdı. Koyun ve keçileri kırılıp 24 veya daha az kalırsa vergi alınmayıp 12 akçe "kara resmi" alınırdı. Padişah ve vüzerâ hasarlarında koyun başına bir akçe, tımâr ve zeâmet köylerinden ise iki koyuna bir akçe olarak tespit edilmiştir (Bkz.: C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 22); Ayrıca bkz.: Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 485-487.
- 70 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 22-23.
- 71 Kanunnâmelerde, resm-i meraî ve yatak resmi olarak da geçmektedir (Bkz.: N.Çağatay, *a.g.m.*, s. 509).
- 72 Yaylak resmi, doğu illerinde sürü başına 33 akçe olarak alınmış; bazı yerlerde ise 300 koyun bir sürü hesap edilip sürüden bir koyun alınmıştır. Geniş bilgi için bkz.: C. Orhonlu, *a.g.e.*, s. 23; Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 23-24.
- 73 Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 24.



YENİ BELGELERİN IŞIĞINDA RUMELİ YÖRÜKLERİ

YRD. DOÇ. DR. MEHMET İNBAŞI
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı toplumsal yapısı, basit olarak yönetenler ve yönetilenler diye iki gruba ayrılabilir. Yönetici kesimini teşkil eden askerî sınıf, kendi içerisinde bir homojenlik arzetmesine karşın, reaya sınıfı devlet içerisinde sosyo-politik konum, etnik köken, dinî inanç, merkezi otorite ile ilişkiler bakımından heterojen bir yapı göstermektedir. Bu farklılıklardan dolayı devlet, reayanın tasnifinde çeşitli özellikleri kriter olarak kullanmıştır. Bu kriterin başında din faktörü gelmektedir. Buna göre Osmanlı reayası müslim ve gayr-i müslim olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Ancak bu iki grubun içinde de farklı sosyal yapılaşmalar vardır. Bu sosyal yapılaşmaların devlet tarafından tasnifinde ise etnik menşei, ekonomik faaliyet ve yaşayış tarzı gibi kriterler göz önüne alınmıştır. Osmanlı toplumunun bu heterojen yapısı içinde, nüfusun büyük kesimi yerleşik bir hayat yaşamaktaydı. Fakat nüfusun önemli bir kısmı da göçebe hayatı sürdürmekteydi. Ekonomik bakımdan hayvancılıkla uğraşan ve birçok sosyo-ekonomik fonksiyonlar üstlenen göçebeler, hayvancılığa bağlı olan hayatlarını sürdürebilmek için, yaylak-kışlak mahalleri arasında, mevsimden mevsime yer değiştirmektedirler. Şüphesiz bu hayat tarzı, yerleşik hayattan oldukça farklı durumdaydı.¹ Belirtilen bu yaylak ve kışlak mahalleleri arasında hayatını devam ettirenler, yaşadıkları bölgelere göre Yörük ya da Türkmen adıyla anılmaktadırlar.

Yörük-Türkmen Adı: Yörük, Anadolu'da ve Rumeli'de göçebe hayatı yaşayan Türk kabilelerine verilen umumi isimdir.² XVI. ve XVII. yüzyıllarda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk teşekkülleri Yörük ve Türkmen adları ile iki kola ayrılır. Türkmen adı, Anadolu'nun Kızılırmak'tan itibaren doğu ve güneyde kalan bölgeleri ile Suriye ve Irak'ta yaşayan aşiretler tarafından

kullanılmaktadır.³ Halep Türkmenleri, Yeni-il Türkmenleri⁴ bunun en güzel örneğini sergilemektedir. Yörük adı ise Kızılırmak'tan Adalar ve Marmara Denizi kıyılarına kadar uzanan yerlerdeki teşekküller ile Rumeli'de bulunan cemaatleri genel olarak ifade etmektedir.⁵

Batı Anadolu'da özellikle yörük menşei askerlerin çokluğu; bu bölgede gazi beyliklerinin kuruluşunda ve batıya doğru fütûhat hareketinin genişlemesinde bunların büyük rolleri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁶ Osmanlı Devleti'nde konar-göçer olarak bilinen Yörük ve Türkmenler hem devletin kuruluşunda, gelişmesinde, dinamik bir fetih politikası oluşturmada önemli bir rol oynamışlar, hem de devlet bunları başıboş bırakmamış, merkeziyetçi bir idare tarzı ile daima kontrol altında tutmuş ve istifade yoluna gitmiştir.⁷ Bunlar batıya doğru yeni ele geçirilen topraklarda yerleştirilmiş, böylece göçebe unsurlar kısmen yerleşik hayata geçirilmiştir. Rumeli'nin Türkleştirilmesinde bu yörük gruplarından geniş ölçüde faydalanılmıştır.⁸

Osmanlı Devleti'nde Balkanlar'daki Türkmenler tamamen "Türk" ismiyle değil de "Yörük" ismiyle bilinirler. "Yörük" kelimesi orijinal olarak, Batı Anadolu'dan Balkanlar'a göç etmiş, reaya arasında özel statüye sahip göçmen hayatı yaşayan bütün gruplara verilen idarî ve malî bir terim olarak Osmanlı hukukunda ve teşkilatında kullanılmaktaydı.⁹

Rumeli'nin İskânı: Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin gelişme sahası hep batıya doğru olmuştur. 1345'te Karesi Beyliği'nin ilhak edilmesi Osmanlı Devleti'ne Edremit Körfezi ve Kapıdağı arasındaki bölgeyi kazandırmış, böylece Osmanlılar Rumeli toprakları ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu tarihlerde Aydın ve Saruhan böl-



gesinde bulunan Türkmenler, Bizans'ın içinde bulunduğu durumdan istifade ile Rumeli'ye geçmeye başlamışlardır.¹⁰

Osmanlılar'ın Bizans'ın müttefiki olarak 1352'de Rumeli'ye ayak basmalarından ve 1354 yılında Gelibolu ve civarını ele geçirmelerinden¹¹ itibaren sistemli bir iskân politikasını yürürlüğe koymaya başladıkları görülmektedir.¹² Fetih hareketi genişledikçe buna paralel olarak yürük taifelerinin sayıları ve ehemmiyetleri de artmış daha sonra da bunlar askeri teşkilata bağlanarak kendilerine mahsus bir kanun ve nizam vücuda getirilmiştir. Esasında Türklerin Balkanlar'a gelmesi, Osmanlı fethinden çok önceye dayanmaktadır. Ortaçağın ikinci yarısından itibaren, Balkanlar'a muhtelif dalgalar halinde gelip, Bizans tarafından burada yerleştirilmiş olan pek çok Türk kavminin bulunduğu bilinmektedir. IX. asırda Bizans kaynaklarında Vardarlı Türkler diye zikredilen bazı Türk gruplarının Selanik civarına yerleştikleri kayıtlarda geçmektedir.¹³

Osmanlılar, bir Türk-İslam imparatorluğu kurarken takip ettikleri iskân ve kolonizasyon usullerinin önemli özelliklerinden biri de, bir taraftan Anadolu'dan Rumeli'ye gönüllü yiğitleri ve bazı aşiretleri geçirme işi devam ederken, diğer taraftan yeni fethedilen memleketler halından özellikle tüccar ve san'at erbabı olan bir kısım hristiyanları da Anadolu'ya getirmek suretiyle aksi yönde bir insan nakli ve tehcirine ehemmiyet vermiş olmalarıdır. Fethedilen yerlerde bir kısım halkı memleket dahilindeki diğer kasaba ve köylere dağıtmak ve o zamana kadar iskân edilmemiş olan yerlerde bu gibi sürgünlerle yeni köyler kurmak geleneği, Osmanlılar'da öteden beri tatbik edilen bir metot idi.¹⁴

Osmanlı fetihlerinin Balkanlar'daki ilk mimarları ve öncüleri hiç şüphesiz tarikat şeyhleri ve dervişlerdir. Bunlar Osmanlı ordusunun gelip bölgeyi fethetmesinden önce bir anlamda halkı psikolojik olarak bu fethetme hâle getiriyorlardı.¹⁵

Osmanlılar tarafından iskâna tabi tutulan Türkmenler, Anadolu'dan Rumeli'ye dillerini ve kültürlerini de getirdiler. Bunların çoğu yeni isimler altında yeni köyler ve yerleşim birimleri kurdular.¹⁶ Bu yönüyle Osmanlı fetihlerinin geçici macera ve çapulcu hareketi değil, kesin bir yerleşme ve yurt tutma gayesini hedefledi-

ği aşıkardır. Dolayısıyla Balkanlar'ın fethi sırasında buradaki bazı muayyen bölgeler yoğun bir göç ve iskân hareketine sahne olmuş, kurulan iskân birimleri ile boşalmış topraklar şenlenmiş ve işlenmeye başlamıştır.¹⁷ Özellikle fetih sırasında köy ve kasabalarını terkederek başka bölgelere kaçanların yerlerine Türkmenler nakledildiğinden buralara kısa sürede yapılan han, hamam, cami ve mescid gibi Türk-İslam eserleri, şehirlerin görünümünü değiştirmiş ve âdeti bir Anadolu şehri haline getirmiştir.¹⁸

İşte şartları ve özellikleri belirtilen bu iskân tipleri ne uygun olarak Anadolu'dan pek çok Türkmen Rumeli'ye nakledilmiştir. 1361 yılından itibaren Edirne'nin fethi ve devlet merkezinin buraya nakledilmesi ile birlikte Rumeli'ye yapılan göç hareketlerinin artmaya başladığı görülmektedir. Sultan I. Murad zamanında Lala Şahin Paşa'nın Kavala, Drama, Serez ve Karaferye havalisini fethetmesini müteakip 1374-75 yılları arasında Saruhan Bölgesi'nden Serez taraflarına Türkmenler nakledilmiştir.¹⁹ Yıldırım Bayezid döneminde de tuz yasağını ihlal eden, Saruhan bölgesindeki bir kısım Türkmenler göç ettirilmiştir. Bu hususta Aşıkpaşazâde'de "... Saruhan ilinin göçer halkı vardı. Menemen Ovası'nda kışlardı ve ol iklimde tuz yasağı vardı. Anlar ol yasağı kabul etmezdi. Bayezid Han'a bildirdiler. Oğlu Ertuğrul'a haber gönderdi. O göçer evleri her ne kadar varsa iyice düzene almasını yarar kullarına ısmarlayasın, Filibe yöresine göndersin dedi. Ertuğrul dahi babasının sözlerini kabul etti. Ol göçer evleri gönderdi. Getirtip Filibe yöresine konurdular. Şimdiki zamanda Rumeli'de Saruhan Beğlü dedikleri anlardır..." şeklinde bir kayıt vardır.²⁰

Yıldırım Bayezid, Rumeli'nin Türkleşmesinde büyük gayret sarfetmiştir. Nitekim Üsküb ile Niş arasındaki araziye müslüman Türkleri yerleştirmiştir.²¹ Serez ile Filibe havalisi ve Üsküb arasında yoğun bir şekilde bulunan yürüklerin ilk gelişleri, XIV. yüzyılın son çeyreğinde görüldüğü için, yine yoğunluk arzeden diğer bölgelerin de aynı zamanda iskân edildiği söylenebilir.

Timur'un Anadolu'yu istilasından sonra da göçler yoğunlaşmış, kardeşler arasındaki mücadele sırasında kuvvetli ve nüfuzlu Türk unsurlarını kendi taraflarına çekmek için Rumeli'ye Türkmenler sevk edilmişlerdir. İskilip ve Kastamonu bölgesinden birçok Tatar ve Yörük



bu dönemde Filibe'ye yerleştirilmiştir.²² Çelebi Mehmed döneminde ise Yörgüç Paşa tarafından isyanları bastırılan Tatarlar da, Dobruca bölgesine sürgün edilmiştir. II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed döneminde de kalabalık gruplar halinde göçler devam etmiştir.²³ Bundan sonraki yüzyıllarda göç ve nakil hareketi yavaşlamasına rağmen, XVI. asrın sonuna kadar devam ettiği görülmektedir.

Rumeli'de iskâna tabi tutulmuş olan bu yörükler, Bulgaristan'da Ofcabolu Yörükleri, Doğu Rumeli'de ise Kocacık Yörükleri yoğun olarak bulunmaktaydı.²⁴ Üsküp ile Priştine arasındaki bölgede bulunan ve Sırpça konuşan Katoliklerin çoğu bu Yörükler sayesinde İslâmiyet'i kabul etmişlerdir.²⁵ Bu hususta pek çok tahrir defterinde kayıtlar vardır.²⁶ Rumeli'deki bu nüfus artışı XVI. yüzyılda da devam etmiş ve yüzyılın başında 37.435 Türkmen'in nakledilmesiyle de buradaki müslüman nüfusun sayısı 194.958'e yükselmiştir.²⁷

Yörük Teşkilâtı: Rumeli'de yörüklerin sayılarının gittikçe artması ve İstıranca Dağları ile Rodop Dağları'nın tümüne, Tuna Nehri boylarından Şar Dağı'na, Makedonya'ya kadar bölgelerde yayılıp irili-ufaklı cemaatler halinde yurtlanmaları, bu yörelerdeki dağ, tepe, yaylak ve akarsu civarlarında zamanla yerleşik hayata geçerek kurdukları köylere kadar uzanmaları²⁸, Osmanlı Devleti'ni bu yörüklerden istifade yoluna sevk etmiş, bu sebeple de onlar için ayrı ayrı kanun ve nizamlar hazırlanmıştır. XV. yüzyıl ortalarından itibaren askerî ve stratejik vazifelerde önemli roller oynamaya başlamışlar, XVI. asr ortalarından itibaren de ordu ve devlet işlerinde hizmet alan askeri bir sınıf haline gelmişlerdir.²⁹

Yörüklerin isimleri ve onlarla ilgili kanuni düzenleme, ilk defa Fatih Kanunnâmesi'nde yer almış, buna göre kurulan yörük teşkilatı, idârî ve askerî maksatlara cevap verecek şekilde tanzim edilmiştir. Kanuni döneminde ise, Rumeli'deki yörüklerin hukukî statüsünü, bunlarla ilgili, askerî, malî mükellefiyetleri ihtiva eden mufassal Yörük Kanunnâmeleri düzenlenmiştir.³⁰ İdarî teşkilata göre Rumeli'deki yörükler ordu içinde ve ordunun geri hizmetinde muayyen bir görevi olan diğer askerî sınıflar gibi bir birimdir. Zira yörük, Rumeli'de askerî bir sınıftır ve bu sınıf, tamamen yörük grupları içerisinden seçilmektedir.³¹

Rumeli'deki yörük grupları başlangıçta ya başların-daki reislerin adına, ya herhangi bir farklı mümeyyiz vasıflarına veya en çok yoğun bulundukları bölgelerin isimlerine göre adlandırılmışlardır.³² Resmî işlemlerde de bu isimlerle tanınmışlar, oluşturulan gruplara göre de ayrı ayrı defterler düzenlenmiş, bunların bir sureti merkeze gönderilmiş, diğer sureti de yörük beylerine verilmiştir. Bu yörükler bulundukları yerlerde tımar, has veya evkaf toprağında mülkiyet altına girmişlerdir. Ancak yağcı, küreci, doğancı gibi teşekküllerde görev alsalar bile, belli bir nizamla bağlanmışlardır.³³ Yörüklerin belli bir mekanı yokmuş gibi görülürse de, belli mekan ve zaman kayıtları ile bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Hizmetleri karşılığında da belli muafiyetlere sahip idiler.³⁴

Osmanlı Devleti, Rumeli'de yapılacak askerî hareketlerde ve gerekli zamanlarda devlet himayesinde kullanmak ve seferlerde orduyu takviye etmek amacıyla hem Rumeli yörüklerini, hem de Rumeli'deki Tatarları, "Eşkinci" adı altında teşkilatlandırmıştır.³⁵

Yörükler, "Ocak" diye isimlendirilen sistemle organize edilirdi. Bu Ocak, belli sayıda aile ünitesinden oluşurdu.³⁶ Osmanlı Kanunnameleri'ne göre Yörükler, Fatih devrinde 24'er kişilik ocaklara ayrılmış, her biri için de "Ocak" tabiri kullanılmıştır. Bunların biri eşkinci, 3'ü çatal, 20'si de yamaktır. Bu sayı Kanuni döneminde bir kişi artırılarak 25 kişiye çıkarılmış olup bunlardan 4'ü çatal, 1'i eşkinci, 20'si de yamaktır. Eşkincilerden her yıl bir kişi göreve gitmekte ve buna da "benevbet" denilmektedir. III. Murad zamanında seferlerin uzaması sebebiyle bu sayı 30'a yükseltilmiş, bunlardan da 25'i yamak, 1'i eşkinci, 4'ü de çatal kaydedilmiştir.³⁷

Eşkinci yörükleri, zeamet birimleri halinde olup, bu birimlerden her birinin başında bir zâim, ihtiyaç kadar subaşı ve kadı bulunurdu. Yörük sınıfı içinde en kalabalık grubu eşkinci ve yamaklar oluştururdu. Eşkinci, kendi işiyle uğraştığı halde, sefer esnasında techizatlı olarak sefere eşen, yani katılan kimsedir. Çatal ise; o yıl nöbeti olmayan yani sefere katılmayan eşkinciye verilen isimdir. XVI. yüzyılda yaklaşık olarak eşkinci yörüklerinin sayısı 25.620 olup bunlardan 1.017 tanesi nöbetlidir. Yamaklar ise, sefere giden eşkincilerin harçlıklarını kanuna göre tayin edilen ölçüde ve avârız vergisi karşılığı olarak eşkincilere sağlamakla yükümlü olan kimselerdir.



Sefer zamanında yamaklar eşkincilere 50'ser verirlerdi. Bu sebeple kendilerine ellici denilmekteydi.³⁸

Yörüklerle ait kanunnâmelerde hemen hemen aynı hususlar ele alındığı için burada sadece bir yörük kanunnamesi ele alınmıştır. Bu kanunname Ofcabolu Yörükleri'ne ait olup aşağıda zikredilmiştir.³⁹

"Kanunnâme-i Yörükân Ofcabolu

Çün hazret-i izzet celle zikruhû selâtin üli'l-emr ve havâkin-i zül'l-kadr-i âmme-i ibâd üzere mümtaz kılub umûr-ı cumhûr-ı kâffe-i re'aya ve tenkid-i ahkâm-ı cümle-i berâya-yı eyâdi-i iktidarlarına tevfiz eyledikde civân-ı ecnâd u erbâb-ı cihadden her sun-ı bir emri ta'yin idüb hususen ki ahali-i ahbiye hakkında sâdır olan ayin-i devlet-i hakânî ve kavânîn-i divân-ı Osmânî fermân-ı âlişân-ı zıll-î Rabbânî budur ki;

Meselâ defter-i şâhîde eşküncü, yörük ve tatardan yirmibeş neferi bir ocak, beş neferi be-nevbet eşküncü, yirmi neferi yamak kayd olub sefer-i hümayun ve hizmet-i pâdişâhî vakî oldukda nevbetlü eşküncü yamaklarından avâriz-ı divâniye mukabelesinde kanûn-ı kadîm-i sultânî muktezasınca ellişer akçe harclık alub sefer ederler ve sefer olmayacak eşküncü yamaklarından nesne almazlar.

Amma subaşılar ve çeribaşıları, her yıl Mart ibtidâsında alurlar zirâ bunlar sipahi kısmındadır. Subaşılar ve çeribaşılar her yıl aldıkları bâ'iden müzevveclerinden ellişer ve mücerredlerinden yirmi beşer akçe resm-i yamak alırlar, eşküncüler eşdikleri vakit hizmet mukabelesinde olmağın müzevvec ve mücerred i'tibarı etmeyüb ellişer akçe resm-i yamağı tamam alurlar.

Ve bir yılda iki defa hizmet vakî' olursa yamaklar ellişer akçe rusûmu heman bir kerre vereler, tekrar hizmet vakî' oldu deyu teklif eylemeyeler.

Hizmete varan nevbetlü eşküncüler yamakdan cem' olan ellişer akçeyi taksim eyleyeler.

Madem ki yamaklar ellişer akçe rûsûmu edâ edeler, teklif-i avâriz hilaf-ı emirdir.

Ve cürm ü cinâyetleri ve resm-i arûsiyyeleri ve sayir bâd-ı hevaları kendi subaşılarındır. Sefer ve hizmet vakî' oldukda beş nefer eşküncüden her kangısı eşer ise koyun resmi vermez, eşmedikleri yıl üç koyuna bir akçe verirler. Ve sahib-i özür olan eşküncüler subaşıları ma'rifeti-

le bedel tutmak emirdir. Mariz hususunda bedel makbul değildir denilmeye.

Eşküncüden ve yamakdan ve evladından birisi bir suretle doğancılığa ve toycalığa ve gayr-i hususa yazılıb ehl-i berat olsalar eşküncülüğü ve yamaklığı mukarrerdir. Ehl-i berat olmağla halas olmazlar. Nihayet beratlarında her ne hizmet emr olunduyse ânı dahi eyleyeler. Berât bahanesiyle bi'l-küllîye cinsinden ihrac olunmak memnu'dur. Bunların gibilerin dahi cürm ü cinayetleri ve resm-i arûsiyyeleri ve sâyir bâd-ı hevaları kendi subaşılarınındır.

Ve zikr olan tayifeden birisi bir vechile ser-askerliğe ve müsellemlığe ve çeltükcülüğe ve tuzculuğa ve yaycılığa ve küreciliğe ve akıncılığa yazılsalar, vech-i meşrûh üzere cinsinden çıkmazlar. Şöyle ki vilayet defterinde dahi gayr-i yere yazılsalar yine eşküncülüğü ve yamaklığı eyleyeler.

Ve eşküncü tayifesinden ba'zı pîr-fâni veya müflis olub hizmet-i pâdişahiye iktidarı olmayub ve yerine yazılmağa yarar oğlu dahi olmasa, eşküncülüktен feragat edüb yamak olub yamakdan yararcası eşküncü oğulları ve karındaşları yamak olmak kânûn-ı kadîmdir.

Ve tayife-i mezburenin utekası ve haric vilayetten ve Anadolu'dan gelüb aralarında te'ehhül edüb kimesnenün defterine yazılı ve niza'lu olmayanlar ve kapularında te'ehhül edüb kimesnenin defterine yazılmayub ve kapularında hizmet ederken imana gelüb tavattun edüb kalan Abdullah oğulları yörüğe halt olup eşküncü ve yamak yazılmak kânûn-ı kadîmdir.

Ve yörük zeameti serbesttir ve rûsûm-ı serbestiyesine sancak beğleri ve gayr-i dahl eylemek hilaf-ı emirdir. Meğer ki cürm-i galizi olup ve kat-ı 'uzva müstehak olanları hükm-i kadî lahik olduktan sonra kendi subaşılarını ma'rifetiyle şenaat eyledikleri yerde sancak beğleri ve yerlerine duran âdemleri günahlarına göre siyaset eyleyeler. Bedel-i siyaset nesnelerin alub salıvermeyeler.

Ve şol eşküncüler ki emr-i pâdişahi ile sefer ve hizmet vakî' olub nevbetine eşmese siyasetleri kendi subaşılarınındır. Sancak beğlerinden ve gayriden kat'a kimesne dahl ve tea'ddi eylemek hilaf-ı emirdir.

Ve yörük lâ-mekandır. Ta'yin-i toprak olmaz. Her kande dilerse gezerler.



Gezende olmağla dutdukları yava u kaçkun her kanda dutarlarsa müjdegânesi ve müddet-i örfiyyesi tamam olanların tasarrufu kendi subaşlarınınındır.

Ve resm-i arüssiyye bâbında bâkire ile seyyibe ale's-sevâdır toprak itibarı olunmaz.

Ve şol yörük ki göçer konar olmayub bir yerde temekkün edüb çifte ve çubuğa malik olsalar tamam çiftlik yer dutan on iki akçe ve nısıf çiftlik yer dutan altı akçe resm-i çift sahib-i tımara vereler.

Ve öşrü getürmek harmanları kangı karye sınırunda vaki' olursa ol karyede olan sipahi anbarına ileteler, gayrı yere iletmeyeler.

Ve çifti olmayan müzevveç yörükler oturdıkları karye sipahisine altışar akçe resm-i duhânî vereler.

Ve zikr olan tayife bir tımar sınırında ba'zı müddet tavattun edüb zira'at eylediklerinden sonra göçüb gayrı yere vardıkda, sahib-i tımar sair reaya gibi cebrî yine getürmeyeler veya çiftbozan resmi deyu nesnesin almayalar. Zira yörük lâ-mekan olmağın bunların gibi tek-lifâtıdan berîlerdir.

Ve eşküncü tatar tayifesi dahi bu minval üzere mukarrerdir. Ve zikr olan tavâif-i ecnas-ı muhtelifedir. Kendü cinsinden gayrıya ve müselleme eşküncü ve yamak yazılmayalar.

Ve yörük taifesinin haric ez-defter olan haymânele-ri defter-i kadimde subaşlarına hasıl kayd olunmuş idi. Haliya zikr olan yörük tayifesi tahrir olunub âsîtâne-i sadete arz olundukta rüsûm-ı haymâneye bedel mezbur yörük haymânesinden yamak ta'yin olunmak ferman olunmağın vech-i meşrûh üzere defter-i cedide kayd olundu ki min'ba'd mezbur yörük subaşları kendülere yamak tayin olunandan ma'ada yörük haymânasına dahl ve taarruz eylemeyeler."

Kanunnâmede ve Yörüklerin idari teşkilatı kısmında belirtildiği gibi, yörüklerden 25 nefer, bir ocak olarak değerlendirilmiş, bunlardan beş neferi be-nevbet eşkinci, yirmi neferi ise yamak kaydedilmiştir. Bunlar avâız-ı divaniye karşılığında 50'şer akçe harclık alıp sefer hizmeti yapmaktaydılar. Subaşlar ve çeribaşlar evlilerden 50, bekarlardan da 25 akçe yamak vergisi almaktaydılar. Yine kanunnameye göre 5 nefer eşkinciden hangisi sefere çıkarsa koyun vergisi vermeyip sefere çıkmadığı zaman da üç koyuna bir akçe vergi verirlerdi.

Yörüklerden ziraatle uğraşanlardan bir tam çiftlik yerde ziraat yapanlar 12 akçe, yarım çiftlik yer tasarruf edenler de 6 akçe çift vergisi öderlerdi. Çifti olmayan evli yörükler oturdıkları köyün sipahisine 6 akçe resm-i duhan verirlerdi.

Kanunnâmede de belirtilen bu mükellifîyetleri yerine getiren yörüklerin bir kısım görevleri vardı. Osmanlı Devleti'ndeki yörüklerin hareket ve faaliyetleri sıkı bir denetim altına alınmıştı. Devlet yörüklerin insan gücünü, bazı vergiler ve avâızdan muafiyet karşılığında çok amaçlı olarak organize etmiş ve onlardan faydalanmıştı. Yörükler devlet tarafından ihtiyaç halinde ulaşım ve askeri amaçlar için kullanma yanında, maden işletme, arazilerin tekrar nüfusa açılması, kapalı dağ geçişlerinin yapılması ve asayiş sağlamaya gibi görevlerde kullanılmıştır.⁴⁰

Rumeli'de bulunan yörüklerin icra ettikleri görevler şunlardır:

1. Sahillere yerleştirilip gemi malzemesinin temini ve gemi yapımı
2. Yolların emniyeti, tamir ve bakımı⁴¹
3. Derbendcilik hizmeti⁴²
4. Menzillerde zahire toplanması
5. Madenlerin işlenmesi⁴³
6. Sefer sırasında askeri malzeme ve topların nakliyesi
7. Pirinç yetiştirilmesi
8. Ordu için at yetiştirilmesi ve eğitimi
9. Kale ve hisar muhafızlığı⁴⁴

Bu ve bunlar gibi birçok hizmeti ifâ eden yörüklerden devlet geniş olarak istifade etmiştir.

Rumeli'de bulunan önemli yörük grupları şunlardır: Naldöken Yörükleri, Tanrıdağı Yörükleri, Selanik Yörükleri, Ofcabolu Yörükleri, Vize Yörükleri ve Kocacık Yörükleri'dir.⁴⁵

KOCACIK YÖRÜKLERİ

Kocacık isminin menşei hususunda Gökbilgin'de bazı açıklamalar vardır. Buna göre; yörüklerin bazen başlarında bulunan reislerinin adını aldığı bilinmektedir. Koca Hamza Yörükleri bu gruptandır. Yanbolu'da Kocaeli Nahiyesi Çölmek Köyü'nde yeniçeri âyanından Mus-



tafa Bey'e ait mülkte, Koca Hamza Yörükleri kayıtlıdır. Adı geçen bu bölgede sonraki tahrirlerde Kocacık Yörükleri diye isimlendirilen yörük gruplarının çok sayıda kaydedilmiş olduğu görülmektedir. Bu yörük grubuna ismini veren Koca Hamza'nın kimliği hakkında net bir bilgi yoktur. Koca Hamza'ya mensup yörükler, topluluklarını ve bulundukları yerlerdeki yoğunluklarını muhafaza ettikleri için, adlarında küçük bir değişiklik göstererek Kocacık Yörükleri şeklinde devam etmişlerdir. Umumiyetle Türk halkında, bilhassa yörüklerde bir vasıf taşıyan bir ad, bazen isim bazen de sıfat kaldırılarak kalan kelimelerin sonuna, ce, ca, cık, cık gibi eklerin ilavesi ile ifade edilmektedir. Hacı Nasuh-Nasuhce, Kara Evren-Evrencik gibi. Buradan hareketle XVI. ve XVII. yüzyıllarda Edirne, Kızılağaç ve Yanbolu havalisinde ayrı bir teşkilat olarak görülen Kocacık Yörükleri'nin, Koca Hamza Yörükleri'nin bir devamı olduğu söylenebilir.⁴⁶ Ankara'daki Kocacık Yörükleri'nin Rumeli'ye nakledildiği, XV. ve XVI. yüzyıllarda buralarda yerleştirilmiş olduğu ve bu sebepten Kocacık adını aldığı ihtimali de vardır. Fakat bunu ispat edebilecek bilimsel bir kayıt yoktur. Dolayısıyla defterlerde kaydedilmiş olan "Yörük-i Koca Hamza" cemaatinin sonradan Kocacık adını aldığını kabul etmek durumundayız. Nitekim 1456 tarihli defterde, Koca Musa Köyü'nde Koca Hamza Yörükleri'nin yoğun olarak bulunduğu, 1543 tarihli defterde ise aynı köyde bu defa Kocacık Yörükleri'nin olduğu kaydedilmiştir.⁴⁷

Gökbilgin, Kocacık Yörükleri'ne ait olarak İstanbul'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 4 tane Tapu-Tahrir Defteri olduğunu belirtmektedir. Gökbilgin'in belirttiği bu defterler, 1543 tarihli Tapu-Tahrir Defteri 222, 1584 tarihli Tapu-Tahrir Defteri 614 ve XVIII. yüzyıla ait noksan olup birbirlerinin sureti olarak değerlendirilen 1642 tarihli Tapu-Tahrir Defteri 770 ve 1665 tarihli İbnü'l-Emin Dahiliye 327 numaralı defterlerdir.⁴⁸

Bu defterlerin haricinde İstanbul'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliye'den Müdevver Defterleri (MAD) arasında 5809 numarada kayıtlı, Kocacık Yörükleri'ne ait mufassal bir Tapu-Tahrir Defteri daha bulunmaktadır.⁴⁹ Bu defter 13,5x40,5 cm ebadında olup 40 sayfadır. 1-3. sayfaları boş olan defterin girişinde "Defter-i Yörükân-ı Kocacık" ibaresi yer almaktadır.⁵⁰ Kocacık Yörük-

leri bu defterde, yerleştikleri birimlere göre eşkinici ve yamak adı altında tek tek kaydedilmiştir. Defterin sonunda ise "Suret-i defter-i mufassaldır ki aslından nakl olundu, tahriren fî Evâsıt-ı Muharrem sene seb'a ve erba'in ve elf" müteakiben de "Tıbk-ı aslihî el-muta' bi-mennihi'l-fakîr ile'l-ganiyyü'l-kadîr Yahya b. Ali el-mevlâ hilâfe bi-mahkeme Davud Paşa bi-medîneti Kostantiniyye el-mahmiyye 'uffiye anhümâ" ibaresi kaydedilmiştir.⁵¹

Buradaki kayıtlardan da anlaşıldığı gibi, Kocacık Yörükleri'ne ait bu mufassal Tahrir Defteri, asıl defterin bir sureti olup Kadı Yahya b. Ali tarafından Evâsıt-ı Muharrem 1047/5-15 Haziran 1637 tarihinde yazılmıştır. Defterin her sayfası da Yahya b. Ali'nin mührüyle mühürlenmiştir. Defterdeki kayıttan, bu defterin tahrir yapıldıktan sonra sureti çıkarılarak Kocacık Yörükleri kadısına veya beyine verilmiş defter olduğu anlaşılmaktadır. Devlet merkezinde bulunması gereken bu defterin aslı, muhtemelen kaybolmuştur. Şu ana kadar Gökbilgin veya tarafımızdan asıl defterin bulunamaması, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ayrıca MAD. 6641 numaralı ve 7 Muharrem 1086/3 Nisan 1675 tarihli bir yörük defteri daha vardır.⁵²

Buna göre, Gökbilgin'in tespit ettiği, Kocacık Yörükleri'ne ait 1543, 1584, 1642 ve 1666 tarihli defterlere, tarafımızdan tespit edilen 1637 ve 1675 tarihli defterleri de ilave etmek gerekmektedir.

Kocacık Yörükleri'nin XVI. ve XVII. yüzyıllardaki yerleşim birimleri, ocak sayıları aşağıda bir tablo halinde gösterilmiştir. Buna göre, Kocacık Yörükleri'nin 132 yıllık bir dönemi Tapu-Tahrir Defteri'ne göre Tablo 1'deki gibidir:

Tabloda görüldüğü gibi, Kocacık Yörükleri'nin Tapu-Tahrir Defterleri'ne göre ocak sayısı bakımından en yoğun olduğu dönem, 1584 tarihidir. 1543'ten 1584'e kadar 41 yıllık süre içerisinde ocak sayısı 132'den 182'ye çıkmış, ancak 1637'de 65, 1642-1675 döneminde ise 18 ocağa kadar düşmüştür. Buradaki bariz düşüş, muhtemelen XVII. yüzyılda devlet teşkilatındaki bozulmalar sebebiyle, ciddi bir tahrir yapılamamasından ileri gelmektedir.

Ocak sayıları olarak verilen rakamlarda da birkaç hata vardır. Nitekim 1584 tarihli ve 614 numaralı Tapu-



TABLO 1: KOCACIK YÖRÜKLERİ

Yerleşim Biriminin Adı	1543	1584	1637	1642-1666	1675
Filibe	1	1	1	7	
Edirne	5	6	8	3	7
Kırk-Kilise	14	16	17	-	3
Baba Eskisi	1	1	1	-	-
Yanbolu	21	30	32	-	-
(Yenice-i) Kızıl Ağaç	4	5	5	-	-
Şumnu	8	14	-	2	-
Karin-âbad	13	11	-	-	-
Ahyolu	4	5	-	-	-
Rus Kasrı	11	12	-	-	-
Aydos	3	5	-	-	-
Pravadi	3	3	-	-	-
Varna	14	14	-	-	-
Tekfur-gölü	2	8	-	-	-
Hırsova	17	26	-	4	-
Silistre	5	8	-	1	-
Dobruca	6	-	-	-	8
Bergos	-	1	1	-	-
Akkerman	-	11	-	1	-
Bender	-	4	-	-	-
Kili	-	1	-	-	-
TOPLAM	132	182	65	18	18

Tahrir Defteri'nde Kocacık Yörükleri ocak sayısı "yekün 179 ocak" diye belirtilmiş,⁵³ ancak tarafımızdan tek tek yapılan hesaplamada 182 ocak olduğu tespit edilmiştir.⁵⁴

Tahrir Defterleri'ndeki bu kayıtlara rağmen, 1608 tarihli Aynî Ali Risâlesi'nde Kocacık Yörükleri bir yerde 68, diğer bir yerde 168 ocak olarak kaydedilmiştir.⁵⁵ Keza 1653 tarihli Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi'nde de Kocacık Yörükleri'nin ocak sayısı 168 olarak gösterilmiştir.⁵⁶ Aynî Ali Risâlesi'nde belirtilen 68 rakamı 1637 tarihli defterde kaydedilen 65 rakamına oldukça yakındır. Gerek Aynî Ali gerekse Sofyalı Ali Çavuş'un belirttikleri 168 ocak sayısı, Tapu-Tahrir Defterleri'nde maale-

sef tespit edilememiştir. Bununla beraber bu rakamlar, Kocacık Yörükleri'nin XVII. yüzyılın ikinci yarısında da yoğun olarak Rumeli'de iskan edilmiş olduklarını göstermektedir.

İncelemekte olduğumuz 1637 tarihli Tapu-Tahrir Defteri'ne göre Kocacık Yörükleri'nin eşkinci ve yamak sayıları aşağıda gösterilmiştir. Bunlar içerisinde sadece giriş kısmında eşkinci ve yamakların evli olanları müzevvec, bekar olanları da mücerred adı altında sayı olarak verilmiştir. Sadece bir yerde verilen bu sınıflamanın dışında kalan eşkinci ve yamaklardan evli ya da bekar olanlar, tarafımızdan tek tek sayılarak tespit edilmiştir. Buna göre Kocacık Yörükleri'nin eşkinci ve yamak sayısı Tablo 2'deki gibidir:

Kocacık Yörükleri ile ilgili olan bu defter üzerinde yaptığımız çalışmada, bir ilgi çekici husus daha görülmüştür. Bilindiği gibi III. Murad döneminden itibaren yörüklerin teşkilatı bünyesinde esas olan ocaklardaki nefer sayısı 30'a çıkarılmış olup, bunun 25'i yamak, 5'i de eşkinci kaydedilmekteydi. 1637 tarihli defterde de bu hususa büyük ölçüde riayet edildiği görülmektedir. Bununla birlikte bu defterde, yamakların sayısında bazı farklılıklar tespit edilmiştir. Bunun sebebi de zaim ve ser-asger gibi görevlilere değişik oranlarda yamak tahsis edilmesidir. Genel olarak benimsenen yamakların 25 sayısına rağmen, 35, 40, 45, 50 nefer sayısı yanında, 24 nefer sayısına da rastlanılmıştır.⁵⁷ Defterde kaydedilmiş olan eşkinci ve yamakların nerede oturdukları ya da nereden geldikleri de isimlerinin üzerine kaydedilmiştir. Rahman Obalı, Anadolu, Kurt Ali Obası, Karin-âbad,

TABLO 2: 1637 TARİHİNDE KOCACIK YÖRÜKLERİ

Yerleşim Birimi	Ocak Sayısı	Eşkinci			Yamak		
		Müzevvec	Mücerred	Toplam Nefer	Müzevvec	Mücerred	Toplam Nefer
Edirne, Kırkkilise, Bergos, Y. Kızılağaç, Baba Eskisi	3	3	-	3	97	38	135
Filibe ve Rus Kasrı	1	5	-	5	15	10	125
Edirne	6	24	6	30	88	62	150
Kırkkilise	16	66	14	80	268	128	396
Baba Eskisi	1	4	1	5	18	7	25
Yenice-i Kızıl Ağaç	5	23	2	25	93	32	125
Bergos (Burgaz)	1	2	3	5	7	18	25
Yanbolu	32	139	15	154	631	294	925
TOPLAM	65	266	41	307	1217	589	1.806



Selmanlı, Sarı Hocalı, Germiyanlı, Yenişehirli gibi birçok farklı yerleşim biriminin kaydedildiği görülmüştür.

Yine bu defterde “ser-askerân” adı altında çeşitli görevlilerin kaydedildiği ve bunların isimlerinin yanına da “ba-berat, be-nevbet edâ-i hidmet ederler” ibaresinin yazıldığı görülmüştür. 1637’de Kocacık Yörükleri’nin zaimin kim olduğu belirtilmemiştir. Buna göre 1637’de Kocacık Yörüklerinin ser-askerlerin isimleri ise şunlardır; Oruc b. Mahmud, Yunus b. Mahmud, Emrullah b. Nasuh, Mustafa b. Hüseyin, Memi b. Hüseyin, Abdurrahman b. Seyyid Ali, Ma’den-i Sarı. Bunlar içerisinde Mustafa b. Hüseyin ile Memi b. Hüseyin’in ve Oruc b. Mahmud ile Yunus b. Mahmud’un kardeş oldukları görülmekle beraber en sonda kaydedilen Ma’den-i Sarı isminin neyi ifade ettiği tespit edilememiştir. Kocacık Yörükleri’ne ait olan bu defterde sadece, Yunus b. Mahmud’un ser-asker olarak bulunduğu grup içerisinde 2.000 akçelik yekûn gösterilmiş, diğerlerinde ise herhangi bir rakam kaydedilmemiştir.

Kocacık Yörükleri’ne ait 1543 tarihli ve 222 numaralı Tapu-Tahrir Defteri ile 1584 tarihli ve 614 numaralı Tapu-Tahrir Defteri bilindiği gibi Gökbilgin tarafından neşredilmiştir. Burada Kocacık Yörükleri mensuplarının isimleri, mükellefiyetleri ve meskun oldukları yerler de tek tek verilmiştir.⁵⁸ Keza 1584 tarihli defterin başında bulunan Kocacık Yörükleri’ne ait Kanunnâme de hem Gökbilgin,⁵⁹ hem Barkan,⁶⁰ hem de Akgündüz⁶¹ tarafından neşredilmiştir.

Kocacık Yörükleri ile ilgili olarak, birçok defa sefere çağrıldıkları, maden hizmetinde bulundukları, donanma hizmetine tayin olundukları, Bender ve Cankerman kalesinin tamirinde görevlendirildikleri, vefat eden yamaların yerlerine yenilerinin yazılması gibi hususlarda, Mühimme Defterleri’nde pekçok hüküm bulunmaktadır.⁶²

OFcabolu YÖRÜKLERİ

Ofcabolu, Üsküp ile İştib arasında olup az engebeli ve göçebe yaşam tarzına uygun bir bölgenin adıdır. Merkez kasaba İştib’tir.⁶³ Bu yörük grubu Kosova ile Manastır arasındaki bölgede yoğun olarak yaşamaktadırlar. Bu bölgeler, Üsküp, Nökeric, İştib, Tatarpazarı, Filibe, Silistre, Tırnova, İhtiman ve Yanbolu’dur.⁶⁴ Ofcabolu Yörükleri ile ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde üç tane defter bulunmaktadır. Gökbilgin, Ofcabolu Yörükleri ile ilgili olarak sadece 1566 tarihli bir defterin olduğunu, bunlarla ilgili başka deftere rastlamadığını belirtmiştir.⁶⁵ Gökbilgin’in kullanmadığı ve 1544 tarihini taşıyan, Ofcabolu Yörükleri ile ilgili olan defter de, burada değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunlardan ilki Evâhir-i Zi’l-Hicce 950/Şubat 1544,⁶⁶ ikincisi 10 Şa’ban 973/2 Mart 1566⁶⁷ tarihini taşımaktadır. 1544 tarihli defter 64 sayfa olup “Fihrist-i Yörükân-ı Ofcabolu” başlığı altında Ofcabolu Yörükleri’nin meskun olduğu yerler ve burada bulunan ocak sayıları kaydedilmiştir.⁶⁸ 1566 tarihli defter ise 73 sayfadır. Bu defter de Ofcabolu Yörükleri’ne ait olup bu çalışmada zikredilen bir kanunnâme,⁶⁹ fihrist,⁷⁰ Arapça bir mukaddime ile bir de tuğra⁷¹ vardır. Defterde Ofcabolu Yörükleri’nin meskun oldukları yerler ile burada bulunan eşkinici ve yamak sayıları da zikredilmiştir. Üçüncüsü ise 7 Muharrem 1086/3 Nisan 1675 tarihini taşıyan yörüklerle ilgili defterdir.⁷²

Ofcabolu Yörükleri’nin meskun oldukları yerler ile bunların çeşitli tarihlerdeki ocak sayıları defterlerden elde edilen verilere göre aşağıda gösterilmiştir.

Yerleşim Birim	1544	1566	1675
Üsküp ma’a Nökeric ⁷³	15	18	6
Ostrova ⁷⁴	13	14	-
İştib	29	31	8
Pirlepe	23	25	-
Hamureniç(?) ⁷⁵	5	-	-
Tatar Pazarı	1	1	-
Filibe	1	1	-
Yanbolu	2	2	-
Silistre	1	1	-
Tırnova	2	2	-
İhtiman	2	2	-
Köprülü	-	-	1
Serez	-	-	2
Uzuncaova - Hasköy	-	-	1
Toplam	94	97	18

Tabloda da görüldüğü gibi Ofcabolu Yörükleri’nin en yoğun olarak meskun oldukları yerler; İştib, Pirlepe ve Üsküb’dür. İki tahrir arasında ocak sayısında sadece 3 artış olmuştur. 1675’te ise 18 ocağa kadar gerilemiştir.



Gökbilgin, Ofcabolu Yörükleri ile ilgili olarak verdiği listede, Üsküb'ü ayrı olarak "Ostrova maa Nökeric" diye de Ostrova ile Nökeric'i birlikte zikretmiştir.⁷⁶ Oysa Gökbilgin'in kaynak olarak verdiği TD 354 numaralı ve 1566 tarihli defterde, tabloda gösterildiği gibi Üsküb ile Nökeric birlikte, Ostrova da ayrı olarak kaydedilmiştir.⁷⁷

Ofcabolu Yörükleri'nin idarecileri ile eşkinci ve yamak sayıları ise şu şekildedir:

Birimi	Tarihi	
	1544	1566
Zaim	1	1
Ser-asker	1	1
Eşkinci	470	485
Yamak	1880	1940
Toplam	2352	2427

Ofcabolu Yörükleri'nin her iki tarihte de subaşları Hüseyin b. İskender idi.⁷⁸

XVII. yüzyıla ait 1608 tarihli Aynî Ali Risâlesi'nde Ofcabolu Yörükleri'nin ocak sayısı 88 idi.⁷⁹ Bu tarihte ödedikleri vergiler ise zeamete tahsis edilmiş olup miktarı 33.490 akçeydi.⁸⁰ 1653 tarihli Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi'nde ise Ofcabolu Yörükleri'nin ocak sayısı 323 olarak kaydedilmiştir.⁸¹

NALDÖKEN YÖRÜKLERİ

Pravadi Vilâyeti Eşkice Köyü'nde "Yörükân-ı Nalband Doğan" isminde bir yörük tarifi bulunmaktadır. Aynı şekilde Yanbolu'nun muhtelif yerlerinde Naldöken Yörükleri'nin kaydedildikleri görülmektedir. Gökbilgin'e göre bunların ikisi de aynıdır ve diğerlerine nazaran haiz oldukları vâfa göre adlanan bu yörükler muahharan yine ayrı bir teşkilat halinde rol oynayan ve Yanbolu mıntıkasında da ehemmiyetli bir miktarda mevcut bulunan Naldöken Yörükleri'nden başka bir şey değildir. Yörükler arasında Naldöken olduğu gibi Yaydöken Yörükleri de vardır. Yanbolu'da Çok Tatarlar köyünde Yörük-ü Naldöken ve Yörük-ü Yaydöken ayrı ayrı tesbit edilmiştir. Ahmet Refik, Naldöken Yörükleri'nin, bulundukları Naldöken mevkiine göre adlandırıldıklarını ileri sürerek, bu mevkiinin Eski Zağra Kazası'na tabi

olup eski adının İshaklar olduğunu belirtmiştir. Halbuki bu yerleşim birimi, kendileri oraya geldiği ve en çok orada bulundukları için Naldöken adını almıştır.⁸²

Naldöken Yörükleri, Rumeli'de bulunan yörük grupları içerisinde en önemlileridir. Ocak sayısı bakımından Selanik ve Tanrıdağı yörüklerinden sonra üçüncü sırada gelmektedir. XVI. ve XVII. yüzyıla ait defterlerden bu yörük gruplarının Bulgaristan'ın çeşitli bölgelerinde yerleşmiş olduklarını öğrenmekteyiz. Bununla beraber bu yörük gruplarının XV. yüzyılda da bu bölgede bulundukları ve Osmanlı Ordusu'nun Rumeli seferlerinde etkin bir rol oynadıkları tahmin edilmektedir.

Naldöken Yörükleri'ne ait olarak elimizde 8 adet defter bulunmaktadır. Gökbilgin 1543, 1566, 1585, 1601 ve 1608 olmak üzere 5 adet defterin olduğunu belirtmektedir. Yaptığımız incelemede ise Naldöken Yörükleri'ne ait olarak TD 223 (950/1544), TD 357 (973/1566), MAD 620 (981/1574), TD 616 (993/1585), TD 620 (993/1585),⁸³ TD 707 (1017/1608) ile MAD 6641 (1086/1675) olmak üzere 8 adet defter tespit edilmiştir.

Defterlerde kaydedilen hesaplamalar ise fihriste göre yapılmış, ancak defterin içindeki ocak sayıları ile fihristte belirtilen ocak sayıları arasında fark görülmüştür. Örneğin 1544'te defterde 195, 1585'te ise 241 ocak kaydedilmişken fihriste birer fazla yazıldığı tespit edilmiştir.

Dikkat çeken diğer bir husus ise fihristte bir yerleşim birimine ait ocak kayıtlı iken defterde bu yerleşim biriminin hiç kaydedilmediği, buna karşılık ocak sayısının bir başka yerleşim birimine dahil edildiği görülmüştür. Örneğin 1585'te yapılan ilk tahrirde Tekfur Gölü'nde hiç ocak kaydedilmemişken yine aynı tarihte yapılan ikinci tahrirde 4 ocak kaydedilmiştir. 1544'te fihristte Yenice-i Zağra'da 2 ocak olduğu belirtilirken defterin içinde bu yerleşim birimi hiç zikredilmemiştir.

Belirtilen bu defterlere göre Naldöken Yörükleri'nin yerleşim birimi ve ocak sayıları Tablo 3'teki gibidir.

Naldöken Yörükleri'ne ait tabloda görüldüğü gibi 1544'te 196 ocak olan bu yörük grubu 40 yıl sonra yani 1585'te en yüksek sayısına ulaşmış ve 243 ocağa yükselmiştir. XVII. yüzyılın hemen başında yani 1602'de 233



NALDÖKEN YÖRÜKLERİ

Yerleştikleri Yerler	1544	1566	1574	1585 (1)	1585 (2)	1597	1602*	1609	1675
İhtiman	6	7	7	7	7	7	7	-	-
Tatar Pazarı	19	17	19	12	17	12	12	4	5
Filiba	46	48	49	43	48	44	43	21	12
Yenice-i Kızıl Ağa	3	3	3	2	2	2	2	-	-
Çirmen	9	10	11	10	14	-	10	17	9
Edirne	1	1	1	1	1	1	1	1	7
Yanbolu	7	8	8	10	8	10	-	-	-
Ahyolu	1	1	1	2	2	2	2	-	-
Şumnu	6	8	8	18	14	14	14	4	-
Varna	5	6	8	10	9	22	10	-	-
Hırsova	3	4	5	7	5	-	7	-	-
Tekfür Gölü	1	2	3	-	4	-	6	-	-
Silistre	3	5	6	11	8	12	11	10	-
Çernova	1	3	3	-	3	4	4	-	-
Tırnova	4	5	5	7	3	7	7	-	-
Niğbolu	1	3	3	8	5	2	2	-	-
Hasköy	3	3	4	2	2	2	2	-	1
Akçakızanlık	15	16	18	20	19	20	20	16	8
Yenice-i Zağra	2	2	2	2	3	2	2	10	5
Eskihişar-ı Zağra	60	62	65	53	66	62	53	13	12
Pravadi	-	1	1	2	1	2	2	-	-
Lofça	-	1	1	-	1	-	-	-	-
Dobruca	-	-	-	-	-	-	-	-	10
İzladi	-	-	-	1	-	1	1	-	-
Cisr-i Mustafa Paşa	-	-	-	14	-	14	14	10	-
Aydos	-	-	-	1	-	1	1	-	-
TOPLAM	196	216	231	243	242	243	233	110	69

*Gökbilgin'in kaydı esas alınmıştır.

ocağa düşmüş 1609'da çok büyük düşüşle 110 ocağa, yüzyılın son çeyreğinde ise 69 ocağa kadar gerilemiştir. 1544'ten 1675'e kadar 131 yıllık süre içerisinde Naldöken Yörükleri'nin 26 değişik yerleşim biriminde iskan edilmiş olduğu görülmüştür.

Zaimleri: Mir-livâ-i Yörükân da denilen zaimler ile ilgili olarak Tahrir Defterleri'nde bazı kayıtlar vardır. Bunların isimleri, gelir türleri ve miktarları defterlere kaydedilmiştir. Tespit edilen zaimler, emirlerindeki yamakların sayısı ve kendilerine tahsis edilen miktarlar aşağıda gösterilmiştir.

Zaimler içerisinde en fazla Mustafa Beğ'in bu görevini sürdürdüğü ve 52.500 akçe gibi yüksek bir zeamet tasarruf ettiği görülmektedir.

Tarihi	Zaimin Adı	Yamak Miktarı	Geliri
1544	Behram Beğ	113	29.500
1566	Mahmud Beğ	978	44.460
1574	Mahmud Beğ	1.350	50.000
1585	Mustafa Beğ	1.194	52.500
1585	Mustafa Beğ	1.410	52.500
1597	Mustafa Beğ	1.284	52.500
1609	İbrahim Beğ	430	50.000

Zaimlerin elde ettiği gelirlerin kaynakları ise niyabet adı altında cürmü cinayet, resm-i arûsiyye, çeşitli kazalardan alınan niyabet gelirleri, yamak vergileri ve haymânelerden elde edilen gelirler oluşturmaktaydı. Bunun yanında 1566 tarihli defterde zaim Mahmud Beğ'in, Kanûni Sultan Süleyman'ın Zigetvar Seferi'ne katılıp yararlilik göstermesi sebebiyle 14.910 akçelik bir terakki yapıldığı kaydedilmiştir.⁸⁴ Yine 1574'te kale fethinde hizmeti görülen Mahmud Beğ'in gelirlerinin artırıldığı görülmüştür.⁸⁵ 616 numaralı ve 1585 tarihli defterde ise zaim Mustafa'ya terakki yapılması için Filibe Kadısı Ali, Zağra-ı Atik Kadısı Hüsam ve Cisr-i Mustafa Paşa Kadısı Mustafa Efendi'lerin darsaadete arzda bulundukları, bunun üzerine de Zaim Mustafa'ya 2.500 akçe terakki yapıldığı kaydedilmiştir.⁸⁶

Burada dikkat çeken en önemli husus Naldöken Yörükleri'nin ocak sayısının 243'ten 110'a düşmesine rağmen zaimlere tahsis edilen gelirlerde herhangi bir düşmeye rastlanmamasıdır.

Zaimlerin emri altında bulunan yamak sayılarında da önemli farklılıklar görülmektedir. Belirtildiği gibi



1585 yılına ait olan iki ayrı tahrir defterinde Zaim Mustafa Beğ'in birinde (TD 620) 1194 yamağı bulunurken, diğerinde (TD 616) 1410 yamağı olduğu kaydedilmiştir. Diğerlerinde de durum aynıdır. Dolayısıyla da yamak sayıları ile zaimlerin tasarruf ettikleri gelirler arasında direk bir temas kurmak hemen hemen imkansızdır.

Seraskerler/Çeribaşılar: Naldöken Yörükleri'nin seraskerlerinin sayıları, yamak miktarları ve elde ettikleri gelirler şu şekilde gösterilebilir:

Tarihi	Ser-Asker	Yamak	Geliri
1544	5	246	12.250
1566	6	286	12.750
1574	6	305	13.650
1585(1)	39	1.543	-
1585(2)	9	754	22.605
1597	20	1.055	39.520
1609	16	-	-
TOPLAM	101	4.189	100.775

Burada dikkat çeken husus, 1544'ten 1574'e kadar ser-asker sayısı hemen hemen aynı olmasına rağmen yamak sayısında belli bir artış olmuş, gelirlerde ise fazla bir artış görülmemiştir. 1585'te yapılan iki tahrirde ise çok büyük farklar vardır. Birincisinde 39 ser-asker, 1543 yamak gösterilirken ikincisinde 9 ser-asker, 754 yamak kaydedilmiştir. 1597'de ise eşkinci ve yamak sayısında önemli bir artış olmuş, buna paralel olarak da gelirleri artmıştır.

Bazı defterlerin sonunda ser-asker ve yamak-ı ser-asker sayıları belirtilmiştir. Bunlardan 1566 tarihli defterde 6 ser-asker, olduğu belirtilirken yamakları kaydedilmemiştir. 1574 tarihli defterde 6 ser-asker, 310 ser-asker yamağı kaydedilmiş,⁸⁷ yaptığımız incelemede ser-asker yamağının 305 olduğu görülmüştür. 1585 tarihli birinci defterde 42 ser-asker, 1478 ser-asker yamağı kayıt-

lı⁸⁸ iken bunun 39 ser-asker 1543 ser-asker yamağı olduğu tespit edilmiştir. 1585 tarihli ikinci defterde 10 ser-asker 844 ser-asker yamağı kayıtlı⁸⁹ olmasına rağmen 9 ser-asker ve 754 yamağı olduğu görülmüştür. 1597 tarihli defterde ise ser-asker ve yamak sayısı tam olarak tespit edilmiştir.⁹⁰

"Bâ-berat" ve "be-nevbet eda-i hizmet ederler" diye kaydedilen ser-askerlerin emrindeki yamak sayısı ile gelirleri mukayese edilecek olursa belli bir esasa bağlanmadığı açıkça görülebilir.

Eşkinci ve Yamaklar: Yörük grupları içerisinde asıl yoğunluğu oluşturanlar eşkinci ve yamaklarıdır. Naldöken Yörükleri'nin eşkinci ve yamak sayıları elde edilen bilgilere göre aşağıda gösterilmiştir:

Tablodan eşkinci ve yamak sayısı ile bunların gelirlerinde paralel bir artış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında 1585 tarihli birinci defter ile 1597 tarihli defterde verilen rakamların aynı olması dikkat çekicidir. Ancak 1602'de eşkincilerin sayısında önemli bir artış olmasına rağmen yamakların sayısı aynı kalmıştır.

Naldöken Yörükleri'nde genelde eşkinci ve yamak sayılarının 5 eşkinci 20 yamak ve 1.000 akçelik hasıl şeklinde kaydedildiği bilinmektedir. Bununla birlikte 1585 tarihli ikinci tahrirde eşkinci sayısı 5 iken yamak sayısı 25'e, geliri ise buna paralel olarak yamak başına 50 akçe olduğu için 1250'ye çıkarılmıştır. 1609'da ise eşkinci 5, yamak 20 iken elde edilen hasıl 3.500 akçeye yükseltilmiştir. Burada ise her eşkincinin 300, her yamağın ise 100 akçe ödemesi kararlaştırıldığından⁹¹ rakam bu kadar artmıştır.

Elde edilen bu bilgilere göre Naldöken Yörükleri'nin tüm görevlileri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Görevliler	1544	1566	1574	1585(1)	1585(2)	1597	1602	1609
Eşkinci	975	1080	1145	1215	1205	1215	1715	460
Yamak-ı Eşkinci	3.900	4.380	4.620	4.860	6015	4.860	4.860	1.759
Hasılı	195.000	216.000	231.000	243.000	301.250	243.000	-	385.000
Zaim	1	1	1	1	1	1	1	1
Yamak-ı Zaim	113	978	1350	1194	1410	1284	1210	430
Ser-asker	5	6	6	39	9	20	42	16
Yamak-ı Ser-asker	246	286	305	1543	754	1055	1478	-
Eşkinci	975	1080	1145	1215	1205	1215	1715	460
Yamak-ı Eşkinci	3.900	4.380	4.620	4.860	6015	4.860	4860	1759
Toplam Nefer	5.240	6.731	7.427	8.852	9.394	8.435	9306	2.666



Tabloda görüldüğü gibi nefer sayısı olarak 1544'te 5240 kişi olan Naldöken Yörükleri 1566'da %30 artışla 6731'e, 1574'te %42 artışla 7427, 1585 (2)'de %79 artarak 9394'e, 1597'de %61 artarak 8435'e, 1602'de %60 artarak 9306'ya yükselmiş; 1609'da ise ilk tahrir göre %50 azalarak 2666'ya, 1675'te ise çok büyük ölçüde azalarak 138 nefere düşmüştür. Buna göre Naldöken Yörükleri'nin tahmini olarak toplam nüfusu 1544'te 26.200 iken 1585'te 47.000'e yükselmiş; 1602'de küçük bir düşüş olmasına rağmen 1609'da büyük bir azalma kaydederek 13.300'e kadar düşmüştür. XVII. yüzyılın son çeyreğinde ise tamamen önemini kaybederek yaklaşık 700 kişi kadar kalmışlardır.

Naldöken Yörükleri'ne ait olarak 1566, 1574, 1585 (1), 1585 (2), 1597 ve 1609 tarihli defterlerin başına "Kanunnâme-i Yörükân-ı Naldöken" başlığı altında müstakil kanunnâme eklenmiştir. Bu 6 defterin başında bulunan kanunnâmeler muhteva olarak hemen hemen aynıdır.

TANRIDAĞI (KARAGÖZ) YÖRÜKLERİ

Rumeli'deki yörük grupları içerisinde nefer sayısı bakımından en fazla olan Tanrıdağı Yörükleri'dir. Tanrıdağı isminin yazılışı ve okunuşu üzerinde bazı görüşler ileri sürülmüştür. Ahmed Refik; Tekir Dağı, Tengri Dağı, Tengiri Dağı gibi muhtelif şekillerde zikretmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Tekir Dağı ile Tekfur Dağı aynı yeri ifade etmekte olup bugünkü Tekirdağı'nı işaret etmektedir. Tekfur Dağı isminin gerek Aşıkpaşazâde gerekse Müneccimbaşı'da hemen hemen aynı şekilde kaydedildiği görülmektedir.

Tekfur Dağı isminin bu yörük grubunun adlandırılmasında ne dereceye kadar rol oynadığını bilmek ehemmiyet arz etmektedir. Kelimenin Osmanlıca harflerle yazılış şekline bakıldığında Tanrıdağı'nın Tekfurdağı şeklinde okunmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Tanrıdağı Yörükleri'nin yerleştikleri yerler de göz önüne alındığında, Tekirdağı havalisinde çok az miktarda bulundukları tespit edilmiştir. Dolayısıyla da Tekirdağı ve havalisinin bu yörük gruplarına ismini verdiğini söylemek hemen hemen imkânsızdır. Bilindiği gibi yer ismiyle anılan yörükler genelde o yerleşim biriminde büyük bir yoğunluk oluşturmaktadır. Vize Yörükleri'nin Vi-

ze'de, Yanbolu Tatarları'nın Yanbolu'da yoğun olarak bulunduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Tanrıdağı Yörükleri'nin en yoğun oldukları yerler ise Gümülcine ile Yenice-i Karasu ve havalisidir. Göçebe Türkmenler'in yerleştikleri yerlere, önceki vatanlardaki dağ, nehir, göl adlarını verdikleri bilinmektedir. Buradan hareketle göçleri sırasında birçok yerlere buna benzer isimleri vermişlerdir. Nitekim Anadolu'da muhtelif yerlerde Tanrıdağı, Allahdağı ve Allahü Ekber Dağı vardır. Bir kısım yörüklerin Rumeli'ye geçişlerinde Gümülcine havalisinde bir dağa Tanrıdağı ismini verdikleri, sonradan bizzat kendilerinin buna göre isim aldıkları çok daha kuvvetli bir ihtimaldir. Nitekim Evliya Çelebi, Fericik'in batısında Tanrı-birdi Dağı'nın olduğunu kaydetmiştir. Bahsedilen bu dağ belki de bugünkü Rodop Dağları'nın yüksek bir tepesi olabilir. Karagöz ismi ise sonradan rastlanılan bir isim olup, muhtemelen bu yörük grubunun ileri gelen bir şahsiyetinin ismine izafeten bu adı almıştır.⁹²

Gökbilgin, Tanrıdağı Yörükleri'nin Karagöz ismini almalarının, sadece 1641 tarihli bir vesikada olduğunu belirtmektedir. Ancak yaptığımız incelemede 631 numaralı ve 1591 tarihli defterde ilk defa "Kanunnâme-i Yörükân-ı Tanrıdağı nam-ı diğer Karagöz" kaydına rastlanmıştır.⁹³ Nitekim 1641⁹⁴ ve 1669⁹⁵ tarihli defterlerde de Tanrıdağı nam-ı diğer Karagöz diye kaydedilmişlerdir.

Tanrıdağı/Karagöz Yörükleri'ne ait 1544, 1584, 1591, 1641, 1669, 1675 ve bir de muhtemelen 1675 tarihli defterin bir kısmı olması gereken tarihsiz olmak üzere 7 adet defter tespit edilmiştir. Gökbilgin bu defterlerden 1543, 1584, 1586, 1591 ve 1642 tarihli defterleri çeşitli açılardan değerlendirmiştir. Tarihlerde küçük de olsa farklılıklar vardır. Örneğin 230 numaralı Tahrir Defteri Gökbilgin tarafından 1543 tarihli olarak değerlendirilmiştir. Oysa bu defterin Arapça mukaddimesinin sonunda Evâsıt-ı Zi'l-hicce 950/15-24 Mart 1544 tarihi kaydedilmiştir.⁹⁶ TD 614 numaralı defter, 2 Safer 902/14 Şubat 1584,⁹⁷ TD 631 Evâhir-i Rebiü'l-evvel 999/16-22 Şubat 1591,⁹⁸ TD 774 28 Cemaziye'l-evvel 1051/4 Ekim 1641,⁹⁹ MAD 4807 Gurre-i Şa'ban 1080/25 Aralık 1669,¹⁰⁰ MAD 6641 7 Muharrem 1086/3 Nisan 1675¹⁰¹ tarihini taşımaktadır. Tanrıdağı Yörükleri



1586 tarihinde Kocacık Yörükleri defterinde “ilhak-ı şûd an defter-i Yörükân-ı Tanrıdağı” şeklinde bir kayıt vardır. Burada Şumnu’da 16, Çernovi nâm-ı diğer Rus-cuk’da 21, Tırnovi’de 17, Hezargrad’da 9 ve Niğbolu’da 1 ocak olarak kaydedilmişlerdir.¹⁰²

Tanrıdağı Yörükleri ile ilgili olarak 1544, 1591, 1641 tarihli defterlerin başında “Kanunnâme-i Yörükân-ı Tanrıdağı nâm-ı diğer Karagöz” başlığı altında diğer yörük kanunnâmelerinde belirtilen yükümlülükler kaleme alınarak buralara konulmuştur.

Bu tahrirlere göre Tanrıdağı/Karagöz Yörükleri’nin ocak sayıları şu şekildedir:

Tabloda görüldüğü gibi Tanrıdağı Yörükleri’nin en fazla olduğu dönem 1586 ve 1592 tarihidir. XVII. yüzyılda büyük düşüş kaydetmiştir.

Ocakları tespit etmek için çalıştığımız sırada diğer yörük gruplarında olduğu gibi Tanrıdağı Yörükleri’ne ait defterlerde de bazı tutarsızlıklar görülmüştür. Bunları şu şekilde belirtmemiz mümkündür:

1544 tarihli defterde fihristte verilen rakam ile defterin içerisinden sayılarak tespit ettiğimiz ocak sayısı aynıdır. Fakat 1584 tarihli defterde fihristte 5 yerleşim biriminde 64 ocak olduğu belirtilirken defterde yaptığımız incelemede, 8 yerleşim biriminde 97 ocak olduğu görülmüştür. 1591 tarihli defterde ise fihristte 420 ocak olduğu kaydedilmiş yapılan incelemede 426 ocak olduğu tespit edilmiştir. 1641 tarihli defterde ise durum daha da karışıktır. Fihristte 15 yerleşim biriminde 141 ocak tespit edilmiştir. Üstelik bu defterde “Nahiye-i Vilâyet-i Dobruca der Liva-i Silistre ve Niğbolu ocak 220”

TANRIDAĞI / KARAGÖZ YÖRÜKLERİ

Yerleşim Birimi	1544	1584	1586	1591	1641	1669	1675
Temur Hisar	1	-	-	-	-	-	-
Kelemeriye	4	-	-	-	-	-	-
Drama	13	-	23	25	16	14	-
Yenice-i Karusu	58	-	44	43	48	-	47
Gümülcine	60	-	53	53	20	32	30
Dimetoka	8	-	8	9	-	-	-
Ferecik	6	-	8	7	-	-	-
İpsala	10	-	12	12	8	20	7
Keşan	3	-	3	3	-	-	-
Hasköy-Uzuncaova	46	-	51	51	12	-	13
Karacadağ	8	-	9	-	-	-	-
Akçakızanlık	1	-	2	2	5	2	-
Karin-Âbad	1	-	4	4	-	-	-
Yenice-i Kızıl Ağaç	1	-	1	1	-	-	-
Rus Kasrı	1	-	3	1	-	-	-
Ahyolu	2	-	2	2	-	-	-
Yenice-i Zağra	2	-	8	8	-	-	-
Varna	32	15	56	55	-	-	-
Tekfur Gölü	7	-	11	9	-	1	1
Hırsova	5	-	11	13	1	-	-
Silistre	15	8	17	17	-	6	12
Şumnu	12	14	12	18	10	-	4
Pravadi	4	-	4	4	-	-	-
Niğbolu	4	1	-	-	-	1	-
Çernova / Rusçuk	11	25	21	13	-	-	-
Tırnova	13	17	17	17	-	-	-
Razgrad / Hezargrad	-	17	7	7	-	4	-
Agrican	-	-	14	14	-	-	-
Kavala - Çağlayık	-	-	15	14	7	-	15
Havass-ı Mahmud Paşa	-	-	1	1	-	-	-
Hatun-ili	-	-	6	6	-	-	-
Uzunca	-	-	-	8	-	-	-
Çırpan	-	-	-	-	1	1	1
Zağra-i Atik	-	-	-	-	1	1	-
Filibe	-	-	-	-	-	3	3
Halıcıoğlu Pazarı	-	-	-	-	12	11	11
TOPLAM	328	97	423	426	141	96	144



şeklinde kayıt vardır.¹⁰³ Fakat defterin içerisinde ne Dobruca'ya ne de bahsedilen 220 ocağa rastlanmıştır. Sadece herhangi bir ocak belirtilmeden Gümlüce'de 379 yamak olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Gökbilgin'in verdiği rakamlarda da bazı farklılıklar vardır.

Zaimleri: Tanrıdağı/Karagöz Yörükleri'nin eldeki mevcut bilgilere göre 2 adet zaiminin ismi kayıtlıdır. Bu zaimler 1544'te Mahmud b. Kure Kemal Beğ ve 1591'de Mustafa b. Hüseyin Beğ'dir. Mahmud Beğ'in 53.351 akçe, Mustafa Bey'in de 60.000 akçelik geliri vardı.

Seraskerler/Çeribaşılar: Tanrıdağı Yörükleri'nin incelediğimiz dönemdeki ser-asker sayısı aşağıda gösterilmiştir:

Görevli Adı	1544	1584	1591	1641	1669	1675
Ser-asker	9	7	47	6	-	4
Yamak-ı Ser-asker	562	655	3795	506	-	127
Hasıl	23.695	23.600	124.945	12.700	-	12.700

Görülüyor ki ser-askerlerin en çok olduğu dönem ocak sayısının 426'ya çıktığı 1591 tarihidir. Ser-asker sayısındaki artışa paralel olarak yamak sayısı ve gelir miktarı da önemli ölçüde artmıştır. Ser-asker ve yamak dağılımında ise herhangi bir oran göz önüne alınmamıştır.

Defterlerde kaydedilmiş olan ser-asker ile yamak-ı ser-asker sayıları ile bizim tespit ettiğimiz rakamlar arasında bazı farklar vardır.

Eşkinci ve Yamaklar: Diğer yörük gruplarında olduğu gibi Tanrıdağı Yörükleri'nde de asıl unsuru teşkil eden birimlerdir. 1544-1675 arası eşkinci ve yamakların sayıları ise şu şekildedir.

Görülüyor ki eşkinci ve yamakların sayısında 1591'e kadar önemli bir artış olmuş, ancak bu tarihten itibaren de XVII. yy. ortalarına hatta son çeyreğine kadar azalmıştır. Bunlara tahsis edilen miktar ise 121.000 ile 532.000 akçe arasında değişmektedir.

Eşkinci ve yamakların sayısında da, defterlerin sonunda verilen toplam rakam ile defterdeki rakamlar arasında fark vardır.

Eşkinci ve yamakların ocak içindeki sayısı ise çeşitli tahrirlerde şu şekilde düzenlenmiştir: 1544'te esas birim olarak eşkinci 5, yamak 20, hasılı 1000 akçe kaydedilmişken; 1584 ve 1591'de Sultan III. Murad'ın emriyle

Görevli Adı	1544	1584	1591	1641	1669	1675
Eşkinci	1625	485	2070	569	396	526
Yamak-ı Eşkinci	6.500	2.475	10.640	2865	2.738	2.845
Hasıl	328.000	121.250	532.500	503.345	341.300	449.965

le yamak sayısı arttırıldığından bunların sayısı 25'e çıkarılmış ve böylece 5 eşkinci, 25 yamak ve 1.250 akçelik hasıl kaydedilmiştir. Bu döneme kadar yamakların ödedikleri miktar kişi başına 50 akçe olmuştur. 1641'de ise eşkinci ve yamak sayısı 5 ve 25 şeklinde kalmasına rağmen geliri 4.000 akçeye yükseltilmiştir. Bununla ilgili olarak defterde "Zikr olan Tanrıdağı nâm-ı diğer Karagöz Yörükleri'nin her bir ocakta olan eşkincilerinden üçer yüz ve yamaklarından yüzer akçe her bir ocağa dört bin akçe ola vech-i meşrûh üzere her sene mirî için tahsil olunmağın şerh verildi fî 25 Şehr-i Zîl-hicce-i şerife sene 1051" şeklinde bir kayıt vardır.¹⁰⁵ Bunun üzerine her eşkinci 300 her yamak ise 100 akçe vergi vermeye başlamıştır ki bu da toplam ocakta 4.000 akçe etmektedir. 1669 tarihinde ise eşkinci 5 iken yamak 30'a çıkarılmış ve hâsıl yine 4.000 akçe olarak kaydedilmiştir. Bu durum yani 5 eşkinci, 30 yamak ve 4000 akçelik hasıl 1675 ve tarihsiz olarak zikrettiğimiz MAD 16135 numaralı defterde de aynıdır.

Tanrıdağı/Karagöz Yörükleri'nin bütün görevlileri ile eşkinci ve yamak sayıları ise şu şekildedir:

Görevli Adı	1544	1584	1591	1641	1669	1675	Tarihsiz
Zaim	1	1	1	-	-	-	-
Yamak-ı Zaim	-	430	324	-	-	-	-
Ser-asker	9	7	47	6	-	4	-
Yamak-ı ser-asker	562	655	3.795	506	-	127	-
Eşkinci	1.625	485	2.070	569	396	376	150
Yamak-ı Eşkinci	6.500	2.475	10.640	2.865	2.738	1.945	900
Toplam Nefer	8.697	4.053	16.877	3.946	3.134	2.452	1.050

Buradan da anlaşılacağı üzere kaydedildikleri 1544 tarihinde 8.697 nefer iken 47 yıl sonra 1591'de %100 artarak 16.877 nefere yükselmişlerdir. Fakat bu artışa rağmen XVII. yüzyılda önemli ölçüde nüfus kaybettikleri hatta 1.050 nefere kadar düştükleri görülmüştür.

Tanrıdağı Yörükleri tahmini nüfus olarak 1544'te 43.000 kişi iken 1591'de 84.000 kişiye ulaşmış, 1675'te ise 12.000'e kadar gerilemiştir.

Tanrıdağı Yörükleri'nin gelirleri ise şu şekildedir:

Görevli Adı	1544	1584	1591	1641	1669	1675
Zaimin geliri	3.351	-	60.000	-	-	-
Ser-asker geliri	23.695	23.600	124.945	12.700	-	12.700
Eşkinci geliri	328.000	121.250	532.500	503.345	341.300	449.965
Toplam	405.046	144.850	717.445	516.045	341.300	462.665

Buradan da anlaşıldığı üzere Tanrıdağı Yörükleri'nin gelirlerinin en yüksek olduğu dönem nüfusun en fazla olduğu 1591 tarihidir.



Tanrıdağı Yörükleri'ne ait olmak üzere 1544, 1584 ve 1591 tarihli defterlerin başına kanunnâme eklenmiştir.

SELANİK YÖRÜKLERİ

Rumeli'de yörüklerin en yoğun olduğu yer Selanik ve havalisi idi. Fethedildiğinden itibaren Makedonya ve Teselya'nın göçebe hayat tarzına müsait yaylak ve kışlaklarına göçen yörük kabileleri, daha XVI. asrın birinci yarısında bile diğer mıntıkalarda bulunanlardan daha kalabalık bir kitle teşkil ediyorlar, büyük bir merkez şehrine izafetle bir teşkilata bağlandıktan sonra da bütün yörük grupları içinde en önemlisi sayılıyorlardı.¹⁰⁶

Selanik Yörükleri		
Yerleşim Birimi	1544	1675
Manastır	7	-
Pirlepe	13	-
Florina	36	-
Şerfice	33	-
Fenar	23	-
Badracık	5	-
Çatalca	60	-
Yenişehir	113	-
Kelemeriye	35	6
Pınar Dağı	8	-
Yenice-i Vardar	2	-
Avret Hisarı	48	-
Usturumca	28	-
Temur Hisar	8	-
Filibe	10	-
Kızıl Ağa	2	-
Yenice-i Zağra	1	-
Eskihisar-ı Zağra	6	-
Akçakızanlık	1	-
Hasköy	1	-
Lofça	3	-
Yanbolu	1	-
Tatar Pazarı	7	-
Pravadi	3	-
Silistre	22	-
Tekfur Gölü	2	-
Varna	4	-
Hırsova	2	-
Şumnu	2	-
Çernova	4	-
Tırnova	3	-
Siroz	-	1
Karadağ	-	17
Cum'a Pazarı	-	10
Eğri Bucak	-	14
.....?	-	12
Pravişte	-	10
Beğ Şehri	-	48
Doğan	-	24
TOPLAM	492	162

Gökbilgin, Selanik Yörükleri'ne ait olarak 225 numaralı ve 1543 tarihli tek bir defterin olduğunu belirtmektedir. Gökbilgin'in bahsetmiş olduğu ve emin Halil b. Mahmud ile katip Ahmed b. İsa tarafından hazırlanan bu defter Evâsıt-ı Zi'l-hicce 950/5-15 Mart 1544 tarihini taşımaktadır.¹⁰⁷ Gerçekten de Selanik Yörükleri'ne ait olarak kapsamlı bir şekilde olan başka bir deftere rastlanmamıştır. Bununla birlikte XVII. yüzyılın son çeyreğine ait bir yörük defteri tarafımızdan tespit edilerek burada değerlendirilmeye alınmıştır. 7 Muharrem 1086/3 Nisan 1675 tarihini taşıyan bu defterde Selanik Yörükleri'nin yerleşim birimleri ve ocak sayıları tespit edilmiştir.¹⁰⁸

XVI. ve XVII. yüzyıla ait bu iki defterin değerlendirilmesiyle Selanik Yörükleri'nin 131 yıllık bir dönemdeki durumlarını tespit etmemiz mümkün olacaktır.

Tabloda dikkat çeken bazı hususlar vardır. Örneğin 1544 tarihli defterin fihristinde Selanik Yörükleri 500 ocak olarak kaydedilmiştir. Ancak yapılan incelemede 492 ocak olduğu tespit edilmiştir. Yenişehir'de fihristte 117 ocak, Silistre'de ise 26 ocak olduğu kaydedilmesine rağmen defalarca yaptığımız hesaplamada Yenişehir'de 113, Silistre'de 22 ocak olduğu görülmüştür. Bir diğer dikkat çekici husus ise 1544'te 31 ayrı yerleşim biriminde görülen Selanik Yörükleri'nin 1675'te bunlardan sadece ikisinde görülmesidir. Buradan da Selanik Yörükleri'nin 131 yıl sonraki bir dönemde önceki bulundukları yerleri terkedip yeni yerlere yerleştikleri anlaşılmaktadır.

1544 tarihli defterde Selanik Yörükleri'nin en yoğun oldukları yerler Yenişehir, Çatalca ve Avret Hisarı'dır. Bu üç yerleşim biriminde Selanik Yörükleri'nin hemen hemen yarısı yaşamaktadır. 1675 tarihli defterde karşımıza çıkan Beğ-şehri ve Doğan Nahiyeleri'nin yerini tespit etme imkanımız olmadı. Bununla birlikte bu defterde rastlanılan "Hasha-i Cevanib-i Nehr-i Tuna der Liva-i Niğbolu ve Silistre ve Kaza-i Şumnu an Yörükân-ı Selânik" tabiri¹⁰⁹, Selanik Yörükleri'nin bu mıntıkalara doğru kaydıklarını ve Tuna Nehri civarına yerleştikleri düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Zaimler: Selanik Yörükleri ile ilgili elimizde fazla bilgi bulunmadığından ve 1675 tarihli defterde de sadece ocak sayıları verildiğinden bu yörük grubunun idarecilerini sadece 1544 tarihli deftere göre değerlendirmeye sevkettik.



1544 tarihli deftere göre, bu tarihte Selanik Yörükleri zaimi Ahmed b. Abdülmennan Beğ'dir. Ahmed Beğ'in bu dönemde niyabet, cürm-i cinayet ve arüsiyye gelirleri yanında Selanik, Yenişehir, Fenar, Badracık, Çatalca, Florina, Dobruca ve Filibe'deki bir kısım niyabet gelirleri ile haymâne vergilerinden elde ettiği toplam gelir 36.890 akçedir.¹¹⁰

Ser-askerler/Çeribaşları: 1544 tarihinde Selanik Yörükleri'nin ser-asker sayısı 13'tür. Bu ser-askerlere bağlı olarak 518 yamak tespit edilmiş olup toplam hasılları 24.250 akçedir.

Eşkinici ve Yamakları: Selanik Yörükleri'nin 1544 tarihinde 2.460 eşkinici ve 9.840 yamağı olduğu tespit edilmiştir. Bunların toplam geliri ise 492.000 akçedir. Bu dönemde her bir ocakta 5 eşkinici, 20 yamak olup hasıllı 1.000 akçeydi.

Selanik Yörükleri'ne ait müstakil bir kanunnâme defterlerde kayıtlı değildir.

Elde edilen bu bilgilere göre Selânîk Yörükleri'nin tahmini nüfusu şu şekilde gösterilebilir:

Görevli Adı	1544	1591
Zaim	1	-
Ser-asker	13	-
Yamak-ı Ser-asker	518	-
Eşkinici	2.460	-
Yamak-ı Eşkinici	9.840	324
Toplam	12.832	324

Buna göre 1544'te yaklaşık 64.000 kişi olarak tespit edilen Selânîk Yörükleri 1675'te 1.625 kişiye gerilemiştir. Bilindiği gibi yüzyılın sonunda da Evlâd-ı Fatihan teşkilatı bünyesine dahil edilmişlerdir.

VİZE YÖRÜKLERİ

Vize Yörükleri, Rumeli'deki yörük grupları içerisinde sayıca az olanlarından birisidir. Fatih zamanındaki tahrir defterlerinde kaydedilen Hayrabolu Yörükleri'nin XVI. yüzyıldan itibaren Vize Yörükleri diye isimlendirildikleri bilinmektedir.¹¹¹

Vize Yörükleri ile ilgili olarak Gökbilgin 1543, 1557, 1609 ve 1642 tarihli dört defterin olduğunu, 1609 ve 1642 tarihli defterlerin de noksan olarak kaydedildiğini belirtmektedir. Kullanacağımız defterler ise 1544, 1557, 1609, 1642 ve 1675 tarihli'dir.

1557 tarihli defterde dikkat çekici bir husus hiç şüphesiz Arapça mukaddimedir.¹¹² Hamd ve salatdan sonra "ammâ bâd fe-hâzâ defterü'l-ecniyetü'l-meşhûrîn be-Yörükân-ı Tanrıdağı el-münteshrin fî Vilâyet-i Rumili'l-mahmiye. Hurrira müceddeden bi'emri's-şerifi's-sâdır an kabl-i Hazret-i Sultan âlişân sahibkırân ferman-revân ve hakân-ı hilâfet-nişan sami mekân-kitestan zillu'l-lahi fi'l-arzîn min-cânib-i hazret-i melikü'l-müste'an es-Sultan ibnü's-Sultan Sultan Selim Han nebiyyallühü 'ömrühü bi'l-adli ve'l-ebhiye ilâ yevmi'l-ba'si ve'l-mizân bâ-şer. Bi-emânet-i efkaru'l-ibâd Behram b. Abdullah ez-zaim ve bi-kitabet-i ahkirtü'l-verâ Mustafa b. Bayezid an ebna-i sipahiyan fî Recebü'l-mürecceb sene erba'a ve sitte ve tis'a mie." şeklinde bir kayıt vardır. Buradaki bazı hususların incelenmesi gerekmektedir. Mukaddimede Tanrıdağı Yörükleri'nden bahsedilmektedir. Oysa bu defterin Tanrıdağı Yörükleri ile hiçbir alakası yoktur. Üstelik bu tarihte yani 1557'de Tanrıdağı Yörükleri'ne ait bir defter de Başbakanlık Arşivi'nde mevcut değildir. Çok ilginç bir husus da, mukaddimede padişah olarak "es-Sultan ibnü's-Sultan Sultan Selim Han" isminin zikredilmesidir. Mukaddimenin yazıldığı tarih ise, Receb 964/Mayıs 1557 olduğuna göre burada Sultan olarak niçin Selim ismi zikredilmiştir? Kanûni Sultan Süleyman'ın babasının ve oğlunun isminin Selim olduğu zaten bilinen bir husustur. Burada Sultan olarak Selim isminin zikredilmesi, defter emini Behram b. Abdullah ile kâtib Mustafa b. Bâyezid'in gönüllerinde Kanuni'nin oğlu Selim'in hükümdar olmasını arzulamalarından mı, yoksa dikkatsizliklerinden mi kaynaklanmıştır? Bu sorunun cevabı sonuncusu olsa gerektir. Yörük defterlerinin hemen hemen hepsinde bulunan bu şekildeki mukaddimelerde böyle bir hataya rastlanılmamıştır. Gökbilgin'in bu konuya hiç temas etmemesi muhtemelen farketmemiş olmasından ileri gelmektedir.

1609 tarihinde Gökbilgin, 19 ocak olduğunu belirtmiş, defterde ise 66 ocak kaydedildiğini söylemiştir. Defterde yaptığımız incelemede 53 ocak tespit edilmiştir. 1642 ve 1675 tarihli defterlerde kaydedilen ocak sayıları ise birbirine çok yakındır ve yerleşim yerleri hemen hemen aynıdır.



VİZE YÖRÜKLERİ

Yerleşim Birimi	1544	1557	1609	1642*	1675
Vize	20	24	34	-	1
Silivri	2	-	-	-	-
Hayrabolu	22	22	-	5	5
Çorlu	13	13	-	6	6
Bergoz / Burgaz	3	3	-	-	3
Pınar Hisar	1	1	-	-	-
Hasköy	2	2	2	2	2
Kırk Kilise	9	9	-	-	-
Edirne	4	4	-	-	-
Eski Baba	8	8	15	7	7
Keşan	1	1	-	-	-
Malkara	7	7	-	3	-
Dimetoka	2	2	-	-	-
İncügez	11	11	-	-	-
Saray	-	-	2	2	2
Ruscuk	-	-	-	-	4
Çatalca	-	-	-	4	2
Tekfur Dağı	-	-	-	1	-
TOPLAM	105	107	53	30	32

Zaimleri: Vize Yörükleri'nin 1544 tarihinde zaimi Ramazan Beğ, 1557'de Piri Beğ, Gökbilgin'den naklen 1585'te Mustafa Ağa ve 1609 tarihli defterde ise Süleyman Beğ'dir. Ramazan Beğ'in 147 yamağı, 13.300 akçe geliri, Pirî Beğ'in ise yine aynı miktarda yamağı ve geliri vardır.

Ser-askerler/Çeribaşılar: Vize Yörükleri'nin ser-askerleri ve yamakları ise 1544 ve 1557'de 4 ser-asker, 160 yamak ve 4.500 akçelik gelirleri vardı. 1609'da ise 3 ser-askeri ve 55 yamağı bulunuyordu.

Eşkinci ve Yamaklar: Vize Yörükleri'nin eşkinci ve yamakları ise aşağıda gösterilmiştir:

Görevli Adı	1544	1557	1609
Eşkinci	525	535	264
Yamak-ı Eşkinci	2.105	2.145	1.650
Geliri	105.000	107.000	132.500

1544 tarihli defterde rastlanılan bir kayıt¹¹³ gerçekten ilgi çekicidir. Buna göre; Eski Baba Nahiyesi'nde bir ocak 5 eşkinci ve 25 yamak şeklinde kaydedilmiştir ki bu tarihte genel uygulamaya yani 5 eşkinci 20 yamak sayısına ters düşmektedir. Bir ocakta rastlanılan bu kaydın altına ise bir açıklama yapılmıştır. Bu açıklama; "mezkur ocakta Kalafatçı nam karyede sakin olan on nefer yörük

yamağı için ki sabıkâ eşkincilerine ellişer akçe verirler imiş. Yol üzere olub ayende ve revendeye hidmet ederler avârız-ı divâniyeden muafla senede verdikleri ellişer akçenin nisfî ref' oluna deyu ferman olunmağın, ber mûceb-i emr-i şerif zıkr olan karyede on nefer kimesnelerden yirmi beşer ve sair karyede vaki' olan yamaklardan ellişer akçe vereler deyu defter-i cedî-i sultanîyeye kayd olundu" şeklindedir. Aynı kayıt 1557 tarihli defterde de yer almaktadır.¹¹⁴ Kalafatçı Köyü'nde oturmakta olan bu 10 yamak, muhtemelen ordunun ve idare müesseselerinin ileri gelen şahsiyetlerinden gelen-gidene hizmet etmeleri şartıyla avârız-ı divâniye karşılığı olarak verdikleri 50 akçelik verginin yarısı kaldırılarak başka bir yükümlülük altına konulmuşlardır.

Vize Yörükleri'nin nefer sayısı ise şu şekildedir:

Görevli Adı	1544	1557	1609	1675
Zaim	1	1	1	-
Yamak-ı Zaim	147	147	-	-
Ser-asker	4	4	3	-
Yamak-ı Ser-asker	160	160	55	-
Eşkinci	525	535	264	-
Yamak-ı Eşkinci	2.105	2.145	1.650	64
Toplam Nefer	2.942	2.992	1.973	64

Tahmini olarak Vize Yörükleri'nin nüfusu XVI. y.y.'da 15.000 XVII. y.y. başlarında 10.000, yüzyılın sonunda ise 320 kişi civarındadır.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru, Balkanlar'da harplerin uzaması ve Osmanlı Devleti'nin savaşları kaybetmesi, bahsetmiş olduğumuz bu yörük teşkilatının bozulmasına sebep olmuştur. II. Viyana mağlubiyetinden sonra yörük teşkilatı büyük bir darbe yemiştir, Anadolu'ya göçler başladığı gibi, Rumeli'de de yer değiştirme ve eşkıyalık hareketi artmıştır. Bu sebeple 1691'de aşiretleri iskân teşebbüsü ortaya çıkmış, yörük teşkilatının disiplin altına alınması, fetih ruhunu yeniden canlandırma, insan gücü elde etmek maksadıyla Rumeli'deki yörük grupları, "Evlâd-ı Fâtihan"¹¹⁵ adı altında yeniden teşkilatlandırılmıştır.*

* Bu konuda M. Tayyip Gökbulgin'in Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihan, İstanbul 1957 isimli bir çalışması yer almaktadır. Bu çalışmada Gökbulgin 20 adet Tapu-Tahrir Defteri kullanmıştır. Yaptığımız çalışmada ise Gökbulgin'in kullandığı defterlere ilaveten 11 adet yeni defter daha konuya ilave edilerek bu çalışma hazırlanmıştır.

1 İlhan Şahin, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Anadolu'su Göçbelerinin İdarî ve Sosyal Yapısı", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Tarih Enstitüsü Dergisi (TED)*, s. 15, İstanbul 1995, s. 252-253.

2 Vahid Çabuk, "Yörükler", *İ.A. c. XIII*, İstanbul 1993, s. 432.

3 Faruk Sümer, "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", *İFM*, c. XI, İstanbul 1952, s. 511.

4 İlhan Şahin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Konar-Göçer Aşiretlerin Hukukî Nizamları", *Türk Kültürü*, s. 227, Ankara 1982, s. 285; Türkmenlerle ilgili olarak geniş bilgi için bkz.: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul 1992.

5 Sümer, *a.g.m.*, s. 511; Halil İnalçık, "The Yürüks: Their Origins, Expan-



- sion and Economic Role", *The Middle East and The Balkan Under Ottoman Empire*, Bloomington 1993, s. 102-103.
- 6 Halil İnalıcık, *The Middle East and The Balkans*, s. 134.
- 7 Şahin, "Konar-Göçer Aşiretler", s. 285.
- 8 Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 15.
- 9 Halil İncancık, *The Middle East and The Balkans*, s. 100-102.
- 10 Yaşar Yücel, "Balkanlar'da Türk Yerleşmesi ve Sonuçları", *Bulgaristan'da Türk Varlığı*, Ankara 1985, s. 68-69.
- 11 M. Münir Aktepe, "Osmanlıların Rumeli'de İlk Fethettikleri Çimbi Kal'ası", *TD* 1-2 (1949-50), s. 283-85.
- 12 Yusuf Halaçoğlu, "Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", *Belleter* LIII/207-208 (1989) s. 637; M. T. Gökbilgin, "Rumeli'nin İskan ve Türkleşmesinde Yörükler", *III. Türk Tarih Kong.*, Ankara 1948, s. 650.
- 13 Ö. L. Barkan, "Balkan Memleketlerinin Toprak Meseleleri", *Toplu Eserler*, I, İstanbul 1980, s. 483.
- 14 Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İFM*, XIII, 1-4 (1951-52) s. 62-63.
- 15 Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" VD. II. Ankara 1942, s. 279-280; Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilindeki Tarihî Hareketlerinin Tarihindeki Gelişimi ve Önemi", *VD. XXIV* (1994), s. 293.
- 16 İlhan Şahin-Feridun M. Emecen-Yusuf Halaçoğlu, "Turkish Settlements In Rumelia (Bulgaria) In The 15 th. and 16 th. Centuries: Town and Village Population", *International Journal of Turkish Studies (IJTS)*, VI/2 (1988) s. 25-26; Paul Hehn, "Man and The States In Serbia, From The Fourteenth To The Mid-Nineteenth Century: A Study In Centralist and Anti-Centralist Conflict", *Balkan Studies*, vol. 27/1, Thessaloniki 1986, s. 12.
- 17 Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzey-Doğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *V. Milletlerarası Türkîye Sosyal ve İktisat Tarihî Kongresi Tebliğler*, Ankara 1993, s. 543-550.
- 18 Yusuf Halaçoğlu, "Kuruluştan Günümüze Bulgaristan'da Türk Nüfusu", *V. Milletlerarası Türkîye Sosyal ve İktisat Tarihî Kongresi Tebliğler*, Ankara 1993, s. 505 vd.
- 19 Gökbilgin, "Rumeli'de Yörükler", s. 14, not. 2; Enver Şerifgil, "Rumeli'de Yörükler", *TDAD*, s. 12, İstanbul 1981, s. 64.
- 20 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr.: Âli, İstanbul 1332, s. 73.
- 21 Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1998, s. 153.
- 22 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 16.
- 23 Halaçoğlu, *İskân Siyaseti*, s. 4.
- 24 Halaçoğlu, "Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", s. 638-639, Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*, İstanbul 1989, s. 94.
- 25 Hasan Kaleshi, "Türklerin Balkanlar'a Girişi ve İslamlaştırma", *TED*, 10-11 (1981), s. 190-192.
- 26 Mehmet İnbaşı, *Osmanlı İdaresinde Üsküp Kazası (1455-1569)*, Yayımlanmış Doktora Tezi, Erzurum 1995; Halil İnalıcık, "Ottoman Methods Of Conquest", *Studia Islamica*, II (1952), s. 125-127.
- 27 Speros Vryonis "The Condition And Cultural Significance Of The Ottoman Conquest In The Balkans" Actes, *Du Ile Congres International Des Etudes Du Sud-Est Européen*, Tome III, (7-13 Mai 1970), Athenes 1978, s. 13-15.
- 28 Şerifgil, "Yörükler", s. 64-65.
- 29 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s.20; Halaçoğlu, "Osmanlı Şehirleri", s. 638.
- 30 Çabuk, "Yörük", s. 434.
- 31 Selahaddin Çetintürk, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yörük Sınıfı ve Hukuki Statüleri", *DTCFD*, II/2, Ankara 1943, s. 109.
- 32 İlhan Şahin, "Osmanlı Devrinde Konar-Göçer Aşiretlerin İsim Almaları-na Dâir Bazı Mülahazalar", *TED*, s. 13, İstanbul 1987, s. 195-208.
- 33 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 53.
- 34 S. Çetintürk, "Yörük Sınıfı", s. 114; Çabuk, "Yörük", s. 434.
- 35 E. Şerifgil, "Yörükler", s. 65.
- 36 H. İnalıcık, *The Middle East*, s. 133.
- 37 Abdülkadir Özcan, "Eşkinci", *DİA*, c. 11, İstanbul 1995, s. 469-470.
- 38 E. Şerifgil, "Yörükler", s. 71-74; Bunların tabi oldukları kanun ile ilgili olarak bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Kanun-ı Osmani Mefhûm-ı Defter-i Hâkânî", *Belleter*, s. 59, Ankara 1951, s. 391.
- 39 BA. TD. 354 s. 2-6; Bu kanunname neşredilmiştir. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri*, c. 6, İstanbul 1993, s. 698-700.
- 40 Halil İnalıcık-Donald Quataert, *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300 -1919*, Cambridge 1994, s. 41
- 41 BA. MD. 6 (1212).
- 42 BA. MD. 3 (94), (843); Ayrıca bkz. Aleksander Stojanovski, *Derbenditvo-ro vo Makedonija*, Skopje 1974. Bu eserde Makedonya'da bulunan derbentçiler ve bunların görevleri hakkında geniş bilgi vardır.
- 43 BA. MD. 7, (5); "Ofcabolu Yürükleri'nden bir nöbetlinin Rodanik madenine tayini...", 28. Cahir 976.
- 44 BA. MD. 12 (1073).
- 45 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 55-82; Halaçoğlu, "Evlad-ı Fatihan" *DİA* c. II, İstanbul 1995, s. 524.
- 46 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 27-28.
- 47 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 91.
- 48 Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 91.
- 49 BA. MAD. 5809.
- 50 Aynı defter, s. 4
- 51 Aynı defter, s. 40.
- 52 BA. MAD. 6641.
- 53 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 247; Çetintürk, "Yörük Sınıfı", s. 112; Gökbilgin, "Rumeli'nin İskanında ve Türkleşmesinde Yörükler", s. 67.
- 54 BA. TD. 614, s. 4.
- 55 Aynı Ali Efendi, *Kanunnâme-i Âl-i Osman der-Hılasâ-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, İstanbul 1280, s. 42.
- 56 *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, haz.: Midhat Sertoğlu, İstanbul 1992, s. 17.
- 57 BA. MAD. 5809, s. 4-6, 11, 22-24.
- 58 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 101-248.
- 59 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 244-246.
- 60 Ö. L. Barkan, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları I. Kanunlar, İstanbul 1943, s. 262-271.
- 61 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri*, c. VIII/1, İstanbul 1994, s. 536-541.
- 62 Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*, İstanbul 1989, s. 4, 13-15, 21, 26, 38-39, 44.
- 63 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 78-79.
- 64 BA. TD. 224; BA. TD. 354.
- 65 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s.79-80.
- 66 BA. TD. 224, s. 3.
- 67 BA. TD. 354, s. 12.
- 68 BA. TD. 224, s. 1.
- 69 BA. TD. 354 s. 1-6.
- 70 Aynı defter, s. 10.
- 71 Aynı defter, s.12-13.
- 72 BA. MAD. 6641.
- 73 Üsküp ile birlikte zikredilen Nökeriç muhtemelen Üsküb'e tabi olan Nagoşiç ya da Nagoşiç adlı köydür. BA. TD. 12 cr. 1586; MAD. 544, s. 294; TD. 4. s. 690; TD. 16 M, s. 69; TD. 149, s. 57; TD. 370, s. 127; TD. 232, s. 66.
- 74 Ostrova, Serez Kazası'na bağlı bir nahiye idi. BA. TD. 354, s. 30-36.



- 75 Bu yerleşim birimi 1566 tarihli defterde kayıtlı değildir.
76 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 81.
77 BA. TD. 354, s. 10, 14.
78 BA. TD. 224 s. 4; BA. TD. 354 s. 14.
79 Aynî Ali Efendi, *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, s. 17, 101, 197.
80 Aynı eser, s.10, 183, 224.
81 Sofyalı Ali Çavuş *Kanunnâmesi*, s. 17.
82 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 28-29.
83 1585'te iki tahrir vardır. Bu sebeple 1585 (1), 1585 (2) şeklinde gösterilmiştir.
84 BA. TD. 358, s. 15.
85 BA. MAD. 620, s. 31.
86 BA. TD. 616, s. 35.
87 BA. MAD. 620, s. 165.
88 BA. TD. 620, s. 179.
89 BA. TD. 616, s. 188.
90 BA. TD. 685, s. 186.
91 BA. TD. 707, s. 14 vd.
92 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 64-68.
93 BA. TD. 631, s. 4.
94 BA. TD. 774, s. 3.
95 BA. MAD. 4807, s. 2.
96 BA. TD. 230, s. 7.
97 BA. TD. 614, s. 12.
98 BA. TD. 631, s. 12.
99 BA. TD. 774, s. 4.
100 BA. MAD. 4807, s. 36.
101 BA. MAD. 6641, s. 63.
102 BA. TD. 614, s. 5.
103 BA. TD. 774, s. 3.
104 Aynı defter, s. 53-56.
105 BA. TD. 774, s. 56.
106 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 74.
107 BA. TD. 225, s. 2.
108 BA. MAD. 6641, s. 10-11.
109 BA. MAD. 6641, s. 61-62.
110 BA. TD. 225, s. 4.
111 Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler*, s. 82-84.
112 Aynı defter, s. 3.
113 Aynı defter, s. 53.
114 BA. TD. 303, s. 64.
115 Yusuf Halaçoğlu, "Evlâd-ı Fâtihan", DİA. XI, s. 524.



OSMANLI'YA KARŞI BİR TÜRKMEN BOYU TARSUS VARSAKLARI

YRD. DOÇ. DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ KAZIM KARABEKİR EĞİTİM FAKÜLTESİ

*M*alazgirt zaferini müteakip Anadolu'yu vatan edinmeye gelen Türkmen boyları, Karamanlı, Germiyanlı, Ramazanlı, Dul-kadirli, Bozulus, Halep, Yeni-İl, Turgutlu, Bayburtlu gibi muhtelif isimler altında birleşerek siyasî, askerî ve ekonomik güç birliği oluşturmuşlardı.¹ Bu birliklerden birisi de, kaynaklarda "Varsak Türkmenleri" veya "Tarsus Türkmenleri" isimleriyle zikredilen Türkmen teşekkülüdür.² Varsaklar, Karaman ve Ramazanoğullarıyla birlikte Çukurova'nın fethinde; Türk-İslâm vatanı olmasında birinci derecede rol oynamış bir Türkmen grubudur.

İsmi bir Türkmen beyinden alan Varsaklar,³ XIV. ve XV. asırlarda büyük bir kısmı Tarsus'un kuzeybatı ve Silifke'nin kuzeydoğusundaki dağlık bölgede (Bulgar/Bolkar Dağları) olmak üzere, bir kısmı da Taş-İli'nde yaşamaktaydı.⁴ XVI. asırda ise, kitlenin büyük kısmı Çukurova ve Konya Ovalarına iskan edildi.⁵ Bu iskanda, Osmanlı Devleti'nin konar-göçer cemaatleri yerleştirme politikası önemli bir etkendi.

VARSAKLARIN ANADOLU'YA GÖÇLERİ

Varsak Türkmenlerini oluşturan boyların mensup oldukları Üç-Oklu ve Boz-Oklu Türkmenleri'nin Anadolu'ya göçleri,⁶ XI. yüzyılda Malazgirt zaferinden sonra başladı. Bu göçler, Moğol istilası⁷ sebebiyle (1220), XIII. yüzyılda daha da artarak, XIV. ve XV. yüzyıllarda ise Çukurova'ya doğru devam etti. Moğol istilası, Türkmenlerin, önce Selçuklu hakimiyetindeki Anadolu'ya göç etmelerine sebep oldu. Burasının da Moğol hakimiyetine girmesinden sonra, bir kısım Türkmen, Selçuklu-Moğol otoritesini kabul ederek Anadolu'da kaldı. Moğollara ita-

at etmeyenler, İlhanlı hükümdarı Hülâgü'nün (1256-1265) tenkil emri vermesi⁸ ve baskıya maruz kalmaları sebebiyle Suriye'ye gittiler.⁹ Anadolu'da kalan Varsaklar, Karamanlılarla birlikte Moğol-Selçuklu kuvvetlerine karşı mücadeleye devam etti. Suriye'ye göç eden Türkmenleri Memlük hükümdarı Baybars (1260-1277), Antakya'dan Gazza'ya kadar uzanan bölgede yerleştirdi ve boy beylerine dirlik verdi.¹⁰ Böylece Memlük hizmetine giren bu Türkmenler, devletin en mühim askeri kuvvetini oluşturarak, Moğollarla ve Çukurova'daki Ermeni Krallığı ile yapılan savaşlara katıldılar.¹¹ Bu dönemde Memlükler Varsakların da içinde bulunduğu Çukurova Türkmenleri'nin atlı birliklerinden akıncı güç olarak yararlandılar.

Türk akınları, Kilikya'daki Ermeni Krallığı'nı zayıflattıkça, ele geçirilen yerlere Türkmenler yerleşmeye başladı. Kilikya'daki yayılma ve yerleşme faaliyetleri özellikle kır kesiminde Silifke'ye kadar uzandı.¹² XIV. yüzyıldaki bu fetih hareketleri ile birlikte Varsak boyları da Çukurova'ya göç ettiler.¹³ Bu sıralarda, Çukurova'nın Tarsus ve Adana gibi müstahkem şehir ve kaleleri henüz fethedilmemişti. 1360 tarihinde bu şehirler Türkmenlerin yardımıyla Memlükler tarafından ele geçirilince,¹⁴ Varsakların Çukurova'ya göçü hızlandı. Böylece, Üç-Oklara mensup Yüregir, Kınık, Bayındır, Salur, Ey-mir, Beçenek ve Iğdır boyları ile Boz-oklara mensup Dordurga, Kargın ve Beğdilli gibi boylar Orta Torosların dağlık kesimleri ile kuzey ve güney yamaçlarındaki ovalık alanlara yerleştiler.¹⁵ Ancak bir müddet sonra bazı Varsak Aşiretleri İran'a göç etti. Bu göçte en büyük pay sahibi Şeyh Cüneyt'ti. Erdebil şeyhliğine şahlığı katmak gayesiyle hareket eden Şif akaidli Şeyh Cüneyt, 1449'da



İran'dan Anadolu'ya gelerek kendisine mürid toplamak istemişti. Osmanlı ve Karamanlılardan umduğunu bulamayınca, Varsaklardan taraftar edinmek maksadıyla onların yurduna geldi. Varsaklar içerisinde yaptığı propagandanın hoşnutsuzluk duyan Karamanlı İbrahim Bey, Varsak reislerinden Şeyh Cüneyt'in tutulup hapsedilmesini istedi. Bunu haber alan Cüneyt, kendisine bağlı Varsakları yanına alarak Suriye'ye kaçtı. Buradan tekrar Osmanlı topraklarına dönerek, 1456'da yanındaki Varsaklarla birlikte Trabzon üzerine yürüdü. Burada da başarı elde edemeyince, Uzun Hasan'ın yanına gitti.¹⁶ Böylece, Anadolu'dan göç eden bir kısım Varsak, İran'a geçerek Erdebil tekkesinin hizmetine girdi.

Bu Varsaklar, Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekeli, Dulkadir ve Turgutlu gibi Anadolu Türklüğüyle birlikte Safevî Devleti'nin kuruluşunda büyük rol oynadılar. 1500 tarihinde Şah İsmail'in Anadolu'ya gelmesi üzerine bir kısım Varsak daha Erzincan dolaylarındaki Şah İsmail'in yanına göç ettiler.¹⁷ Safevî hizmetine giren Varsakların çoğu, hassa askeri olan korucular arasına alındı.¹⁸ Bu sırada Şah İsmail, Osmanlılar için tehlikeli bir hal almıştı. Bunun üzerine harekete geçen Yavuz Sultan Selim, Safevîleri mağlup ettiği Çaldıran Savaşı (1514) dönüşünde, Safevîlerin sınır kalelerinden olan ve Varsaklardan Muhammed Bey'in komutanı olduğu Kemah Kalesi'ni aldı (1515).¹⁹ Bu Varsak Beyi, Osmanlılara teslim olmayarak emrindeki üçyüz Varsak askeri ile ölünceye kadar savaştı.²⁰

ÇUKUROVA'NIN FETHİNDE VARSAKLARIN ROLÜ

Tarihî kaynaklarda Varsakların isimlerinden bahs olunması, umumiyetle, Karaman ve Ramazanoğulları münasebetiyle olmuştur. Memlüklerin Çukurova'yı fethi ise, Varsak tarihine ait bilgileri daha belirgin hale getirmiştir. XIII. asrın sonlarına doğru başlayan Memlük akınları Çukurova'ya hakim Ermenilerin gerilemesine neden olurken, diğer taraftan Ramazanlılar ve onlara bağlı Varsakların bölgeyi yurt tutmalarını ve ağırlıklarını hissettirmelerini sağladı.

Varsaklar ve Ramazanlılar XIV. yüzyılın ikinci yarısında Memlüklerin Halep naipliğine tabi olarak hareket etmekteydiler.²¹ Bu esnada Toros silsilesinde Bulgar

Dağı'na kadar ilerleyen başka bir Türkmen Beyliği de (Karamanlılar) yine yanlarında bir kısım Varsak aşiretleri olduğu halde batı ve kuzey-batı tarafından Ermenileri sıkıştırıyorlardı. Bu esnada Varsakların başında Yahşi Han bulunuyordu.²² Karamanlılar, Ermenek, Mut ve Silifke'yi ele geçirdikten sonra Bulgar Dağı'na kadar ilerleyerek buradaki Varsaklarla önceleri hasmane münasebetlere giriştiler²³ ise de, daha sonraları kendi taraflarına çekmeye muvaffak oldular.

Türk baskısının artmasıyla nihayet 1360 yılında Tarsus ve Adana şehirleri, Memlük, Ramazan ve Varsak kuvvetleri tarafından fethedildi.²⁴ Bu şehirlerin ve Çukurova kır kesiminin ele geçirilmesinde Memlük emrindeki Varsakların ve diğer Türkmen birliklerinin rolü çok büyüktü.²⁵ Fetihden sonra birkaç Varsak ailesi, Tarsus şehrine yerleşti ve bir niyabe (uç valiliği) tesis edildi.²⁶ Memlükler, bu niyabe sayesinde Çukurova'da yaşayan Bayındır, Salur, Dodurga, İğdir, Kargın, Yüregir, Peçenek, Kınık, Yıva ve Beğdilli boylarına mensup aşiretleri²⁷ kontrol altında tutmak istiyorlardı. Bu aşiretlerden pek çoğu Varsaklara bağlıydı. Bu tarihlerde Bulgar Dağı'nda yaşayan Varsakların başında İsa Bey bulunuyordu.²⁸

Türkiye Selçuklu Devleti'nin inhitatı üzerine, bu devletin mirasına sahip çıkan ve diğer Türkmen beylikleri arasında kuvvetli bir hale gelen Karamanlılar, Varsaklar üzerinde nüfuzlarını artırmışlardı. Karamanlılar, yayılma ve genişleme yolunda fütühat siyasetlerinin önüne çıkan Osmanlı ve Ramazan engellerine karşı diğer Türkmen birlikleriyle birlikte Varsaklardan da azami derecede istifade etme siyasetini güttüler. Nitekim, Varsaklar, 1378 ve 1397 tarihlerinde Karamanlılar ile Osmanlılar arasında yapılan savaşlarda Karaman Ordusu'nda yer aldıkları gibi,²⁹ Karamanlı Mehmed Bey'in 1400'lü yılların başında Tarsus'u Ramazanlılardan almasında³⁰ da etkin rol oynadılar; ancak, Ramazanlı Ahmed Bey'in Mart 1415'te Tarsus ve civarını tekrar ele geçirmesi üzerine birçok Varsak aşireti Ramazanlı hakimiyetine girdi.³¹ Bir müddet sonra Karamanlı II. Mehmed Bey, Tarsus ve havalisini ele geçirince Varsak aşiretleri bir kez daha onların idaresine geçti.³² Ancak, Karamanlı İbrahim Bey devrinde bir kısım Varsak aşireti Memlüklere tabi oldu. Nitekim, 1427'de Varsak beylerinden



Emir Hamza bin Kara İsa, 40 kişilik nökeri ile Mısır'a giderek Sultan Baybars'a itaatlerini ve bağlılıklarını bildirdi. Bedreddin Aynî, Varsak Beylerinin bu ziyaretten önce Mısır diyarına hiç gelmemiş olduklarını belirtir.³³

Bu başlangıç ve ziyaret Memlükler nazarında Varsakların değerini ve itibarını artırdı. Baybars, verdiği itibarı göstermek için Varsak beylerinden Karaoğlu Musa Bey'e emirlik rütbesi verdi. Musa Bey, Baybars'tan sonra Memlük tahtına oturan Sultan Çakmak'a karşı isyan eden Halep Valisi Tağrı-Birmiş'i destekledi. Tağrı-Birmiş isyanının bastırılmasından sonra Mısır'a giden Ramazanlı Eylük'ün tavsiyesi ve telkinleri ile Sultan Çakmak, Musa Bey üzerine asker sevk etti. 1439'da Emir Eylük ile Emir Hoşgeldi ed-Dividdar komutasındaki bu kuvvetle Musa Bey arasında yapılan savaşta, üç komutan da öldürüldü. Ancak, savaştan galip ayrılan taraf Varsaklar oldu.³⁴

OSMANLI-KARAMAN MÜCADELELERİNDE VARSAKLARIN ROLÜ

XIV. yüzyılın sonlarına doğru başlayan Osmanlı-Karaman mücadelesi, Osmanlıları Varsak yurdu olan Bulgar Dağı'na³⁵ kadar getirdi. Böylece Osmanlı sınırları, XV. asrın ikinci yarısında Torosların kuzey yamaçlarına kadar ilerdi. Bu mücadelede Varsaklar büyük çoğunlukla Karamanlıların yanında yer aldı.³⁶ Bu sebeple İbn Kemal, Varsakları tenkit için "Varsak-ı pür-nifak ve bed-fiâl" cümlesini kullanır.³⁷

Varsakların Osmanlılarla ilk karşılaşması 1387'de Konya önlerinde oldu. Karamanlı Alaeddin Ali Bey, Varsak birliklerini ordusunun sağ koluna yerleştirmişti. Bu savaşta Karamanlıların Türkmen ve Kara Tatar kuvvetleri, I. Murad'ın komutasındaki talimli ve tecrübeli muntazam Osmanlı kuvvetleri karşısında mağlup olarak geri çekildiler.³⁸ Osmanlı-Karaman orduları, 1397'de Akçay Ovası'nda tekrar karşılaştılar. Karaman ordusunu yine Varsak, Turgud, Bayburt ve Kara Tatar aşiret birlikleri oluşturuyordu. Yapılan savaşta Yıldırım Bayezid komutasındaki Osmanlı kuvvetleri, Alaeddin Ali Bey komutasındaki Karaman ordusunu bozguna uğrattı.³⁹ Bu savaşta da mağlup olan Varsaklar, yüksek dağlardaki yurtlarına çekilerek Osmanlı saldırılarından kurtulmaya çalıştılar.

Karamanlıların iktidar mücadeleleri, Pir Ahmed ve Kasım Beyler zamanında da devam etti. Bu meyanda Pir Ahmed, Niğde'de yaşayan Türkmen cemaatlerinin, Kasım Bey ise, Varsak, Kusun, Gögez, Bayburt, Turgud ve Kara Tatar aşiretlerinin desteğini alarak Osmanlılarla yeniden mücadeleye giriştiler.⁴⁰ Bu dönemde Osmanlı tahtında Fatih Sultan Mehmed bulunmaktaydı. II. Mehmed, "Hristiyanlığı takviye ederek Müslümanlığı zaafa götüren" Karamanoğulları meselesini tamamen halletmek ve Anadolu'da Türk birliğini gerçekleştirmek düşüncesindeydi.⁴¹ Bunun için de Karaman hanedanını ortadan kaldırmak ve onlara destek veren ve yardım eden Varsak ve Turgudları itaat altına alarak Osmanlı idaresine sokmak istiyordu. Fatih, bu siyasetini gerçekleştirmek üzere, 1466'da Mahmud Paşa'yı, 1469'da Rum Mehmed Paşa'yı ve 1470'de İshak Paşa'yı Varsak ve Turgudlar üzerine gönderdi.⁴² Buna karşılık Pir Ahmed ve Kasım Beyler, Fatih'in ordularına Varsaklarla birlikte karşı koymaya çalıştılar. Onların en çok güvendikleri bu sırada Varsak aşiret beylerinden biri olan Adalı-oğlu Paşa Bey idi.⁴³ Adalıoğulları, XVI. yüzyılın ilk yarısında Konya'ya bağlı Ereğli Kazası'nda yaşıyorlardı.⁴⁴

Mahmud Paşa'nın 1466 seferinde Osmanlı kuvvetlerinin üzerine geldiğini haber alan Türkmenler, Bulgar Dağı'na ve Tarsus taraflarına kaçarak Memlük sınırını geçtiler.⁴⁵ Bu seferle, Karaman ve Türkmen meselesi halledilemediği gibi, Osmanlılar aleyhine birtakım hareketler de başlamıştı. Meselenin halli için II. Mehmed, 1469'da bu kez, Rum Mehmed Paşa'yı gönderdi. Paşa, Karaman İlinde pek çok kişiye zulüm ettiği gibi, cami, türbe ve medreseleri soymuş, ağır vergilerle halkı ezmiş ve daha sonra da aynı maksatla Varsaklar üzerine hareket etmişti. Ancak, bu sırada Varsak aşiretlerinin başında bulunan Ulaşoğlu Hüseyin (Uyuz) Bey, Osmanlı kuvvetlerini pusuya düşürerek mağlup etti. Paşa ise, Karaman İlinden gasbettiği bütün mal ve parayı Varsaklara bırakarak kaçtı ve güçlülükle hayatını kurtardı.⁴⁶ Bu seferden bir yıl sonra, Karamanlı Kasım Bey, Bozkırlı, Turgud, Çini, Kusun, Burnazoğlu, Bozdoğan, Gündüz, Kuştemür, Adalıoğlu ve Gögez gibi birçoğu Varsak boylarından oluşan Türkmenleri yanına toplayarak, tekrar Osmanlılarla mücadeleye girişti. Bunun üzerine II. Mehmed, Karaman-Türkmen seferine İshak Paşa'yı gönderdi.



Kasım Bey ve Varsaklar, İshak Paşa'nın saldırılarına karşılık yüksek dağ eteklerindeki Varsak İli'nde tutunmaya çalıştılar.⁴⁷ Hatta, Adalıoğlu Paşa Bey komutasındaki Varsak birlikleri bir ara Niğde'de bulunan İshak Paşa'nın ordugâhına dahi saldırdılar. Ancak, Paşa Bey, Ankara Hakimi Davud Paşa'nın üzerine yürümesiyle,⁴⁸ Bulgar Dağı'na sığındı. Paşa Bey, bir müddet sonra Turgudlu Ömer Bey'in vefatı üzerine Karaman ordusu kumandanlığına getirildi. Ancak, Niğde muhafızı Davud Paşa'nın bir baskını neticesinde ele geçirilerek İstanbul'a gönderildi ve burada öldürüldü.⁴⁹ Varsak aşiretleri 1471'de İshak Paşa'nın şiddetli bir hücumuna daha uğradılar,⁵⁰ fakat, Bulgar Dağı'na sığınarak bu saldırıdan da kurtuldular.

Varsaklar, II. Mehmed'in vefatından sonra, Sultan II. Bayezid ile Şehzade Cem arasında başlayan iktidarı ele geçirme mücadelesinde, Karamanlı Kasım Bey ile birlikte Cem'in yanında yer aldılar. Osmanlıların, bu buhranlı döneminden istifade etmek isteyen Turgut, Özer, Kusun, Kara İsalu ve diğer Varsak birlikleri, Kasım Bey'in idaresinde, Konya'ya yürüyerek, Karaman Valisi Şehzade Abdullah ve Beylerbeyi Hadım Ali Paşa'yı Mut yakınında Pervane Sahrası'nda mağlup ettiler. Cem, 1482'de Mısır'dan Anadolu'ya döndüğünde onu Adana'da Varsak ve diğer Türkmenler karşılayarak Tarsus'a kadar refakat ettiler.⁵¹ Cem'e destek olmak için Kasım Bey ile birlikte Konya'ya sonuç vermeyen bir taaruzda dahi bulundular.⁵²

Varsaklar, 1387-1483 tarihleri arasında devam eden Osmanlı-Karaman mücadeleleri esnasında, Karamanlılar ve diğer Türkmenlerle beraber zaman zaman Osmanlı askerlerine karşı başarılar kazanmışlardı. Ancak, bu başarılar, tarihin seyrini değiştirebilecek nitelikte değildir. Osmanlı orduları büyük bir insan, silah, mühimmat kaynağına sahip, düzenli ve sağlam teşkilatlı, moral gücü yüksek bir orduydı. Karaman, Varsak, Turgud, Bayburd ve diğer gruplardan oluşan Türkmen ordusu ise, aşiret usulüne göre tertip edilmişti ve aşiret gücüne dayanmaktaydı. İki kuvvet arasında dengesiz güç dağılımı şeklinde geçen bu mücadelede, aşiret kuvvetlerinin belki de tek avantajı hafif birlikler olarak süratli hareket etme yeteneği idi. Bu avantajı kullanarak, mağlubiyetler sonrasında veya bir takip esnasında, özellikle Memlük sınırları içe-

risindeki Torosların yüksek bölgelerine sığınarak imhadan kurtulmaya çalışıyorlardı.⁵³ Osmanlı kuvvetleri ise, gerek Memlüklerle olan dostane münasebetleri bozmamak düşüncesinde olduklarından ve gerekse ağırlıklarıyla yüksek dağ eteklerine çıkamadıklarından bu mücadelede kesin bir sonuç alamamışlardı. Ancak, bundan sonraki dönemde Osmanlı-Varsak mücadelesi Memlük sınırlarına taşındı.

OSMANLI-MEMLÜK MÜCADELELERİNDE VARSAKLARIN ROLÜ

Osmanlı-Karaman savaşları, Osmanlı ordularının Memlük sınırlarına kadar gelmesine neden oldu. Mağlup olan Karaman Beyleri ve Türkmen aşiretleri alışlagelmiş bir adetle çarçı Memlük sınırlarından içeri girerek Osmanlı takibinden kurtulmakta buluyorlardı. Başlangıçta Osmanlılar, Memlük sınırlarını aşmamak siyaseti güttüklerinden, bu kaçanları takip etmiyorlardı. Ancak, Osmanlı-Memlük münasebetlerinin bozulmaya başlamasıyla birlikte Osmanlılar artık bu siyaseti terk ederek takibe başladılar.

Osmanlı ordularıyla girilen mücadelelerde, Osmanlı ordusunun savaş gücü karşısında alınan büyük mağlubiyetler, Varsak aşiretlerinin direncini ve heyecanını kırmaya başlamıştı. Karamanlılarla başarıya ulaşamayan Varsakların önünde iki tercih bulunuyordu; ya Memlüklere, ya da Osmanlılara tabi olacaktı. Bazı Varsak aşiretleri tercihlerini Memlük'den yana kullandılar. Bir kısım Varsak aşireti ise, artık Osmanlılar ile mücadele etmek istememiş, onların desteğini almayı ve yanında bulunmayı daha uygun bulmuşlardır. Nitekim, Varsakların Kuştemür, Kusun ve Kara İsalu boylarına mensup birçok aşiret Osmanlı tarafına geçmişti.⁵⁴ Bu aşiretler, Karaman beylerbeyi Karagöz Paşa'nın idaresine verildi. Osmanlı taraftarı Varsak aşiretleri, 1485 yılında Karagöz Paşa'nın Memlük taraftarı Varsak ve Turgud aşiretlerini cezalandırma hareketine katılarak kendi boydaşlarıyla mücadeleye giriştiler. Osmanlı-Varsak birlikleri, ilk hamlede Turgudların yaşadığı Manyan, Aydos ve Kızılca Hisar'ı aldıktan sonra, Memlüklere ait Külek Kalesi'ni ele geçirdiler.⁵⁵ Buradan Çukurova'ya girerek Mayıs 1485'te Tarsus ve Adana'yı zaptettiler.⁵⁶ Karagöz Pa-



şa'nın bu harekatiyle Çukurova'daki birçok Varsak aşireti daha Osmanlı idaresine geçti. İbn Kemal bu hadiseyi "kentleri köyleriyle illeri ve boylarıyla teşhir eyledi" cümlesiyle ifade eder.⁵⁷

Osmanlı-Memlûk Harbi'nin başlamasından sonra, Memlûk tarafında bulunan Varsaklar, Osmanlı topraklarına (Karaman) saldırılarda bulunmaya başladılar. Sultan II.Bayezid, Varsak saldırılarını önlemek ve sınırları muhafaza etmekle Anadolu Beylerbeyi Hersekoğlu Ahmed Paşa'yı görevlendirdi.⁵⁸ Bu sırada Varsak aşiretleri, Memlûk ordusu başkomutanı Emir Özbek'in emrindeydi. Emir Özbek, yanında Varsak ve Turgudlar olmak üzere 1486'da Ahmed Paşa ile Adana önlerinde yapılan savaşı kazandı ve Ahmed Paşa esir edildi.⁵⁹ Bu savaşın Memlûkler lehine sonuçlanmasında Varsakların büyük payı vardı. Nitekim, Osmanlılar, savaşının kaybedilmesinden Varsak ve Turgudları sorumlu tutmuşlar,⁶⁰ bunun hesabını sormaya niyetlenmişlerdir. Aşıkpaşazâde bu niyeti "Osmanlı padişahının muradı Varsak vilayetini arıtmaktı"⁶¹ cümlesiyle ifade eder.⁶² Osmanlılar, Varsak seferi için geniş bir hazırlık yaptılar. 4 bin yeniçeri, 10 bin azap, Anadolu ve Rumeli askeri, gemiler, top arabaları ve tüfenkler hazırlandı.⁶³ Osmanlıların bu hazırlıklarını dikkatle takip eden Memlûk Sultanı Kayıtbay, Mısır'ın istilasını ile sonuçlanabilecek bir harekattan korktuğu için birtakım karşı tedbirler aldı.⁶⁴

Osmanlı ordusu hazırlıklarını bitirdikten sonra, 1487'de "Turgudoğlu'nu ihraç ve Varsağ'un hakkından gelmek"⁶⁵ maksadıyla Varsak İli'ne girdiler.⁶⁶ Osmanlı gücü karşısında duramayacaklarını anlayan Buğaoğlu, Akbaçoğlu, Elvanoğlu, Sümekoğlu, İğdiroğlu, Evrenoğlu, Adalıoğlu, Oğuz Beyoğlu ve Arık Şeytanoğlu gibi Varsak boy beyleri Davud Paşa'nın huzuruna gelerek ona itaatlerini bildirdiler.⁶⁷ Osmanlı ordusuna katılan bu Varsak aşiretleri daha sonra Turgudlu Mahmud Bey üzerine yürüdü. Mahmud Bey, Halep'e kaçmak zorunda kalırken Turgudların toprakları ve Tarsus Osmanlıların eline geçti.⁶⁸ Bu sırada Tarsus sancakbeyiliğine yardımlarından dolayı Varsak boy beylerinden Emin Beyoğlu Mehmed Bey tayin edildi.⁶⁹ Ancak Osmanlılar, bu seferden tam manasıyla istedikleri sonucu alamadılar. Davud Paşa, Varsak boy beylerinin kendisine katılmalarından sonra onları Osmanlı'ya tamamiyle bağlı kılmak için bü-

yük gayret sarf etti. Bu meyanda divana gönderdiği bir yazıda "boy beylerine ve kethüdalarına ve bâkî ayanlarına in'amlar olunub riâyet-i tâm olunmak lazım ve lâbûddür"⁷⁰ demiştir. Ancak, Davud Paşa'nın bu gayreti netice vermedi; çünkü bir müddet sonra cereyan eden Ağa Çayırı Savaşı'nda (1488) Varsaklar aşiretlerinin bir kısmı yine Memlûk ordusunda yer aldılar ve Osmanlılara büyük zayıat verdirdiler. Osmanlı ordusunun mağlup olup dağılması üzerine, kaçan Karaman sipahilerini takip ettiler, Osmanlı karargahına kadar girerek yağmaladılar.⁷¹ Bu sırada bir kısım Osmanlı kuvveti Adana Kalesi'ne sığınmıştı.⁷² Memlûk orduları baş komutanı Emir Özbek, bir netice alamayacağını düşünerek Halep'e dönmek istediye de, Varsak ve Turgud Beylerinin ısrarı üzerine Adana üzerine yürüyerek kaleyi ele geçirdi.⁷³

Osmanlı ve Memlûk gibi iki İslâm devletinin savaşması, İslâm dünyasında rahatsızlık meydana getirmişti. Bu sırada İstanbul'a gelen bir Tunus elçisinin sulh için ricacı olması ve Molla Arap'ın gayretleriyle Nisan 1491'de iki devlet arasında bir anlaşma yapıldı. Bu anlaşmayla, gelirleri Haremeyn-i Muhteremeyn'e tahsis olunan Çukurova kentleri (Tarsus ve Adana) Memlûklere bırakılarak, Külek Boğazı iki devlet arasında sınır kabul edildi.⁷⁴ Bu suretle Varsakların Çukurova'da yaşayanları Memlûk, Torosların kuzey eteklerinde ve Orta Anadolu'da yaşayanları Osmanlı hakimiyetinde kaldılar.

Bulgar Dağı'nda yaşayan Varsaklar, bu barışa rağmen, Osmanlı'ya karşı olan tavırlarını değiştirmediler. Nitekim, 1500'de Karaman sipahilerinin devlete karşı başlattıkları isyan hareketine⁷⁵ katıldılar. Varsak ve Turgud Beyleri ile Karaman sipahileri anlaşarak, İran'da bulunan Karamanlı Mustafa Bey'i, İç İl'e davet ederek hükümdar ilan ettiler. Ardından Larende'yi kuşattılar. Bu sırada Sultan II. Bayezid Mora seferinde bulunduğundan isyancıların hakkından gelmek üzere Şehzade Ahmed ve Şehzade Şehinşah harekete geçtiler. Osmanlı kuvvetlerinin yaklaşması üzerine Mustafa Bey ve Varsaklar, önce İç İl'e buradan da mutad usul gereği Bulgar Dağı'nın sarp yamaçlarına kaçtılar. Sultan Bayezid, Mora'dan döndükten sonra bu meseleyi tamamiyle halletmesi için, Nisan 1501'de Mesih Paşa'yı gönderdi. Varsaklar, Mesih Paşa'ya karşı koyamayacaklarını anlayarak, Mustafa Bey'in



yanından ayrıldılar ve Paşa ile anlaştılar.⁷⁶ Böylece bir isyan daha son buldu.

Osmanlılar, Anadolu'da Türk birliğini kurmak gayesiyle bu coğrafyanın fethine girişmişlerdi. Bu suretle sınırları Varsak Yurdu'na kadar uzandı. Bu günden itibaren Osmanlılar, Çukurova'nın Türkleşmesinde büyük pay sahibi olan bu Türkmen grubunun muhalefetiyle karşılaştı. Osmanlı-Varsak münasebetleri kimi zaman savaş, kimi zaman sulh devreleriyle geçti. Varsakların Osmanlı ile olan münasebet tarzını genellikle başka bir Türkmen beyliği Karamanlılar belirledi. Osmanlı-Karaman mücadelesinde onlar Karamanlıların en sadık destekçisiydiler. Bu desteğin başlıca sebebi, iktidar mücadelesi ve hayat tarzının devam ettirilmesi düşüncesidir. Zira, Varsaklar, yüksek dağlarda, boyunduruk altına girmeden, kendi halinde, hür ve müstakil yaşamayı tercih eden ve bunu bir hayat nizamı olarak kabul eden bir anlayışa sahipti. Karakterleri ve hayat tarzları icabı başı buyruk, istediği yere göç etmeyi seven, isyankâr ruhlu, hürriyeti benimsemiş insanlardı. Dağlar ve yaylalar onların kimliklerini buldukları yerlerdi. Nitekim ozan; "Ferman padişahın, dağlar bizimdir" derken bu kimliği ortaya koyuyordu. Yerleşmek, bir boyunduruk altına girmek, hor gördükleri yerleşiklerin yaptıklarını yapmak onlar için çok zor ve hemen kabul edilecek bir hayat tarzı değildi. Karamanlılarla ortak özellikleri pek çoktu.⁷⁷ Oysa Osmanlı Devleti, aşiretleri daimi olarak kontrol altında tutan, başıboş hareket etmelerini istemeyen,⁷⁸ bir hukuk ve nizam devletiydi. Varsaklar için Osmanlıların kurallı yapısı itici, Karamanlıların kendi haline bırakma politikası ise çekiciydi. İşte, Varsakların Osmanlıların karşısında, Karamanlıların yanında yer almasının başlıca sebebi buydu. Karamanlıların ağırlıklarını kaybetmeleri onların diğer bir Türk devleti Memlûklere tabi olmalarına ve bağlanmalarına sebep oldu. Osmanlı-Memlûk savaşlarında onlar yine başroldeydiler. Bütün bunlara karşılık Osmanlılar, Varsaklar gibi cengaver bir grubu yanlarında görmek istiyorlardı. Osmanlı fetih siyasetinin gereği Varsaklarla savaş halinde olmak değil, müttefik olarak birlikte hareket etmekte. Bu suretle Çukurova Türkmenleri'nin desteğini alacak olan Osmanlılar, iktidar mücadelesinde karşılarındaki en büyük güçlerden birisi olan Memlûklere karşı avantaj sağlayacaklardı.

Hülâsa, Varsaklara karşı Osmanlı siyaseti, yok etmek değil, kazanmaktı. Yıllardan beri süregelen menfi hareketleri, müsbete çevirmekti. Bu siyaset üzere hareket eden Sultan II.Bayezid, 1503 yılında Karaman, Taş İli ve Bulgar Dağı'nda yaşayan Varsakların boy beylerini kendi tarafına çekerek muhalefeti ortadan kaldırmak için bir girişimde bulundu. Yıllar önce Davud Paşa'nın Varsak boy beylerine hediyeler sunulması, saygı ve hürmet gösterilmesi gerektiği şeklindeki tavsiyesini yürürlüğe koydu. Varsak ümerasına çeşitli hediyeler göndermek suretiyle Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını temine çalıştı.⁷⁹ Bayezid'in bu davranışı Varsak beylerini Osmanlılara yaklaştırmış olacak ki, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinde tarafsız kaldılar. Zaten, uzun yıllar süren Osmanlı-Karaman, Osmanlı-Memlûk harpleri Varsakları oldukça yıpratmış ve zayıflatmıştı. Bu yüzdendir ki Yavuz'un Mısır seferi esnasında Osmanlıların karşısına çıkacak gücü kendilerinde bulamamışlardır.

Varsaklar tam manasıyla Osmanlı hakimiyetine Yavuz Sultan Selim'in, Memlûklere karşı 1516'da Merc Dabık ve 1517'de Ridaniye Savaşlarını kazanmasıyla girdiler. Memlûk Devleti'ne son verilince, Çukurova'nın bütün şehir, kasaba ve köyleriyle, birlikte burada yaşayan yerli ve Türkmen halkı Osmanlı idaresine sokuldu. Bundan sonraki yıllarda, o cengaver ve savaşçı Varsaklar, vergisini veren reaya halini aldı.

VARSAKLARIN SOSYO-EKONOMİK VE İDARÎ YAPISI

Varsak Türkmenleri, çeşitli Oğuz Boylarına mensup aşiretlerin birleşmesinden oluşmuştu. Bu teşekkül yapı itibariyle, aşağıdan yukarıya doğru oba, cemaat (aşiret), taife ve boy şeklinde hiyerarşik bir düzen içerisindedeydi. Cemaatlerin birleşmesinden taifeler, taifelerin bir araya gelmesinden boylar meydana gelmişti. Tarsus sancağında yaşayan Varsak boyları; Kusun, Ulaş, Kuştemür, Esenlü, Gökçelü, Elvanlu ve Orhan Beğlü'dür. Tarsus sancağı, bu boylardan nüfusça ve cemaat sayısı itibariyle kalabalık, askerî ve ekonomik güçleri olan Kusun, Ulaş ve Kuştemür boylarının adına izafeten idarî bölgelere ayrılmıştı. Bu boyları oluşturan taifeler ise şunlardı; Kusun boyu; Bozkırlu, Ali Beğlü, Yörükân-ı Çaylak, Toguz, Aygünlü, Kaplanoğlu, Sarı Beğlü, Ulaş boyu; Bayındır,



Salur, Yortan, Ulaş, Günerlü, Kutlu Hanlu, Kaplancı, Orhan Beğlü, Esenlü Boyu; Dodurga-i Erdene Beğ, Bozca Dodurga, diğer Varsak taifeleri; Mustafalu, Zekeriyalu, Yenicelü, Haymana-i Karaman, Ozanlar ve Gurbetân.

Bu boylardan Ulaşlar, büyük ölçüde Üç-Okların Bayındır ve Salur boylarına bağlı cemaatlerden oluşmuştu. Ahioğlu, Avcı Kocalu, Çaparlu, Evrenlü, Fermaşalu, Kara Mesudlu, Kızıl Muradlu, Sarı Mustafalu, Yunuslar gibi teşekküller Bayındır boyuna,⁸⁰ Tur Aliler, Eymir İlyaslu, Danişmendli, Kutlu Hanlu vs. teşekküller Salur boyuna⁸¹ bağlı cemaatlerdir. Varsak federasyonu içerisinde yine Üç-Oklara bağlı İğdir,⁸² Eymir⁸³ ve Peçenek⁸⁴ boylarının isimlerini taşıyan cemaatler de bulunmaktaydı.

Varsak federasyonunda Bozokların Beğdilli, Karğın⁸⁵ ve Dodurga boyları da yer almaktaydı. Bunlardan Dodurga boyuna bağlı cemaatler oldukça mühim bir yer tutmaktaydı. Dodurga cemaatleri, Bozca Esenlü ve Ertena Esenlü (veya Eretne) olmak üzere iki kola ayrılmıştı.⁸⁶ Beş Aşık, Değineklü, Gök İbrahimplü, Karatay, Şahinlü, Taşan vs. cemaatler Esenlüyi Bozca Dodurga, Ahmedlü, Alatalu, Davud Fakihlü, Melik Şahlu, Teceler vs. cemaatler Esenlüyi Ertena Beğ Dodurgasına bağlı Varsak cemaatleri idi.

Varsak boylarının hepsinde ana cemaat diyebileceğimiz, boy beylerinin evlatlarının tesis ettiği bir cemaat bulunmaktaydı. Tahrir defterlerinde Ordu olarak kaydedilen bu ana cemaat boyun çekirdeğini oluşturmuyordu.⁸⁷ Diğer cemaatler bu ana nüve etrafında toplanarak boy yapısını meydana getiriyorlardı. Muhtemelen bu ordu yapısı, Dede Korkut'ta zikredilen Oğuzlar'ın boy ve oba ananelerinin XVI. yüzyılda da yaşatılmasıdır.

Bir piramidi andıran Varsak idarî yapısının tepesinde boy beylerinden birisi Ulu Bey olarak bulunmaktaydı. Onun altında diğer boy beyleri yönetici zümreyi oluştururdu. Boy beyliği ırsî olup, ailenin yaşça en büyük olanı bey olurdu. Nitekim, 1469 tarihinde Rum Mehmed Paşa'yı mağlup eden Hüseyin (Uyuz) Bey, o devirde hem Ulaşoğullarının, hem de bütün Varsakların Ulu Bey'i idi.⁸⁸ Keza, 1557-58'de Kusun boyunun başında bulunan İsa Bey, Kusun ailesinin en büyüğüydü.⁸⁹ Varsak boy beyleri, Osmanlı idaresine girmeden önce, daha serbest hareket ederlerdi. Nitekim, 1487'de Davud Paşa'nın Varsak İli'ne yaptığı sefer sırasında Buğaoğlu, Ak-

başoğlu, Evrenoğlu, Elvanoğlu, İğdiroğlu, Adalıoğlu, Oğuz Beyoğlu gibi bazı beylerin, Varsakların Osmanlılara karşı hasmane bir tavır içerisinde olmalarına rağmen, gelip Osmanlılara iltica etmeleri bunu gösterir.

Osmanlı idaresinin Toroslar ve Çukurova'yı hakimiyet sahasına katmasından itibaren boy beylerinin, eski nüfuzları tedricen azalmaya başlamıştır. Zira devlet, Türkmen politikası çerçevesinde, Varsak boy beylerinden oluşan aristokrat zümreye alaybeyliği, seraskerlik ve sipahilik gibi görevler vermek suretiyle aşiretlerin devlete bağlılıklarını sağlamış, siyasî ve askerî güçlerini tedricen azaltmıştır. Nitekim, XVI. yüzyılda genellikle Tarsus alaybeyliği ve bazı zamanlar Niğde alaybeyliği Varsaklar içerisinde önemli bir mevkiye sahip olan Kusun ailesine, Tarsus seraskerliği Ulaş ailesine mensup kişilere verilmiştir.⁹⁰ Böylece merkezi hükümet, taşra bürokrasisine aldığı Kusun ve Ulaşlar sayesinde, hem bu aşiretleri devlet hizmetlisi haline getirmiş, hem de onlar sayesinde Türkmenleri kontrol altında tutarak isyan, asayişsizlik ve şekavet hareketlerini önlemiştir. Öte yandan, yine Kusun, Ulaş, Kuştemür, Elvan, Esenlü gibi itibarlı ailelerin bey çocuklarına zeamet ve timarlar tahsis edilerek,⁹¹ alt tabakadaki Türkmenlerin daha rantabil üretim yapmaları sağlanmıştır. Bu durum bir taraftan devletin vergi gelirlerini artırırken, diğer taraftanda Osmanlı ordusu için de kaynak sağlanmıştır.

Aristokrat sınıfı oluşturan boy beylerinin altında da sosyal ve idarî bakımdan onlara tabi kethüda ve nökerler bulunuyordu. Kethüdalar genellikle aşirete isim veren beyin oğullarından birisiydi. Meselâ; Esenlü boyuna bağlı Hacı Beğlü cemaatinin kethüdası Hüseyin bin Hacı Bey idi.⁹² Nöker ise, boy beylerine sadakatla hizmet eden ve boy içerisindeki birtakım işleri yürüten kimselerdi. Esenlü-yi Bozca Dodurga boyuna bağlı Alpî Bey ordusunda⁹³ olduğu gibi aristokrat ailelerin sadece ordu hüviyetindeki aşiretlerinde nökerler bulunuyordu.

Gazi-savaşçı bir ruha sahip olan Varsakların, Osmanlı idaresine girmesinden kısa bir zaman sonra, bu ruhu kaybederek üretim yapan (buğday, arpa, çeltik, pamuk, susam v.s.), vergi veren reaya haline gelmesi merkezi hükümetin ne derece etkin bir politika izlediğini göstermesi bakımından önemli bir hadisedir. Uzun savaş yıllarından sonra bir hukukî nizama giren Varsak Aşiret-



leri, Orta Asya bozkırlarından getirdikleri ananevî konar-göçer hayat tarzlarını Osmanlı idaresinde de devam ettirdiler. Nitekim belgelerden merkezi gücün, yeni kazandığı bu Türkmen grubunun hayat tarzını pek fazla değiştirmek düşüncesinde olmadığı anlaşılmaktadır. Tahrir kayıtlarındaki vergi nisbetleri incelendiğinde bu Türkmenleri hayat tarzından vazgeçirmeye yönelik aşırı vergilen-dirmeler olmadığı, bilakis imparatorluğun diğer bölgele-riyle hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Kış aylarını kışlaklarında geçiren bu Türkmenler, yaz aylarında Toros Dağları'nın eteklerindeki yaylaklarına göçerken, devletin engellemesiyle karşılaşmadılar. Bilakis devlet, yaylak ve kışlak mahallerini deftere geçirmek suretiyle bir nevi bu Türkmenlerin hayat tarzlarını resmileştirdi. Hatta, yaylaklarında pazar kurmalarına dahi izin verdi.⁹⁴

Varsaklar, umumiyetle kışlaklarına yakın ve kısa mesafeli yaylalara çıkarlardı. İktisadi açıdan yaylak-kış-

lak hareketi Varsaklar için birbirini tamamlayan iki yön-lü ekonomik bir sistem meydana getirmişti. Mart ayı sonlarına doğru yaylalara göç ederler, senenin yaklaşık 6-8 ayı burada kalırlar, Eylül veya Kasım'a doğru geri dö-nerlerdi.⁹⁵ Yaylalarda hayvancılık ağırlıklı olmakla bir-likte ibtidaî ziraatta yaparlardı. Ürettikleri hayvan ürün-lerini ve ziraî mahsülleri kondukları yere yakın veya kır kesiminde devamlı kurulan bir pazarda satışa sunarlardı yahut mübadele usulü ile değerlendirirlerdi.⁹⁶ Kışlak mahallerinde ise, arıcılık faaliyetleri, buğday, arpa, pa-muk, pirinç, susam, kendir üretimi yaparlardı, bağ, bahçe, bostan ziraatıyla uğraşırlardı.⁹⁷ Hassa develerinin beslen-mesi ve bakımı da bunlara aitti. Kısacası Osmanlı mer-kezi hükümeti uyguladığı politika ile kendisiyle bir asır-dan fazla mücadele eden Varsakları, 1519'da tahrir tabi tuttuktan kısa bir müddet sonra reaya haline getirmeyi başarmıştır.

- 1 Anadolu'ya gelen bu Türkmen zümreleri ya yerleştikleri bölgenin adına izafeten (Rumlu, Şamlu, Maraşlı, Arapkirli v.s.) veya etrafına toplanmış oldukları aile veya boy beyinin ismine izafeten (Varsak, İnallu, Karaman-lu, Elbeyli, Bahadırlu, Kusunlu, Elvanlu, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Ger-miyanlu, Ramazanlu, Osmanlu, Mentesheli v.s.) yeni boylar yahut Türk-men grupları vücuda getirmişlerdir (M. Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi, Sel-çuklular Devri*, İstanbul 1944, s. 172-174).
- 2 el-Varsak; *Türkmen-i Tarsus* (Bkz.: *Kitab icâbet'is-sâil ilâ ma'rifetir-resâil*, Paris, Bibliothèque Nationale, Mans. Arabs, nr. 4432, yap. 47'den naklen Faruk Sümer, "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar (Feciltten XVI. Yü-zü yılın İkinci Yarısına Kadar)", DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi, I/1, (An-kara 1964), s. 72).
- 3 "...Üç-Ok oğlu Yüregir ve Kusun ve Varsak ve Kara İsa ve Özer ve Gün-düz ve Kuştemür..." (Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihannüma*, Süleymaniye Ktp., Esad Efe., nr. 2080, vrk. 159/a; "...Yüregir ve Kusun ve Varsak ve Kara İsa..." (İbn Kemal, *Tevârih-i Al-i Osman*, VIII. Defter, (Haz.: Ahmet Uğur), Ankara 1997, s. 88).
- 4 Bedreddin el-Aynî, *İkdi'ül-Cumân*, Süleymaniye Ktp., Veliyüddin Efe.Ktp., (Arapça Yazma), nr. 2396, s.607; Şikarî, *Karaman Tarihi*, (nşr. M. Koman), Konya 1946, s. 18; İbn Kemal, VIII.Defter, s. 88; Belediye Ktp., Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yaz., nr. O.71, s. 155, 166, 182, 227 vd.
- 5 İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu-Tabir Defterleri* (Tapu) nr. 33, s. 13; BOA, Tapu 40, s. 1078-1079; BOA, Tapu 63, s. 339-340; BOA, Tapu 69, s. 454-629; BOA, Tapu, 98, s. 197-203; BOA, Tapu 387, s. 161; BOA, Tapu 450, s. 629-833; BOA, Tapu 969, s. 542-688; BOA, Tapu 1067, s. 109-237; BOA, Tapu 229, s. 265-525; TKGM KKA, Ta-pu 134, vrk. 105/b-221/b.
- 6 Anadolu'ya göç eden Türkmenler, umumiyetle konar-göçer bir hayat tar-zına ve step kavmi oldukları için daha ziyade kendilerinin yaşadıkları şart-lara elverişli topraklarda yerleşmeye gayret etmişlerdir. XIII. yüzyılın ba-sından itibaren Türkmenlerin bir kısmı Likya ve Kilikya (Toros) Dağla-rı'nı aşarak Akdeniz sahillere inmşler ve kır kesiminde nüfus ekseriye-cini sağladıkları sonra şehirleri fethetmeye başlamışlardır (M. H. Yınanç, s. 172).
- 7 Büyük Oğuz-Türkmen kütelerinin Türk birliğinden ayrılarak Anado-lu'ya göç emelerinde ve burada yeni bir etnik yapılanma göstermelerin-de Moğol istila hareketinin büyük hissesi vardır. Moğol istilası, Türk bir-liğini parçaladığı gibi, dağılmasını da kolaylaştırmıştır. Bu istilanın en büyük etkisi Anadolu'da görülmüş; parçalanma, dağılma ve göçlerin mer-kezi ve hedefi olmuştur (Bkz.: Ahmed Caferoğlu, "Anadolu Etnik Yapısı-nın Oğuz-Türkmen-Yörük Üçlüsü", *İslâm Tadhikeleri Enstitüsü Dergisi*, VI/1-4, (İstanbul 1973), s. 81).
- 8 Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, İstanbul 1979, s. 276.
- 9 Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İs-tanbul 1980, s. 159.
- 10 K. Yaşar Koprıman, "Baybars I", TDVİA, c. 5, s. 222; Faruk Sümer, "Ra-mazan-oğulları", İA, c. IX, s. 612.
- 11 Şehabeddin Tekindağ, "XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu", *Tarih Der-gisi*, XI/15, (İstanbul 1960), s. 91; Aynı Yazar, "Memlük Sultanlığı Tari-hine Toplu Bir Bakış", *Tarih Dergisi*, 25, (İstanbul 1971), (Ayrı Basım), s. 10-11; F. Sümer, "Ramazan-oğulları", s. 612.
- 12 F. Sümer, "Ramazan-oğulları", s. 613.
- 13 Ramazanoğulları hakkında bilgi veren kaynaklar, Varsakların bu dönem-de büyük küteler halinde Çukurova'ya göç ettiklerini bildirmektedir. Os-manlı kaynaklarında Varsakların, Ramazan Bey'in reis olmasından bir müddet önce Çukurova'ya geldikleri belirtilmiştir (Bk. Aşıkpaşa-zâde, *Te-vârih-i Al-i Osman*, (Nşr. Ali Bey), İstanbul 1332, s. 225; Neşri, vrk. 159/a; İbn Kemal, VIII. Defter, s. 88). Memlük kaynaklarında da Rama-zan Bey'den Çukurova'daki Türkmenlerin emiri olarak bahsedilmesi (1352) (Bk. *Şehabeddin Tekindağ, Berkük Devrinde Memlük Sultanlığı*, İstan-bul 1961, s.85; F.Sümer, "Çukurova Tarihi", s. 35-36), Varsakların, XIV. yüzyılda Çukurova'ya göçmüş olduklarını göstermektedir.
- 14 Aynî, nr. 2395, s. 118-119; F. Sümer, "Çukurova Tarihi", s. 18.
- 15 Ali Sinan Bilgili, *XVI. yüzyılda Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri* (Var-saklar), İstanbul 1994, (M. Ü. Basılmamış Doktora Tezi), s. 118.
- 16 Aşıkpaşa-zâde, s. 264-266; Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, (çev.:Tevfik Biyikoğlu), Ankara 1992, s. 16-36.
- 17 Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişiminde Anadolu Türkleri-nin Rolü*, Ankara 1976, s. 3,18.



- 18 Nitekim, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Şah İsmail, Yavuz'un Anadolu'ya döndüğünü bildirmek üzere Varsak korucularından Kara Üveys'i Horasan'a gönderdi (Bkz.: F. Sümer, "Çukurova Tarihi", s. 86).
- 19 İsmet Miroğlu, Kemal Sancağı ve Erzincan Kazası, Ankara 1990, s. 6, 8; F.Sümer, Safevî Devleti, s. 38.
- 20 Feridun Beğ, *Münçatî's-Selâtin*, İstanbul 1275, c. I, s. 464-465.
- 21 Ş. Tekindağ, *Berkük Devrinde Memlük Sultanlığı*, s. 83.
- 22 Şikarî, *Karaman Tarihi*, s. 18; F. Sümer, "Çukurova Tarihi", s. 78.
- 23 Bu hasmane münasebetler için bkz.: Şikarî, s. 18,40-41, 54-55, 124-125, 150-151.
- 24 Aynî, nr. 2395, s.118-119; Aşıkpaşa-zâde, s.225; Hoca Saadeddin, *Tacü'l-Tevârih*, İstanbul 1283, c. II, s. 48; İbn Kemal, *VIII. Defter*, s. 88; F.Sümer, "Çukurova Tarihi", s.18; Aynı Yazar, "Ramazan-Oğulları", s.613.
- 25 Zira, Varsak, Boz-Ok, Ramazan-oğlu, Afşar, Döğeri, Harbandalu, Bayındır, Kınık v.s. Türkmenler, Memlük ordusunun hizmetindeki yardımcı kuvvetlerdir (Bkz.: Ş. Tekindağ, "XIV.Asrın Sonunda Memlük Ordusu", s. 91).
- 26 A.S.Bilgili, s.24, 46-62; İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1984, s.392-404; Şehabeddin Tekindağ, "II. Bayezid Devrinde Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", *Belleten*, XXX/123, (Ankara 1967), s.372; aynı yazar, *Berkük Devrinde Memlük Sultanlığı*, s.133.
- 27 BOA, Tapu 69; BOA, Tapu 450; BOA Tapu 969; BOA, Tapu 998; BOA, Tapu 1067; BOA Tapu 229; TKGM KKA, Tapu 134; F. Sümer, "Ramazan-oğulları", s. 613; Yılmaz Kurt, "1572 Tarihli Adana Mufassal Tahrir Defterine Göre Adana'nın Sosyo-Ekonomik Tarihi Üzerine Bir Araştırma", *Belleten*, LIV/300, (Ankara 1990), s. 179; Şenol Çelik, *Osmanlı Tıfı Teşkilatında İğel Sancağı* (1500-1584), İstanbul 1994, s. 186-187 (M. Ü. Basılmamış Doktora Tezi).
- 28 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s. 512.
- 29 Neşri, c.I, s.219-233, 317-319; Ruhî, *Tevârih-i Al-i Osman*, (Yay.H.Erdoğan Cengiz-Yaşar Yücel), Belgeler, XIV/18, (Ankara 1992), s.388, 394; Faruk Sümer, "Alâeddin Bey", TDVİA, c.2, s.321-322.
- 30 Halil Ethem, "Karaman-oğulları Hakkında Vesâik-i Mahkûka", TOEM, 2.sene, (İstanbul 1327), s.754.
- 31 Makrizî, *Kitâb-ı Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Ktp., (Arapça Yazma), nr.4389, vrk.56/a-b; Aynî, nr.2396, s.417; F.Sümer, "Çukur-ova Tarihi", s.46.
- 32 F.Sümer, "Çukurova Tarihi", s.79.
- 33 Aynî, nr.2396, s.607, 619.
- 34 Makrizî, nr.3372, vrk.214/b; F.Sümer, "Ramazan-oğulları", s.617.
- 35 Aynî, nr.2396, s.607; İbn Kemal, *VIII. Defter*, s.88; Şikarî, s.18.
- 36 İbn Kemal, *Tevârih-i Al-i Osman*, II.*Defter*, (Yay. Şerafettin Turan), Ankara 1991, s. 61.
- 37 İbn Kemal, *Tevârih-i Al-i Osman*, I. *Defter*, (Yay. Şerafettin Turan), Ankara 1991, s. 27.
- 38 Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, (Yay. F.Reşit Unat-Mehmed A. Köymen), Ankara 1987, c. I, s. 219-233; Anonim *Tevârih-i Al-i Osman*, s. 22; Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, (nşr. Ali Bey), (yay. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1990, s. 31; Şehabeddin Tekindağ, "Karamanlılar", İA, c. VI, s. 316-330; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1982, c. I, s. 247-248.
- 39 Neşri, I, s. 317-319; Ş. Tekindağ, "Karamanlılar", s. 323; F. Sümer, "Alâeddin Bey", TDVİA, c. 2, s. 321-322.
- 40 Şehabeddin Tekindağ, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri Hakkında Araştırmalar", *Tarih Dergisi*, XIII/17-18, (İstanbul 1963), s. 57-59.
- 41 Selâhattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasi ve Askeri Faaliyetleri*, Ankara 1985, s. 281.
- 42 Neşri, c. II, s. 783; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sabaifü'l-Abbar*, İstanbul 1285, c. III, s. 383-384; İbn Kemal, *Tevârih-i Al-i Osman*, VII. *Defter*, (Yay. Ş. Turan), Ankara 1991, s. 275.
- 43 Aşıkpaşa-zâde, s. 233; Müneccimbaşı, c. III, s. 412; F. Sümer, "Çukur-ova Tarihi", s.80.
- 44 BOA, Tapu 63, s. 347-355; BOA, Tapu 40, s. 1085-1090.
- 45 Neşri, II, s. 783; Müneccimbaşı, III, s. 383-384; İbn Kemal, VII. *Defter*, s. 275.
- 46 Aşıkpaşa-zâde, s. 173; Neşri, II, s. 789; Tursun Beğ, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, (Haz.Mertol Tolum), İstanbul 1977, s. 157; İbn Kemal, VII. *Defter*, s. 300-301; Müneccimbaşı, c. III, s. 385-386. Rum Mehmed Paşa, Karaman-ili'nde yaptığı zulüm ve mağlup olması sebebiyle sefer dönüşü Fatih Sultan Mehmed tarafından azledilmiştir.
- 47 Ş. Tekindağ, "Son-Osmanlı-Karaman Münasebetleri", s. 66.
- 48 Ş. Tekindağ, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri", s. 61.
- 49 İbn Kemal, VII. *Defter*, s. 303-309.
- 50 Aşıkpaşa-zâde, s. 173; Neşri, I, s. 205; İbn Kemal, VII. *Defter*, s. 308.
- 51 Hadidî, *Tevârih-i Al-i Osman*, (Haz.Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 314.
- 52 Neşri, II, s. 221; *Oruç bin Adil, Tevârih-i Al-i Osman*, (Nşr. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 132; M. Cavid Baysun, "Cem", İA, c. 3, s. 72; Ş. Tekindağ, "Son Osmanlı-Karaman Münasebetleri", s. 73.
- 53 Tursun Bey, s. 157; Neşri, II, s. 783, 789; İbn Kemal, VII. *Defter*, s. 275, 300-301; S. Tansel, *Fatih Sultan Mehmed*, s. 291-292.
- 54 Joseph von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, (trc. Memhed Ata), (yay. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1991, c. I, s. 316.
- 55 İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 53.
- 56 İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 89; Tursun Bey, s. 207; Hadidî, s. 319-320; Aşıkpaşa-zâde, s. 215; Müneccimbaşı, c. III, s. 411; Ş. Tekindağ, "Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", s. 350-353.
- 57 İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 87.
- 58 Aşıkpaşa-zâde, s. 216; Oruç Bey, s. 133; Müneccimbaşı, c. III, s. 412; Lütfi Paşa, s. 193.
- 59 Aşıkpaşa-zâde, s. 217-218, 230-231; Rüstrem Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, İstanbul Üni. Yaz., nr. T.2438, vrk. 148/a; İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 102; Oruç Bey, s. 133. Hersek-oğlu, Kasım 1486'da Kahire'ye getirilmiş, Aralık 1486'da Kayıtbay tarafından serbest bırakılarak, diğer Osmanlı esirleriyle birlikte İstanbul'a dönmüştür (Bkz.: Aşıkpaşa-zâde, s. 233-234; Halil Ethem, "Hersek-oğlu Ahmed Paşa'nın Esaretine Dair Kahire'de Bir Kitabe", TOEM, 5. sene, (İstanbul 1330), s. 212-213; Ş. Tekindağ, "Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", s. 358).
- 60 Nitekim, Davud Paşa'nın rikâb-ı hümayuna gönderdiği tahriratta emir gereği Tarsus'un fethinden vazgeçilip Taş-İli'ndeki Türkmenler (Varsak ve Turgud) üzerine yürüneceği belirtilmiştir (Bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), nr. E. 8599/1-2).
- 61 Aşıkpaşa-zâde, s. 232.
- 62 Hadidî bu niyeti; "Veli Hân Bâyezid ferruh-ather, Dilerdik'ide Varsag'ı müsahhar" mısralarıyla belirtir (s. 326).
- 63 İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 103; Oruç Bey, s. 134; Lütfi Paşa, s. 194; Anonim, s. 120. Bu hazırlıklara ilave olarak Hamza isminde bir casus Halep'e gönderilerek Memlük ordusunun hareketlerini takip etmek ve merkeze bildirmekle görevlendirilmiştir (Bkz.: TSMA, nr. E. 6938).
- 64 Kayıtbay, tedbir olarak Küklek Kalesi'ni tahliye etmiş ve buradaki top ve mühimmatı Ayas'a nakletmiştir (Bkz.: Aşıkpaşa-zâde, s. 232; Ş. Tekindağ, "Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", s. 359).
- 65 TSMA, nr. E.8599/1-2.
- 66 TSMA, nr. E. 6370 (Davud Paşa'nın rikâb-ı hümayına arzı); İbn Kemal, VIII. *Defter*, s. 104-105; Anonim, s. 121; Hadidî, s. 326.
- 67 Aşıkpaşa-zâde, s. 233; Müneccimbaşı, c. III, s. 412; Hadidî, s. 327.
- 68 TSMA, nr. E. 8599; Aşıkpaşa-zâde, s. 233; Ş. Tekindağ, "Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", s. 360.
- 69 Davud Paşa'nın 892/1487'de divana gönderdiği tahrirat (Bkz.: TSMA, nr. E. 11351) ve Alaüddöle'nin rikâb-ı hümayına gönderdiği arzı (Bk. TSMA, nr. E. 9615).
- 70 TSMA, nr. E. 11351.
- 71 Sarıca Kemal, *Tevârih-i Al-i Osman (Selâtin-nâme)*, İstanbul Üni., Ktp., nr. 331, vrk. 109/b. Ağa Çayırı Savaşı'nda Varsakların oynadığı rolü Sarıca



- Kemal şu mısralarla ifade eder; "Talamış orduyu orada Varsak, ki Varsak fırsat almakta olur tağ".
- 72 İbn Kemal, VIII. Defter, s. 112-115.; Sarıca Kemal, vrk. 109/a.
- 73 Lütfi Paşa, s. 193-194; Hoca Saadeddin, c. II, s. 60; Ş. Tekindağ, "Memlük Sultanlığı Tarihi", s. 31.
- 74 İbn Kemal, VIII. Defter, s. 123; Anonim, s. 129; Hoca Saadeddin, c. II, s. 66-67; Ş. Tekindağ, "Çukurova'da Nüfuz Mücadelesi", s. 371-373; İ. H. Uzunçarşılı, "Bayezid II", İA, c. II, s. 394.
- 75 Bu isyanın sebebi, Karaman eyaletinin tahriri esnasında ilyazıcının -ki o daha önceleri Cem'in kethüdalığını yapmış birisidir- her tımarı bir misli artırmak suretiyle deftere geçirmesi, bu suretle de haksızlık yapmasıdır (Bkz.: Aşıkpaşa-zâde, s. 260).
- 76 Hoca Saadeddin, c. II, s. 107; Müneccimbaşı, c. III, s. 428; İ. H. Uzunçarşılı, c. II, s. 109-110.
- 77 Karamanlıların hayat tarzı hakkında bk. Ş. Tekindağ, "Karamanlılar", s. 317 vd.
- 78 Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 14-15; İlhan Şahin, "XVI. Asırda Halep Türkmenleri", TED, 12. (İstanbul 1982), s. 692; Aynı Yazar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda konar-göçer aşiretlerin hukukî nizamları", Türk Kültürü, XX/227, (Ankara 1982), s. 285-294.
- 79 II. Bayezid devrine ait in'am defteri bk. Belediye Ktp., Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yaz., nr. 0.71.
- 80 Tahrir defterlerinde Ulaş boyunun en büyük taifesinin Bayındır olduğu anlaşılmaktadır. Bayındır boyuna bağlı olan bu cemaatler,obanın ismi zikredildikten sonra "an taife-i Bayındır" kaydıyla bildirilmiştir. Meselâ; "cemaat-i Resullu an taife-i Bayındır" (BOA, Tapu 969, s. 638 v.s).
- 81 Salur boyuna bağlı cemaatler "an taife-i Salur" kaydıyla belirtilmiştir. Meselâ; "cemaat-i Hüseyinlü an boy-ı Ulaş an taife-i Salur" (BOA, Tapu 450, s.580), "cemaat-i Ahmed Fakihlü an taife-i Salur" (BOA, Tapu 969, s. 649-650) vs.
- 82 İğdir boyunun adını taşıyan cemaat, Gökçelü boyuna bağlıydı (BOA, Tapu 69, s. 350-351; BOA, Tapu 969, s. 507-508; BOA, Tapu 1067, s. 17-18; BOA, Tapu 229, s. 71; TKGM KKA, Tapu 134, vrk. 72/a-b) .
- 83 Eymir boyunun adını taşıyan cemaat, Kusun boyuna bağlıydı (BOA, Tapu 69, s. 456; BOA, Tapu 450, s. 658; BOA, Tapu 969, s. 600; BOA, Tapu 229, s. 279; TKGM KKA, Tapu 134, vrk. 114/a).
- 84 Peçenek cemaati, Kuştemür boyuna bağlıydı. Cemaat, 1519'da Hüseyin bin Hamza kethüdanın idaresi altındaydı (BOA, Tapu 69, s. 323-324).
- 85 Beğdilli ve Kargın boyunun adlarını taşıyan cemaatler, Kusun boyuna bağlıydı. Beğdilli cemaati, 1543'de yine aynı ismi taşıyan 3 obaya ayrılmıştı (BOA, Tapu 69, s. 463, 504; BOA, Tapu 450, s. 686, 697, 698; BOA, Tapu 969, s. 582, 607; BOA, Tapu 229, s. 32, 365; TKGM KKA, Tapu 134, vrk. 133/a, 150/b).
- 86 Meselâ; "cemaat-i Saru Yarlı an Esenlü an taife-i Todurga-yı Erdena" (BOA, Tapu 969, s. 467-468), "cemaat-i Mesudlu an taife-i Bozta Todurga" (BOA, Tapu 969, s. 470) vs.
- 87 Kusun boyunda; Ordu-yı Hasan bin Küçük bin Kusun, Ulaş boyunda; Ordu-yı Hüseyin b. Ulaş, Kuştemür boyunda; Ordu-yı İlyas b. Ali b. Kuştemür, Gökçelü boyunda; Ordu-yı Gökçelü vs. (Bkz.: A. S. Bilgili, s. 136).
- 88 İbn Kemal, VIII. Defter, s. 105.
- 89 Ekrem Kamil, "Hicri Onuncu-Miladi On altıncı Asırda Yurdumuzu Dolayan Arap Seyyahlarından Gazzî-Mekki Seyahatnamesi", Tarîh Semineri Dergisi, I/2, (İstanbul 1937), s. 24-25.
- 90 A. S. Bilgili, s. 122, 125.
- 91 A. S. Bilgili, s. 376-379.
- 92 BOA, Tapu 69, s. 387.
- 93 BOA, Tapu 969, s. 475.
- 94 Geniş bilgi için bkz.: A. S. Bilgili, s. 270-281, 356-359.
- 95 Ö. Lütfi Barkan, XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraf Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar, İstanbul 1943, s. 52-53, (İç İl Livası Kanunu); Paul Dumont, "1865 Tarihinde Güney-Doğu Anadolu'nun Islahı", TED, (Trc. B. Yediyıldız), 10-11, (İstanbul 1981), s. 378.
- 96 A. S. Bilgili, s. 271-272.
- 97 A. S. Bilgili, s. 313-340.



REFORMLAR VE ENGELLER: TANZİMAT DÖNEMİNDE AŞİRETLERİN YOL AÇTIKLARI ASAYİŞ PROBLEMLERİ

YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH SAYDAM
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FATİH EĞİTİM FAKÜLTESİ

GİRİŞ

T emelleri II. Mahmud devrinde atılan pek çok yenilik hareketinin, topluma etkili ve edebî bir üslûpla duyurulması meşhur Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile olmuştu. Fermana en dikkat çekici noktalardan birisi şüphesiz son yüz elli yıllık olumsuzlukların dikkatlice eleştirilmesi ve yeni bir dönemin başlatılmak istenmesinin vurgulanmasıydı. Esasında Tanzimat'tan önceki dönemlerde de muhtelif vesilelerle bu yönde vurgulamalar yapılmış, askerî, idarî ve eğitim alanlarında bazı yenilikler Yeniçeri Ocağı'nın lağvından hemen sonra gündeme alınmıştı. Sultan Abdülmecid tahta çıktıktan az bir süre sonra meşhur fermanını ilan ederek babasının başlattığı çalışmaların sürdürüleceğini beyan etmişti.

Yenilik yapma niyetinin ilanı kolaydı, fakat asıl zorluk yapılmak istenenlerin tatbik edilmesinde idi. Tanzimat yöneticileri fermanı ilan ederken amaçlarını titizlikle tespit edip uygulama plânlarını hazırlamış değillerdi. Hangi alanlarda ne tür yeniliklerin yapılacağı en ince ayrıntılarıyla araştırılmış, düşünülmüş ve ona göre kadroları hazırlanmış da değildi. Devletin aksayan kurumlarında bir yeniden yapılanma ihtiyacı kabul edilmişti, buna göre gayret gösterme iradesi mevcuttu. Yalnız plânlama, kadro yetiştirme ve malî imkân konusunda büyük sıkıntılar bulunmaktaydı. Bu konuda en dikkat çekici nokta ihtiyaçların aşırı zorlaması olmadıkça bir kuruma el atılmamış olmasıydı. Nitekim eğitim alanında yenilik ihtiyacı daha XVIII. yüzyılın son çeyreğince kabullenilmiş iken, önceki yılları bir tarafa bıraksak

bile, Tanzimat yıllarında eğitim alanındaki düzenlemeler yarım asırdan fazla sürdü: 1838'de Mekâtib-i Rüşdiye Nezareti kuruldu, 1845'te padişahın Babıâli'yi ziyareti sırasında maarifin önemine dikkat çekmesi üzerine ertesi yıl Meclis-i Maarif-i Umûmiye ve 1857'de Maarif-i Umûmiye Nezareti oluşturuldu, 1869'da ise oldukça ayrıntılı bir nizamname ile maarif meseleleri ve teşkilâtlanma yöntemleri ilan edildi. Bu nizamnamenin ilkeleri ile öngördüğü teşkilâtlanma ise büyük ölçüde Sultan II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirildi.¹ Çağdaş devletlerin çok hızlı bir kalkınma ve gelişme dönemine girdiği XIX. yüzyılda, bir alanda yapılan yeniliklerin en iyimser ifade ile yarım asır sürmesi, bu çalışmaların çok iyi plânlanamadığının göstergesi olmalıdır. Benzer durumu idare, hukuk ve malî örgütlenmelerde de müşahade etmek mümkündür.

Tanzimat devrindeki yeniden teşkilâtlanma çabalarının sekteye uğramasında sadece yönetim kademelerinde bulunanların alt yapıyı iyi hazırlayamayışı rol oynamadı. Osmanlı Devleti'nin bir zamanlar meselelerin çözümünde son derece yetenekli olan yapısının artık yetersiz kalan kurumları da olumsuzluk unsuru idi. Özellikle taşradaki asayiş meselelerinin hallinde bunu açıkça görmek mümkündü. Ordusu henüz tam anlamıyla teşkilâtlanamayan devletin bu zaafından faydalanmak isteyenler hiç de az değildi. Bilhassa yüzyıllardan beri devam edip gelen gelenekleri, hiyerarşik düzenleri ve devletle kendine özgü ilişkiler içerisinde bulunmuş olmaları itibarıyla aşiretler mühim sıkıntı kaynağı durumundaydı. Yeniliklerin öncelikle toplum tarafından benimsenmesi halinde



hızla tatbik edileceği açıktır. Halbuki Tanzimatçılar muhtelif sebeplerle daima karşılarında muhalif gruplar buldular. Hatta fermanın ilan edildiği sıralarda Mustafa Reşid Paşa'nın bu tür tepkilerden çekindiği ve endişe duyduğu anlaşılmaktadır.² Normal şartlarda dahi yenilik yapmak zor iken, meselâ asayiş problemleriyle sarsılan devlet otoritesinin, yeniden yapılanma işini kolaylıkla başaramayacağı ortada idi. Dolayısıyla can ve mal güvenliği, vergide adalet, askerlikte düzen gibi sloganlarla yola çıkan yöneticilerin bütün icraatlarının başarısı öncelikle asayiş meselesine bağlı kalmaktaydı. Bütün bu yenilikler ise aşiretlerin o zamana kadarki hayatlarını doğrudan doğruya ve istemedikleri doğrultuda etkilemekteydi. Zira meselâ vergi konusu gündeme geldiğinde daha 1256/1839 yılında Tanzimat'a uygun olarak aşiretlerin mal ve mülklerinin yazılması ve bundan sonra herkesin tahammülüne göre vergi vermesi Meclis-i Valâ tarafından karara bağlanmıştı.³ Yine askerlikle ilgili yeni hükümlerin aşiretler arasında da hemen tatbiki ilgililere emredilmişti⁴ ki, meselâ Ankara taraflarındaki Tabanlı, Hacıyânlu ve Türkânlu aşiretlerinin nüfuslarına göre asker tespiti ve sevki için defterlerin Hassa Ordusuna gönderilmesi kararlaştırılmıştı.⁵ Bu arada gerek vergi, gerekse askere alınacak kimselerin tespiti için sağlıklı bir nüfus sayımı icap etmekteydi. Halbuki konar-göçerlerin yerleri ve nüfusları sağlıklı bir şekilde tespit edilemiyor,⁶ ayrıca aşiretler de elemanlarının askere alınmasına muhalefet ediyorlardı.⁷ Özetle aşiretler daha önceki statülerini korumak ve yeni yükümlülüklerin altına girmek istemiyorlardı. Böylece devlet ile aşiretler sık sık karşı karşıya geldiler. Dolayısıyla fermanın henüz mürekkebi kurumadan engellemeler başgösterdi. İşte bu çalışmada Tanzimat yıllarında aşiretlerden, özellikle de konar-göçerlerden kaynaklanan asayiş meseleleri ile, devletin aldığı tedbirler ve meydana gelen hadiselerin yeniliklerin uygulanmasına etkileri araştırılmaktadır.

DEVLET VE AŞİRETLER

Aşiretler halinde teşkilatlanma, sürekli ya da mevsimlik göç hareketlerine katılma, diğer bazı Orta Doğu toplumları gibi, Türklerin de yabancıları olmadıkları sosyal bir olgu idi.⁸ Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türk nüfusunun önemli ölçüde bu yapıya dayanarak boy-oy-

mak-oba tarzında teşkilâtlandıkları ve bu sosyal organizasyonun yöneticiliğinin irsî nitelik taşıdığını bilmekteyiz. Nitekim Osmanlı Devleti'nin temellerini atan Kayı boyu ile müttefiki olan aşiretler, geleneksel Türk toplum teşkilatlanmasının bu tipik özelliklerini taşımaktaydılar. Kayı aşiretinin beyi olan Ertuğrul Gazi, bu makama Selçuklu sultanı tarafından getirilmiş değildi. O esasında irsî konumu dolayısıyla aşiretin beyi idi. Selçuklu sultanı onu idarî teşkilâta dahil ederek "uc beyliği"ne tayin etmişti. Dolayısıyla Kayı'nın başında Ertuğrul Gazi değil de bir başkası olsaydı, sultan onu tayin edecekti. Demek ki bu tayin işleminde asıl belirleyici olan aşiretin kendi iç dinamikleri olmuştur. Hatırlanacağı üzere Ertuğrul Gazi vefat ettiğinde beyliğin başına, yine müttefik aşiret reislerinin ortak kararıyla, ama Ertuğrul Gazi soyundan olan Osman Gazi getirilmiş ve bunun için Selçuklu sultanından müsaade alınmamıştı. Anladığımız kadarıyla sadece verilen karar Konya'ya bildirilmişti. Konya belirleyici değil, tasdik edici olmuştur. Her ne kadar bu sıralarda Konya'daki sultanın otoritesi artık uc bölgelerine ulaşmaktan uzak idiyse de, bu güç elinde olsaydı farklı davranacak mıydı diye sorulabilir. Anlaşılan odur ki, yapılan işlem geleneklere uygun olduğu için böyle bir müdahale söz konusu olmayacaktı. Girişilen gaza hareketleri sayesinde Anadolu'nun diğer bölgelerinden akın akın Türkmenler bu tarafa doğru göç ederken,⁹ Osman Gazi'nin iktidarının meşruluğu hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır.¹⁰

Benzer hareket tarzının ilk Osmanlı beylerince de benimsenmesi tesadüf değildir. XIV. yüzyılda Osmanogullarının konumu, "eşitler arasında birinci" olarak tanımlanmakta olup beyliğin ilk kumandanları da müttefik aşiretlerin reisleridir: Samsa Çavuş, Konur Alp, Akça Koca gibi. Devletleşme sürecine yeni girildiği sırada bunun dışında bir tavrın söz konusu olması elbette beklenemezdi.¹¹ Fakat sonraki çağlarda, yani devlet otoritesinin çok güçlü olduğu dönemlerde aşiret yapısı ve ağalık/beylik kurumu korunurken, dikkat çekici biçimde aşiretlerin kontrol edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Zira nüfusun küçümsenmeyecek bir bölümünü konar-göçerler oluşturmaktaydı. Meselâ XVI. yüzyıl başlarında Anadolu eyaletinde (batıda Sinop-Antalya çizgisine kadar olan bölge) nüfusun yaklaşık % 15'ini bu grup oluş-



turmaktaydı ki, göçebe kökenli “yaya” ve “müsellemler” de ilave ettiğimizde oran %27'lere ulaşmaktaydı.¹² Böyle büyük bir nüfusun hızlı hareket edebilme ve askerî güç oluşturma nitelikleriyle birlikte gelişmelerine müsaade etmek devletin genel politikasına aykırı idi. Bu çerçevede bazı büyük boyların dağıtıldığını görmekteyiz. Nitekim Mardin-Erzurum arasında kışlak-yaylak hareketlerinde bulunan, toplam 40 bin nüfusa sahip olan Bozulus Türkmenleri, XVII. yüzyıldan itibaren devletin aşiretleri iskân politikası sonucunda, parçalanmış ve geniş alanlara dağıtılarak yerleşmek zorunda bırakılmışlardır.¹³ Böylelikle büyük uluslar küçük aşiretler haline gelmekte, hiyerarşik yapıları parçalanmakta, buna direnen Alevî veya Sünnî aşiretler ile çatışmalar yaşanmaktaydı.¹⁴ Öte yandan meselâ Osmanlılar, Karaman'ı ele geçirdiklerinde, evvelce Toros geçitlerinden geçen kervanlardan Türkmen beylerince alınan vergileri kaldırdılar.¹⁵ Devletin bu ve buna benzer uygulamalarına tepki gösteren bazı aşiretlerin, Osmanlı-Safevî mücadelesinin ilk yıllarında, kendilerine eskisi kadar hayat hakkı tanımak istemeyen Osmanlı Devleti yerine, mevki, makam ve itibar veren Şah İsmail'in yanına gittikleri bilinmektedir.¹⁶ Gerçekten Osmanlı yönetimi önceki Türk devletlerine nazaran aşiretlere hükümler hakkını fazla tanımadığı için onlar tarafından pek sevilmemektedir. Ağalar kendilerine ait idare etme, vergi ve angarya isteme, hatta gerektiğinde cezalandırma hakkını ellerinden aldığı için devletin kurulu düzenine bir bakıma meydan okumaktaydılar. Meselâ Adana'daki Kozanoğullarından Çadırcı Mehmed Ağa'nın Osmanlı hükümdarını kastederek; “Ammim oğlu bunca memâliki avucuna almış, bir avuç Kozan'ı da bana çok görmemelidir” demesi¹⁷ bu duyguyu gösteren bir tepki olmalıdır. Osmanlı sultanlarının daha Fatih'ten itibaren güçlü ailelerin bu duygularını köreltmeye çalışmaları ve onları etkisiz hale getirerek köklerinden koparmaları boşuna değildi.¹⁸ Ancak zaman zaman yapılan müdahalelere ve iskân uygulamalarına karşılık devletin hiçbir dönemde bütün aşiretleri toptan dağıtmayı düşünmediğini görmekteyiz.

Osmanlı tarihi incelendiğinde genel olarak devlet otoritesi zedelenmedikçe veya çok büyük bir mesele ortaya çıkmadıkça mevcut toplumsal yapıya fazla müdahale edilmediğini söylemek mümkündür. Şayet toplum

mevcut haliyle devlet düzenine ayak uydurabilmekte ise bu düzeni değiştirmeye yönelik bir çabanın söz konusu olmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla aşiret yapılanmasına tümüyle müdahale edilmeyişinin temel sebebi budur. Aşiretlerin devlet için önemi esas olarak bir insan hazinesi olmasından kaynaklanmaktaydı. Osmanlılar ilk yüz yıllık dönemden sonra aşiretlere gerçek anlamda egemenlik bahşetmediler, hatta yöneticiler yer yer onları hor gördüler. Ancak bu durum aşiretlerin daima yönetimin dayandığı bir ihtiyat deposu olma niteliğini hiçbir zaman değiştirmede ve seferlerde onların askerî gücünden yararlanıldı.¹⁹ Yalnız asayiş problemleri meydana getirenlerin topluca veya münferit olarak sürülmesi suretiyle bazı aşiretlerin dağıtıldıklarını bilmekteyiz.²⁰ Esasında aşiret mensuplarının, gerçek anlamda Osmanlı'nın kurulu düzenine dahil oluşları yerleşik hayata geçişleri ile mümkün olabilmekteydi.²¹ Bunun farkında olan devlet, iskân işine genelde önem vermemekteydi. Anadolu ve Rumeli'de bugün hâlâ kurucuları olan aşiret ve boyların adlarını taşıyan köylerin varlığı bu durumu belgelemektedir.²²

Devletin takip ettiği sistemli iskân politikalarına karşılık²³ konar-göçerlerin tamamen iskân edilmemiş olmaları önemli bir husustur. Aynı şekilde merkezîyetçi karakterine ve yer değiştirme konusundaki sıkı kurallara rağmen,²⁴ konar-göçerlere yaylak-kışlak arasında hareket serbestliği tanınması dikkat çekmektedir. Muhtemelen böyle davranılması; konar-göçerliğin bir sosyal olgu olarak nitelendirilmesi, zorunluluk olmadıkça geleneğin devamına itina gösterilmesi ve bunlardan da öte hayvancılık sektörüne, özellikle at yetiştiriciliğine duyulan büyük ihtiyaç ile yakından alakalıydı. Öte yandan aşiretler vergi muafiyeti karşılığında, mirî malı nakletmek, madden ocaklarında çalışmak, yol ve köprüleri korumak, kasaplık hayvan temin etmek gibi bazı yükümlülükleri yerine getirmekte kullanılıyorlardı.²⁵

Osmanlı Devleti'nde gerek yerleşik aşiretlerin, gerekse konar-göçerlerin idarelerinde, onların geleneklere dayanan yönetim tarzına müdahale edilmeyerek, yalnızca başa geçecek kişinin padişahın tasdiki sonucu belirlenmesi uygulaması getirilmiştir. Nitekim konar-göçerlerle ilgili kanunda “Yörük tâifesi konar ve göçer halktır ve makarr ve yerleri ve sancağa taallukları ve ihtisâbları



olmayub ağaları subaşılarıdır” denilmekteydi.²⁶ Kanun, aşiretlerin subaşıları olarak ağa, bey, şeyh ya da voyvoda denilen reisleri tanımaktaydı. Aşiret ağalığına atama işlemi aşiret mensuplarının rızası, mülkî amirin teklifi ve merkezin tasdiki ile gerçekleşiyordu, tıpkı Osman Gazi'nin beyliğini Selçuklu sultanının tasdiki gibi. Yalnız ağa ailesinden birinin seçilmesi, çoğunlukla da babadan oğula veya kardeşe intikali kanun haline gelmişti.²⁷ Normal şartlarda bu tarz bir atamaya pek itiraz edilmediği, tersi durumlarda ağalık hakkının gasp edildiği şeklinde bir yargının halk arasında kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan ağanın çocukları, kardeşleri ve yeğenleri arasında iktidar mücadelesinin yaşanması çoklukla rastlanan hadiselerdendi.²⁸

Vergileri toplayıp hazineye teslim etmek veya aşiretin yerine getirmekle yükümlü olduğu diğer hizmetleri icra etmek işi ağanın uhdesine terk edilmişti. Dolayısıyla ağalık hukukî ve idarî bir kurum olarak devlet bünyesinde yer almaktaydı.²⁹ Bu durum aşiretlerin geleneklerden kaynaklanan ve yazılı olmayan bir hiyerarşik yapı içerisinde yönetilmelerini kolaylaştırmıştır. Aşiretler, devlet ve kanun kavramıyla pek fazla yüz yüze gelmediklerinden, onların devletle olan irtibatı aşiret ağası vasıtası ile olup hayatlarına, gelenek haline gelmiş kurallar yön vermekteydi. Çoğu zaman bu kurallar, aşiret yöneticilerinin çıkarlarına göre belirleniyordu. Bununla birlikte bir aşiret ağasının devletin menfaatlerine, kanunlara ve yerleşmiş geleneklere aykırı davranışları tespit edildiğinde ağalık makamından alınıp yerine bir başkası tayin olunmaktaydı.³⁰ Mamafih yönetimin genelde bu konulara müdahale etmek istemediği aşiretleri kendi içişleriyle başbaşa bırakmak eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

ASAYİŞ MESELELERİ

Devletin kuvvetli olduğu dönemlerde aşiretlerin çıkardığı problemler fazla olmayıp kanunların öngördüğü çerçevede hayatlarını sürdürmekteydiler. Ancak devlet otoritesinin zayıfladığı zamanlarda özellikle konar-göçerlerin ortaya çıkardıkları problemlerin boyutları oldukça genişti. Toplumun genel çözülmeye başladığı yıllarda aşiretler, diğer toplum katmanlarına nazaran daha teşkilâtli güç olduklarından, yerleşik halk ile daha zayıf olan aşiretler üzerinde tam anlamıyla tahakküm kurmaktay-

dılar. Tanzimat'tan hemen önceki yıllarda yaşanan geçiş dönemi problemleri sırasında, bu aşiretlerden kaynaklanan eşkiyalık olayları bir hayli artmış ve yetkililer ortaya çıkan asayişsizliği doğrudan devletin zayıflığına bağlamışlardı.³¹ Gerçekten de devletin zaafından yararlanan aşiret ağalarının zaman zaman oldukça güç kazandıkları görülmektedir. Nitekim XVIII. yüzyılın mühim kısmında devlet, Çukurova bölgesinde sadece Adana ve Tarsus'a tayinler yapabiliyordu. Vali ve kaymakamların yetkileri çok defa bulundukları şehirlerin surlarından öteye gitmezdi. Hatta şehirlerin içlerinde bile hükümlerinin yürümediği zamanlar görülmüştür. Adana'da Hasan Paşaoğulları, valileri şehirden uzaklaştırarak yer yer şehrin idaresini ellerine almışlardı. Tarsus'ta Toroğlu, Kelağaoğulları ve Menemenciler aynı şeyi yapmışlardı. Şehirler böyle olunca Çukurova'nın diğer yerlerinin her zaman mahallî beyler tarafından idare edildiği kendiliğinden anlaşılmış olur. Çukurova'daki bu derebeylerin en kudretlileri Kozan ve Kadirli bölgesini yıllarca idare eden Kozanoğulları olup çoğu zaman vergi vermeye yanaşmamakta idiler.³² Bu istikrarsızlık diğer birçok vilayetler için de geçerli idi.

Bunalım dönemlerinde yerleşik aşiret reislerinin faaliyetleri daha ziyade civar köylerde hakimiyet tesis edip gelip geçenlerden haraç almak, hac ve ticaret kervanlarını yağmalamak ve ağalığın otoritesini sağlamak tarzında ortaya çıkarken; konar-göçerlerin en belirgin davranışları vergi ödememek, yerleşik halkın ekili alanlarını çiğneme, direnenleri yaralamak veya katletmek, hayvanları çalmak, hatta ırza tecavüz, kadın ve çocuk kaçırmak şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Mücadelelerde köylü-göçebe çelişkisinin doğurduğu kıskanma, reddetme ve düşmanlık gösterme duygusunun yanı sıra farklı etnik, din veya mezhep mensubu olmanın da etkili olduğu muhakkaktır.³³ Bu duyguları bastıran bir otorite olmayınca düşmanlığın pek sınır tanımadığını görmekteyiz. Yine de iki taraf arasındaki ilişkilerin sadece düşmanlıktan ibaret olduğunu düşünmek doğru değildir.³⁴

Tanzimat fermanının büyük bir heyecanla ilan edildiği ve “usul-ü cedîde”nin toplumun birçok derdini çözeceğinin umulduğu yıllarda Anadolu'nun pek çok yerinde, Kuzey Suriye ve Irak taraflarında otorite büyük çoğunlukla mahallî güçlerin eline geçmişti. Bu yıllarda



Konya, Sivas, Kayseri, Yozgat, Maraş, Ankara gibi Orta Anadolu'daki şehirlerde meydana gelen istikrarsızlığın yanı sıra Ege,³⁵ Çukurova,³⁶ Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun pek çok yerleşim birimlerinde³⁷ konar-göçerlerden kaynaklanan eşkıyalıklar meydana gelmiş ve birçok köy ve kasaba boşalmıştı. Otorite o derece sarsılmıştı ki, bazı mıntıkalarda aşiretler devletten daha güçlü durumdaydılar. Bundan ötürü yerleşik halkın konar-göçerler karşısında kendi mal ve ırzlarını korumaları oldukça güç görünmekteydi. Nitekim bu yüzden hükümete sık sık müracaat eden ahali; ya kendilerinin saldırılara karşı korunmaları ya da başka taraflara göç etmelerine izin verilmesini istemekteydi.³⁸ Elbette hükümete haber bile vermeye gerek duymadan başka yerlere göç etmek zorunda kalanların varlığı da bir gerçektir.

Devletin henüz tam anlamıyla yaygın ve etkili silahlı gücünün organize edilememiş olması bu gruplara cesaret vermekteydi. Pek çok bölgede devletin varlığının göstergesi olan can ve mal güvenliği tehdit altındaydı. Üstelik bu hususlar Tanzimat yöneticilerinin gerçekleştirmek iddiasında oldukları asıl meselelerdi. Bu durum aşiretlerin umurunda değildi. Onlar sık sık yer değiştirmelerinin verdiği avantaj ile cevalangâhları olan yerlerdeki halka göz açtırmıyorlardı. Meselâ 1840 (1256) yılına ait bir yazıda ifade edildiğine göre Rışvan, Türkânlı ve Şeyhbezenli eşkıyası; Aksaray, Sultanhanı, Emirgazi, Kolukisa, Esbkeşan ve Ilgın civarındaki ahaliye zarar vermişler ve üzerlerine gönderilen bir süvari birliği ile çatışmışlardı.³⁹ Aynı şekilde Yozgat, Kırşehir ve Kayseri taraflarında bulunan Küçüklü, Afşar, Haremeyn, Lek, Kırıntılı ve Kuzugüdenli aşiretlerinden muhtelif grupların halka zarar verdiği ve ırza dahi musallat olduğu, merkeze yazılan yazılardan anlaşılmaktadır.⁴⁰

Aşiretler arasında en tehlikelilerinin başında gelen Afşar aşireti, 1840-1850 yılları arasında galeyan halinde olup, hatta vergilerini tahsil ve askere vermeleri gereken kişilerin sevkini temin etmekle görevli Osman Paşa ile bazı adamlarını katletmişlerdi.⁴¹ Afşar aşireti ile Rışvanlı ve Türkânlı aşiretlerinin şekâvetleri sırasında sık sık müttefik olarak çalıştıklarını görüyoruz. 1846 yılında Bozok ve Kayseri mutasarrıfı olan Celâleddin Paşa'nın merkeze bildirdiğine göre bu aşiretlere mensup eşkıyalar ki, iki bin hane kadar olup Gedikcik kazası halkının top-

lam yedi binden fazla hayvanını çalmışlardır.⁴² Ankara ve Bozok Valisi Vecihi Paşa'nın 24 Muharrem 1265 (20 Aralık 1848) tarihli yazısında belirtildiğine göre son yıllarda sadece Ankara ve Çankırı sancaklarında yaşayan halktan gasp edilen mal ve hayvanın değeri 3000-4000 keseye ulaşmaktaydı.⁴³ Vecihi Paşa'nın verdiği şu bilgi, meselenin ne dereceye vardığını göstermektedir: "Eşkiyâ-yı merkûmenin galeyânı münâsebetiyle ahâlî ve fukârâ mal ve can ve ırzlarından kat'ı ümid derecesine varmış ve yolcular gidemeyüb ahâlî köylerden ve hanelerinden çıkamayub herkes bulundukları yerlerde kapanıp kalıp muhâsara şekline" girmişlerdir.⁴⁴

Yine bu yıllarda Halep eyaletinden Aneze adlı Arap aşireti ile bazı Kürt aşiretlerinin saldırıları dolayısıyla yerlerini yurtlarını terk eden çok sayıda ahali Adana, Maraş, Ayıntâb, Rakka, Şam ve Trablusşam taraflarına kaçmak zorunda kalmışlardı.⁴⁵ Halep ve Musul gibi eyaletlerdeki Arap, Kürt ve Türkmen aşiretlerinin saldırıları buralarda devlet hakimiyetini yok edecek boyutlara ulaşmaktaydı. Bedevî Arap aşiretleri çölün sağladığı koruma avantajı ile sık sık meskun mahallere saldırıp tekrar çöle çekilmekteydiler. Tanzimat döneminde bilhassa Aneze ve Şammar aşiretlerinin birbirleriyle mücadeleleri ve yerleşik halka taarruzları çok ileri boyutlarda idi. Meselâ Aneze'nin şekaveti yüzünden önceleri 2000 köyün bulunduğu Havran kazasından Halep'in en doğu sınırındaki Zeber köyüne kadar uzanan geniş bölgede, 1850'lere doğru ancak 200 hanelik yerleşik halk grubu kalabilmişti.⁴⁶ 1846-1848 yılları arasında Musul'daki Şammar aşireti, Bağdat valisi tarafından tayin edilen şeyhlerine isyan ile Behisni sancağına bağlı Siverek kazasına yerleşerek civar nahiyelere tasallutta bulunmak suretiyle bütün halkı perişan etmişlerdi. Hükümet tarafından yapılan araştırmada Musul taraflarında isyan halinde toplam 2.170 silaha sahip, 3.595 süvari ve 21.910 nüfus olduğu anlaşılmıştı.⁴⁷

Aneze ve Şammar aşiretlerine bağlı toplulukların yapmış oldukları saldırılar üzerine meydana gelen şikâyetler dolayısıyla 25 Temmuz 1849 tarihli sadaret yazısıyla alınacak tedbirler konusunda bölgedeki yetkililerin görüşleri soruldu.⁴⁸ Anadolu, Arabistan ve Irak ordularının komutanları ile Bağdat, Şam, Halep, Musul, Diyarbakir, Kürdistan ve Harput valilerinin konuya ilişkin gö-



rüşlerini değerlendiren Babîâlî, öncelikle meseleye askerî yönden yaklaşmayı tercih etti. Zira eşkıyanın şiddete dayalı hareketlerinin ancak bölgedeki güçlü askerî birliklerle durdurulabileceği konusunda bütün yetkililer müttefikti. Hatta çöl bölgesinin kuzeyinde belirli aralıklarla kale ve tabyalar inşa edilerek içerisine yeterli sayıda asker, top ve cephane konulması ve saldırganlara anında müdahale edilmesi fikri öne sürülmüştü. Yalnız bu düşünce genel kabul görmekle birlikte, hem uzun bir zaman alacak hem de hazineye ağır yük getirecekti. Bundan dolayı hükümet, daha pratik ve kolay bir yolu seçerek, bölgede 1500 kadar başıbozuk askerinin görevlendirilmesini kararlaştırdı. Bu başıbozuk askerler de genellikle Aneze ve Şammar'a düşman olan, meselâ Mardin taraflarında yaşayan Tal, Ömerkânlu ve Kili aşiretlerinden toplandı. Ayrıca asayişin sağlanabilmesi için aşiretlerin muteber şeyhlerine taltifatlarda bulunularak, onların aracılığıyla problemlerin ortadan kaldırılması yollarına da başvuruldu.⁴⁹ Bununla birlikte hükümet bu meseleyi 1500 kişilik kuvvet ile çözebileceğini düşünürken, başıbozuk askere daha fazla para ödememek maksadıyla görev süresini yedi ay, yani aşiretlerin çölden çıkacakları zamanla sınırlandırmaktaydı. Hazırlanan plân gereğince Aneze'nin çölden çıkarken kullandığı geçitler kontrol altına alındı, bir bakıma abluka uygulandı. Bu tedbir bir süre için başarılı olmakla birlikte uzun vadede yetersiz kaldı. Bunun üzerine bir ara başıbozuk askerlerin sürekli görevlendirilmesi uygun bulunmuş, fakat 1850 yılında malî sıkıntı gerekçe gösterilerek tekrar karar değiştirilmiş ve 1500 kişilik başıbozuk askerden 900'ünün kış mevsiminde görevlendirilmesinin lüzumsuz olduğu yolunda bir karar alınmıştı. Bu tavır değişikliğinde aşiretlerin de rolleri vardı. Zira zaman zaman özür diledikleri için affedilmelerine rağmen, muhtelif bahanelerle yeniden saldırılarda bulunmaktan geri kalmıyorlardı. Nitekim 1853 yılında Kırım Savaşı'nın çıkışını fırsat sayan Halep dolayındaki bazı aşiretler yağma ve katliamlara girişmişlerdi.⁵⁰

Az sayıda misâl sunduğumuz Anadolu-İrak-Suriye üçgenindeki bu isyan ve kargaşa ortamı yüzünden şehirlerarası ticaret durma noktasına varmış, hac maksadıyla buralardan gelip geçenler dahi saldırılardan kurtulamamışlardı. Durumu Kayseri'ye bağlı Sarıoğlan kazası hal-

kının şikâyeti üzerine hazırlanan 18 Mart 1845 (9 Rebiyülevvel 1261) tarihli Kayseri Meclisi mazbatası gayet güzel özetlemektedir. Mazbatada; şikâyetlere rağmen eşkıya saldırılarının devam ettiği, halkın dağılmaması için gösterilen çabaların sonuçsuz kaldığı ve nihayet ahalinin "mal ve canlarından nevmîd oldukları" vurgulanmaktaydı.⁵¹ Tanzimat'ın ilanından dokuz yıl sonra, yani 17 Teşrin-i sâni 1848 tarihinde İngiltere'nin Kayseri konsolosu, İstanbul Büyükelçiliğine yazdığı raporda; "Tanzimat-ı Hayriye'nin bu havalide ismi var cismi yok" demek suretiyle yeniliklerden eser olmadığını ifade etmekteydi.⁵²

ÇARE ARAYIŞLARI

Bu yıllar süresince yöneticilerin duruma seyirci kaldıkları, elbette ki söylenemez. İsyanların bir an önce bitirilmesi ve reformların uygulanması için, çok istikrarlı ve sistemli olmasa da, zaman zaman değişiklikler gösterse de, bazı tedbirlere başvuruldu. Tedbirlere genel olarak şöyle özetlenebilir: İkna suretiyle veya kuvvet yoluyla isyanın bastırılması,⁵³ ama bu geçici sonuç doğuracağından daha kesin tedbir olmak üzere konar-göçerlerin iskân edilmeleri, sonra da nüfus sayımı, vergi ve askerlikle ilgili hükümlerin uygulanması.

Konar-göçerlerle ilgili uygulamaların ne olacağı konusu ilk aşamada tartışılmış ve aşiret bulunan mahallerdeki muhassıllar tarafından gönderilen raporlarda, bunların mutlaka yerleştirilmeleri gerektiği ifade edilince, konu Meclis-i Vâlâ'da görüşülmüştü. 1839 yılında Meclis-i Vâlâ'nın kararı, esasen bütün aşiretlerin düzen altına alınması gerektiği, fakat bu konuda hazırlıklar yapıncaya kadar eski usulün devam ettirilmesi şeklinde oldu.⁵⁴

Ertesi yıl hükümet, aşiretleri Tanzimat-i Hayriye usulüne dahil etmek için bulundukları mahaller, hane miktarları, nereye yerleştirilebilecekleri, beylerinin kimler olduğu gibi hususlarda ayrıntılı lâyhalar hazırlanmasını taşra teşkilâtlarına emretti. Yalnız işlem yapılırken aşiretlerin telaşlandırılmamalarına dikkat edilmesi"bilhassa tembihlendi. Bu arada lâyhaların hazırlanması sırasında gerekli bilgilerin toplanması ve teftişlerin yapılması ihtiyacı hissedildiğinden, ayrı bir memur tayin etmek yerine, Anadolu tarafının teftişi ile uğraşmakta olan Mehmed Efendi'nin memuriyeti dahiline söz konusu



meselenin de katılması uygun görüldü. Hazırlıklar tamamlanıncaya değin aşiretlerin halka zarar vermesini önlemek maksadıyla ilk olarak yaylak ve kışlaklarının sınırlandırılması yoluna gidilerek, iskân kavramına alıştırmaları sağlandı.⁵⁵

İskân konusu 1841-1842 yıllarında hükümetin gündeminden hiç düşmedi. Önceleri perakende gruplar mahallî yöneticilerin gayretleriyle iskan olunurken, ilk önemli yerleştirme faaliyeti Rışvan oymaklarıyla Mulûkânlu aşiretine mensup bazı toplulukların Bozok sancağı köylerine ve Mamalu ile Süleymanlı kazalarına ikişer-üçer hane şeklinde dağıtılmalarıyla gerçekleştirildi.⁵⁶ Yine Hacıyânlu aşireti kışlak olarak kullandığı Küredağlı'ndan kaldırılarak Ankara'ya bağlı Haymanateyn kazasındaki boş yerlere; Türkânlu aşireti de Ankara'nın Kasaba-ı Zîr ile Murtazaabâd kazaları köylerine serpiştirildi. İskân edilenlerin düzenli olarak altı ayda bir yoklamaları yapıldı.⁵⁷ 1843 senesinde Sirozlu İbrahim Paşa'nın Konya valiliği sırasında Rışvan aşiretinden 1600 hane den fazla nüfus; bir daha şekâvet ve kötülüklerde bulunmamak şartıyla Esbkeşân kazası başta olmak üzere muhtelif yerlere iskân edildiler. Gerçi bunlar, iskân sonrasında gerekli kontrol ve yoklamaların yapılmayışından faydalanarak fırsat buldukça Sivas taraflarına firar ettiklerinden, 1848 yılında sadece 200 hane kadar kalmışlardı. Rivayete göre bu firarların en önemli sebebi Konya Valisi Hasan Hakkı'nın ve diğer yöneticilerin, Tanzimat ilkelere aykırı olarak akçe, eşya ve at istemeleri idi. Firarîler yine eskisi gibi soygunculuk yapıp katliâmlara giriştiler.⁵⁸

Bu ilk önemli teşebbüsün pek de arzulanan şekilde sonuçlanmaması iskân keyfiyetinin sürekli bir sonraki yıla ertelenmesine sebep oldu. Nitekim 1845 ve 1846 yıllarında "iskân-ı aşâir maddesinin ilerüde icrâsı"ndan söz edilmektedir.⁵⁹ Yine bu tarihlerde aşiret beyliğinin "külliyyen tayy ve ilgâsı" gündeme gelmişti. Fakat hükümet böyle bir hareketin aşiret ile ahali arasında ve aşiretlerin bizzat kendi içlerinde problemler doğuracağı düşüncesiyle, şimdilik her oymağa birer muhtar tayin ederek, bütün aşiretlerin iskânından sonra aşiret beyliklerinin lağvıyla müdürlüklerin kurulmasını benimsedi.⁶⁰ Aslında bu uygulama pek birşey değiştirmiyor, sadece ağa unvanı yerine muhtar kullanılıyordu.

Orta Anadolu'daki aşiretlerin iskânı konusunda asıl önemli gelişme Mehmed Vecihi Paşa'nın Ankara valiliğine tayini ile meydana geldi. Vecihi Paşa, 1846'dan sonra daha da yoğunlaşan aşiret saldırılarını bertaraf etmek ve iskânlarını sağlamak üzere tam yetkili kılındı. Bozok ve Kayseri sancağı uhdesine verildiği gibi, önceki iskân teşebbüslerinin başarısızlığa uğramasında etkisi olan yetki kargaşası ortadan kaldırılarak, Sivas ve Konya da dahil olmak üzere bu mesele kendisine havale edildi. Vecihi Paşa, aşiretleri Ankara, Çankırı, Sivas, Bozok, Kırşehir ve diğer münasip yerlerdeki mevcut köylere üçer beşer hane dağıtmak suretiyle iskân etmeye girişti. Aşiretlerin taarruzlarına karşı koymak için nizamî ve başıbozuk askerler sevk edildi. İskân edilen aşiretleri ziraate alıştırmak ve teşvik etmek maksadıyla 1267 (1850-51) yılında elde ettikleri ürünlerden öşür alınmadı, ertesi yıl ise bunlardan "kesb-i iktidar edemeyenlere" vergi muafiyeti sağlandı. Ayrıca vergilerin yerleşik halka nazaran hafif olması da kararlaştırıldı. Bu sıralarda Vecihi Paşa'nın gayretleri neticesinde 1265 (1848-1849)-1266 (1849-1850) yılları arasında Afşar, Rışvan ve diğer küçük aşiretlerden toplam 6554 hane yerleştirilmişti.⁶¹

Bu iskân faaliyetleri sırasında oldukça önemli güçlüklerle karşılaşıldı. Hükümet; "usul-ü cedide"ye karşı olumsuz bir düşüncenin oluşmaması için azamî dikkat gösteriyor, kimsenin mağdur olmaması için gayret ediyordu. Hatta bazı aşiretlerin diğerlerine ilhakı gündeme geldiğinde gururlarına dokunabilir diye bundan vazgeçiliyordu.⁶² Buna karşılık gerek memurlar, gerekse başıbozuk askerlerin halktan rüşvet ve haraç almaları kolayca önlenemiyordu. Halk askerlerin ve yetkililerin baskılarından kurtulabilmek için rüşvet ve hediye vermek zorunda kalıyordu.⁶³ Nitekim gerek 2 Eylül 1850 tarihli Meclisi Vâlâ mazbatasında gerekse 14 Eylül 1850 tarihli bir arz tezkeresinde başıbozuk askerlere "ahaliden mecânânen yem ve yiyecek talep ettirilmemesi" ilgililere emredilmekteydi.⁶⁴

Gösterilen bütün bu gayretler bazı olumlu sonuçlar da doğurdu. Nitekim onsekiz cemaatten oluşan Boynucelü aşireti (Danişmend-i Sagır, Sarı Karaman kazası)'ne bağlı Hacı Ahmedlu cemaatinden 150 kişilik bir grup Aksaray meclisine giderek, beylerin kendilerinden muhtelif adlarla veya "vergiye zam geldi" diyerek fazla



para aldıklarını ifade etmişler ve kendilerinin de diğer ahali gibi Tanzimat-ı Hayriye usûlüne dahil olunmalarını talep etmişlerdi. Bu kişiler, beylerin “Türkmenler itaatsizdir” demelerinin tamamen kendi menfaatlerinden kaynaklandığını belirterek, Aksaray sancağında bulunan Kürt Mahmudlu, Solhallu, Dumanlu, Danişmendlu, Küneklü, Beydeklü, Kurtama, Kurtlu, Ada Kurtlusu gibi toplulukların da bu düşüncede olduklarını dile getirmişlerdi.⁶⁵

Aşiretlerin tedip ve terbiyesinde oldukça mesafe katedilmişken çıkan Kırım Savaşı, çalışmaların durdurulmasına, iskân edilen bazı aşiretlerin tekrar eski günlerine dönmelerine sebep oldu. Savaştan sonra epey bir zaman mesele üzerinde esaslı biçimde durulamadı. Bu konuda Maraş ve Elbistan arasındaki aşiretlerin iskan edilmelerini sağlamak için 1865'te kurulan Fırka-ı Islahiye çok önemli başarılar elde etti.⁶⁶

SONUÇ

Bu kısa incelemeden anlaşılacağı üzere Tanzimatçıların reformları yapmak niyetinde samimi idiler belki, ama ülkenin içinde bulunduğu şartlar öyle kolay kolay yeniliklere izin verecek durumda değildi. Reformların başarısı için sakin bir ortam, yeterli kadro ve güçlü malî destek gerekmektedir. Devrin hükümetleri bunların hepsini hiçbir zaman bir arada bulamadılar. Üstelik yapılmak istenen yenilikler birbiriyle yakından ilgiliydi. Askere

alınacakların tespiti için sağlıklı nüfus sayımı, bunun için asayişin tesisi, onun için de askerî gücün varlığı gerekmektedir. Asker beslemek için de paraya ihtiyaç vardı. Yazımızda konu edindiğimiz aşiretler ise var olan bozuk düzenden fayda sağladıklarından bütün bu alanlarda tepki göstererek hükümetin çabalarını olumsuz yönde etkilemekteydiler. Durum böyle olunca yazının başında işaret edildiği gibi yeniliklerin uzun yıllar alması kaçınılmaz oldu. Şüphesiz muhtelif engeller arasında aşiretlerin isyanı ve tepkisi sebeplerden sadece birini oluşturmaktadır.

Tanzimat'la tohumları atılan zihniyet değişimi, özellikle Sultan Abdülaziz döneminden itibaren belirgin bir değişim süreci meydana getirdi. Demiryollarının tesisi, telgraf hatlarının kurulması, günlük gazetelerin daha fazla okuyucuya ulaşması, nihayet yeni üretim anlayışlarının Anadolu'nun iç bölgelerine yayılması aşiretleri de etkiledi. Meselâ Çukurova'daki ağalar, aşirete mensup olanları iskâna zorlayıp ya da teşvik edip pamuk tarlalarında çalışmaya sevk ettiler. Bölgede kurulan fabrikalar yeni istihdam usullerine toplumun alışmasını sağladı. Böylece yerleşik nüfusun oranı yükseldi. Meselâ 1868-1890 arasında Adana'nın vilayet nüfusu %71, köylerin nüfusu %56 arttı.⁶⁷ Şüphesiz bu gelişmeler nüfus sayımlarında daha çok insanın kaydedilmesini, askere alınacak insan potansiyelinin sağlıklı tespitini, verginin tam toplanmasını mümkün kıldı.*

* Bu çalışma “Tanzimat İlkelerinin Uygulanması Karşısında Aşiretler” adlı proje çerçevesinde hazırlanmıştır. Çalışmamızın hazırlanmasına verdiği destekten ötürü KTÜ Araştırma Fonu Başkanlığına teşekkür ederim.

- 1 Geniş bilgi için bkz. Bayram Kodaman-Abdullah Saydam, “Tanzimat Devri Eğitim Sistemi”, 150. Yılında Tanzimat, Ankara, 1992, s. 475-496; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, 1991.
- 2 Edvard Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat*, İstanbul, 1328, s. 40.
- 3 BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *İrade-Meclis-i Valâ*, No:195.
- 4 Meselâ Bozok'ta bulunan Haremeyn aşireti için bkz. BOA, *İrade-Dahiliye*, No: 3342.
- 5 BOA, *Cevdet-Dahiliye*, No:4303.
- 6 Adana vilayeti hakkında hazırlanan bir raporda; nüfus kütüğü üzerinde yapılan incelemeye göre vilayet nüfusunun 70.000 kadar olduğu belirtiliyor, ama bunun gerçek nüfusu göstermediği, aşiretlerin nüfusunun belli olmadığı ifade ediliyordu. Bkz. Abdullah Saydam, “XIX. Yüzyılda Adana'nın Sosyo-ekonomik Yapısı Hakkında Bir Rapor”, *BTİD*, 71 (Ocak 1991), s. 27-33.
- 7 Meselâ Ankara'da Hormanlu aşiretinden olup da askere gitmek isteyenler Emirdağı tarafına kaçmışlardı. BOA, *Cevdet-Dahiliye*, No: 5390. Ayrıca bkz. BOA, *İrade-Dahiliye*, No: 7505.

- 8 Orta doğu toplumlarında göçebeliliğin bir sosyal fenomen olarak gelişimi ve özellikleri hk. bkz. Brian Spooner, “The Status of Nomadism as a Cultural Phenomenon in the Middle East”, *Perspectives on Nomadism*, Lieden, 1972, s. 122-131.
- 9 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600*, Trans. N.İtzkowitz and C. Imber, London, 1973, s. 5-7.
- 10 Aldo Gallotta, “Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devleti'nin Kökenleri: Bir İnceleme”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Ed.: Elizabeth A. Zachariadou, Çev.: G. Ç. Güven, İ. Yerguz, T. Altınova, İstanbul, 1997, s. 41-61; İrene Mëlikoff, “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, *Aynı eser*, s. 149-158.
- 11 Metin Kunt, “Siyasal Tarih (1300-1600)”, *Türkiye Tarihi, Osmanlı Devleti, 1300-1600*, Yay. yön.: Sina Akşin, II, İstanbul, 1995, s. 37-40.
- 12 Halil İnalçık, “The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600”, *Economic and Social History of the Ottoman Empire*, ed. H. İnalçık-D. Quataert, Cambridge, 1994, s. 34. Daha geniş bilgi için bkz. A. mlf., *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington, 1993, s. 97-136.
- 13 Bahaeddin Yediyıldız, “Osmanlı Toplumu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, I, Ed.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1994, s. 480-481. Daha geniş bilgi için bkz. Tufan Gündüz, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, Bozulmuş Türkmenleri 1540-1640*, Ankara, 1997.



- 14 İnalçık, *The Ottoman Empire*, s. 195. İnalçık, Şeyh Bedreddin Mahmud hareketini de, bir bakıma merkezin gittikçe kuvvetlenen sünnî-devletçi karakterine göçebe Türkmenlerin gösterdikleri hoşnutsuzluğun bir tezahürü olarak değerlendirmektedir. *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul, 1996, s. 326.
- 15 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 206.
- 16 Safevî ordusundaki önemli görevler çoğunlukla Anadolu'dan giden Rumlu, Ustaclu, Tekeli, Şamlu ve diğer Türkmen oymaklarının elinde idi. Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1992, s. 43 vd. Şah İsmail'in Türkmenlere tanıdığı geniş imkânlar dikkate alındığında Anadolu'daki aşiretlerin Osmanlı idaresine tepkileri daha kolay anlaşılacaktır. Türkmenlerin Şah İsmail'in politikalarını sempati ile karşılamaları, Metin Kunt, "State and Sultan up to the Age of Süleyman: Frontier Principality to World Empire", *Süleyman the Magnificent and His Age, The Ottoman Empire in the Early Modern World*, ed.: M. Kunt-C. Woodhead, London and New York, 1995, s. 22 ve Şah-kulu isyanına Alevî olmayan bazı aşiretlerin de iştirak etmesi bunu göstermektedir. Göçebe tarikatlar Şah İsmail'i seçerken, yerleşik olanların Osmanlı'dan yana tavır koymaları ise iki devlet arasındaki sosyal ayrımın işaretidir. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of Ottoman State*, California, London, 1995, s. 75-76.
- 17 Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, 1980, s. 121.
- 18 Uzun vadede Osmanlıların bu politikaları başarılı oldu ve önceleri bulundukları yerlerde kendilerine özgü tarzları olan ilmi ve hayrî eserler tesis eden eski köklü aileler, gittikçe herhangi bir eser sipariş veremeyecek hale geldiler. Yüksek kültürle ilgili eserler artık sadece saltanat mensupları ile üst düzey yöneticilerce yaptırılıbiliyordu. Sanat alanında 1500'den sonra Saraybosna'dan Şam'a kadar hemen her yerde aynı özelliklerin görüldüğü bulundu. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam-Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Elif Kılıç, İstanbul, 1997, s. 36-37.
- 19 Mustafa Nuri Paşa, *Netâ'ic ül-Vukûât*, Sad.: Neşet Çağatay, III-IV, Ankara, 1992, s. 114.
- 20 XVI. ve XVIII. yüzyıllardaki aşiret iskânları hk. bkz. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul, 1987; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleşmesi, Ankara, 1988. Manisa çevresindeki konar-göçerler için bkz. Feridun M. Emecen, XVI. Yüzyılda Manisa Kazânı, Ankara, 1989, s. 127 vd. Aşiretlerle ilgili olarak Divân-ı Hümayundan çıkan hükümler için bkz. Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*, İstanbul, 1989.
- 21 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara, 1993, s. 9-10.
- 22 Orhonlu, *Aşiretlerin İskânı*, s. 12.
- 23 Geniş bir inceleme için bkz. Kemal Çiçek-Abdullah Saydam, "Ferman ile Tebdil-i Mekan: Osmanlı Devleti'nin İskân Siyaseti", *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasındaki Siyaset, Adalet ve Raiyyet*, Trabzon, 1998, s. 1-42.
- 24 İzinsiz yer değiştirmenin yasak olması, halkın müteselsil olarak birbirlerine kefil yapılması bu politikanın göstergeleri idi. Buna dair bkz. Abdullah Saydam, "Kamu Hizmeti Yaptırma ve Suçu Önleme Yöntemi Olarak Osmanlılardan Kefalet Usulü", *Tarih ve Toplum*, 164 (Ağustos 1997), s. 5-14.
- 25 Orhonlu, *Aşiret İskânı*, s. 12 vd., Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleşmesi, Ankara, 1988, s. 14 vd. Meselâ Tabanlı aşireti Ankara Gümüşgân Maden-i Hümayunu'na bağlıydı. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 489.
- 26 BOA, *İrade-Dabîliye*, 3347, Lef 6.
- 27 İlhan Şahin, "Tımâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", *Tarih Dergisi*, 32 (1979), s. 924. Bazı aşiret reisliği tevcihatı için bkz. Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı, Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ, 1997.
- 28 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay.: Cavid Baysun, Ankara, 1986, III, s. 111 vd.; Andrew G. Gould, "Lords or Bandits? The Derebeys of Cilicia", *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), s. 496; Wolfram Eberhard, "Nomads and Farmers in Southeastern Turkey-Problems of Settlement", *Oriens*, VI (1953), s. 39, 41.
- 29 Toplanan vergilerin bir bölümü aşiret beylerine gelir olarak tahsis edilmekteydi. Refet Yınanç-Mesut Elibüyük, *Kanuni Devri Malatya Tabirî Defteri*, 1560, Ankara, 1983, s. 490.
- 30 Meselâ Aneze Araplarından Kudaan kabilesi şeyhi uygunsuz hareketleri sebebiyle 1267 (1850-1851) yılında görevinden alınarak yerine bir başkası tayin edilmiştir. BOA, *İrade-Dabîliye*, 15593.
- 31 Gerçekten de Tanzimat'ın ilk yıllarında kaleme alındığı anlaşılan bir layihada; Afşar aşireti bin senelik eşkıya olup Maraş valilerini kuvvetli gördüklerinde kendi halleriyle hallenerek kıtlaktan yaylağa, yaylaktan kıtlığa gayet düzenli bir şekilde gidip gelmişken kudret görmediklerinde, etraflarında bu'unan ahaliyi rencide ve perişan etmeye almıştı, denilmektedir. BOA, *Hatt-ı Hümayun*, 52880-C.
- 32 Gould, "Lords or Bandits?". Sadece bunalım dönemlerinde değil devletin güçlü olduğu zamanlarda dahi konar-göçerlerden vergi almak zordu. Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancakı, Ankara, 1991, s. 41. Yine askerlikle ilgili görevlerini çoğu zaman aksatırlardı. Buna dair muhtelif örnekler için bkz. A. Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*.
- 33 Bates, Yakın Doğu edebiyatında göçebelerin köylülerden hoşlanmadıklarını anlatan örneklerin çokluğuna rağmen, etnik farklılaşmaların doğurduğu ilişkilerin, üretim tarzı farklı toplulukların ilişkileriymiş gibi gösterilmesinin yanlışlığını vurgulayarak bir göçebe veya Yörük ideolojisinin mevcut olmadığını belirtmektedir. Daniel G. Bates, "Güney-doğu Anadolu'da Göçebe Yörük Yerleşmeleri Üzerine Bir Çalışma", *Türkiye Coğrafya ve Sosyal Araştırmalar*, Ed.: E. Tümertekin, F. Mansur, P. Benedict, İstanbul, 1971, s. 246; A. mlf., "Differential Access to Pasture in a Nomadic Society: The Yörük of Southeastern Turkey", *Perspectives on Nomadism*, s. 49; A. mlf., "The Role of the State in Peasant-Nomad Mutualism", *Anthropological Quarterly*, XLIII/3 (July, 1971), s. 109-131.
- 34 Eberhard, "Nomads and Farmers".
- 35 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 10917.
- 36 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 7126; *İrade-Dabîliye*, 14863, 15110.
- 37 BOA, *İrade-Dabîliye*, 16232; *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 10473, 10320; BEO, *Mektûbî Mühimme Kalemi*, 2/11.
- 38 BOA, *Hattı Hümayun*, 52880 H, K, M, N.
- 39 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:110.
- 40 BOA, BEO Sadaret Evrakı Mektûbî Mühimme Kalemi, No:2/2, 2/3.
- 41 1844 yılı sonlarında meydana geldiği anlaşılan bu hadise de Yusuf Paşa'nın da Çerkes Bey ile birlikte olarak aşiretten fazla vergi almak suretiyle onları böyle bir hadiseye tahrik ettiği anlaşıldığından daha sonra Yusuf Paşa azledilerek İstanbul'da oturmaya memur olunmuştu. Bu arada Afşarlar katilleri hükümete teslim etmemek için oldukça direnmişler, adeta hükümete isyan etmişlerdi. Zor durumda kalan Çerkes Bey, Kozanoğullarından Çadircı Mehmed Ağa'ya kızkardeşini vererek onlarla ittifak kurmak istemişti. Onların bu tavrı aşiretlerin iskânı için verilen kararın uygulanmasını daha da çabuklaştırmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:1211, 1267, 1349; *Hatt-ı Hümayun*, No:52880-G, J. BOA, BEO Sadaret Evrakı Mektûbî Mühimme Kalemi, No:1-A/92.
- 42 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:1667.
- 43 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:3616.
- 44 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:3863 (Vecihi Paşa'nın 17 Safer 1265/12 Ocak 1849 tarihli yazısı).



- 45 BOA, *Cevdet-Dabiliye*, 3784. Bursa, Kocaeli, Bolu taraflarına firar eden 43 hanenin eski yerlerine iadelerine dair 19 Şevval 1269/26 Temmuz 1853 tarihli Arz Tezkeresi için bkz. *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 10917.
- 46 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 4938, 8035.
- 47 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 4938; *İrade-Dabiliye*, 15760, lef 2.
- 48 Bkz. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 4938.
- 49 Meselâ uzun süre isyancıların başında yer alan Dehhan Aneze'nin başına geçirilmiş, o da asi şeyhlerden olan Cudaan'a karşı gayretle savaşmıştı. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 12529.
- 50 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 2067, 5435, 12529 (19 Cemaziyelahir 1270/18 Ocak 1850 tarihli Halep Valisi Süleyman Paşa'nın yazısı).
- 51 BOA, *Hatt-ı Hümayûn*, No:52880-H.
- 52 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:3525.
- 53 Meselâ Konya'daki aşiret eşkiyasına karşı ne yapılması gerektiğine dair Konya Valisi Hacı Ali Paşa'nın sorusuna Babîâlî; eşkiyanın gailersizce terbiyeleri mümkün olursa o yola teşebbüs edilmesi, olmazsa kuvvete başvuru olarak onların isyankârlığının daha da azdırılmaması için aşiretin söz anlar ihtiyaçlarının çağrılarak böyle hareketlerden uzak durmaları konusunda nasihat edilmesi yoluna başvurulması tavsiye olunmakta ve bu konuda kendisine tam yetki verilmekteydi. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:110. Afşar'ın itaatinin de benzer şekilde gerçekleştirilmesine dair bkz. 3 Safer 1261 (11 Şubat 1845) tarihli Meclis-i Vâlâ mazbatası. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:1211; *Hatt-ı Hümayûn*, 52880-A, I.
- 54 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:110.
- 55 Buna dair hükümetin görüşünü şu belge göstermektedir: "konar-göçer makûlelerin dahi mebâdî-i emrde kışlak ve yaylakları ve müddet-i ikâmetleri mümkün mertebe tayin ve tahdîd olunarak bu suretle bir nev'î sâkin ve mutavattırın hükmüne konulub bi-mennihi teâlâ ilerüde kâmilan iskan ve ivâları istihsâl olunmak..." BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 195.
- 56 BOA, *İrade-Dabiliye*, No: 3342.
- 57 Meselâ Ankara'ya tâbi olan ve Tabanlı Kazası diye anılan Tabanlı aşireti ise 35 köy ve 1230 hane olarak tesbit edilip altı ayda bir yoklamalarının yapılması mahallî yetkililere emredilmişti. BOA, *Cevdet-Dabiliye*, No: 4303.
- 58 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 3088.
- 59 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 1268; *BEO Sadâret Evrakı Mektûbî Mihimme Kâlemi*, No: 2/14-1.
- 60 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 1056.
- 61 Orta Anadolu'daki bu önemli iskân faaliyetleri hk. geniş bilgi için bkz. Saydam, "Orta Anadolu'daki Aşiretlerin İskânı (1839-1853)", *Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan*, Haz. M. Ali Ünal, Samsun, 1993, s. 227-256.
- 62 Nitekim 1840 (1256) yılında yedi boyun Cihanbeyli aşiretine ilhakı ve böylece verginin daha kolay toplanması söz konusu edildiğinde, sadaret; aşiret beylerinin bu tarz bağılılığa razı olmayacakları ve başka aşirete ilhakları halinde nifâk çıkarabilecekleri endişesiyle kabul etmemiştir. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:195 (Arz tezkeresi. Arkada 13 Şevval 1256 tarihi kayıdı).
- 63 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 1040, 1410, 3525, 3954, 7802, 3863.
- 64 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, 5435.
- 65 BOA, *Cevdet-Dabiliye*, No: 7620.
- 66 Buna dair geniş bilgi Fırka-ı İslâhiye'de aktif görev alan Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, III, Ankara, 1986, s. 107-240. v.d.; A. mlf., *Ma'rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, 1980, s. 113 v.d.; Yusuf Halaçoğlu 1, "Fırka-ı İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", *Tarih Dergisi*, 27 (İstanbul, 1973), s. 1-20; Gould, "The Burning of the Tents", s. 74-86; Paul Dumont, "1865 Tarihinde Güneydoğu Anadolu'nun Islâhı", *Ter. Bahattin Yediyıldız, Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (İstanbul, 1981), s. 369-394.
- 67 Gould, "The Burning of the Tents"s. 82.



XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ MÜLKİ YAPISINDA AŞİRETLER

PROF. DR. S. SELÇUK GÜNAY
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin Sosyo-Ekonomik ve İdari sistemini etkileyen faktörlerden birisi de "Konar-göçer" olarak adlandırılan aşiretlerdir. Genellikle hayvancılıkla yaşayan bu toplulukların temel fonksiyonu hayvanlarına otlak aramak ve kışlak ile yaylak arasında hareketli bir hayat sürdürmek şeklinde tecelli etmiştir. Osmanlı arşiv vesikalarında "konar-göçer" olarak adlandırılan bu topluluklar gerek yaşam tarzları ve gerekse devletle olan münasebetleri itibarıyla özellikle yerleşik ahaliyle alakalı durumlarıyla dikkatleri üzerlerinde toplamışlardır. Bu yüzdendir ki, Osmanlı Devleti 17. ve 18. asırda aşiretlerin hukukî durumunu daha da netleştirerek, onların çeşitli sebeplerle iskân ettirilmesi politikasına ağırlık vermiştir.¹

Osmanlı Devleti bütün bu sebeplerden dolayı konar-göçerlere ayrı bir hukuk sistemi uygulayarak bir takım kanunnâmeler çıkarmak suretiyle yerli ahalden ayrı bir düzene tabi tutmuştur.² Nitekim aşiretlerin yerleşik hayata geçirilmesi de bu politikanın bir sonucudur. Bu suretle birçok aşiret ve boyun yerleşik hayata geçerek mevcut hayat şartlarını daha değişik bir yöne çevirdiği ve yerleşik hayatın imkânlarından faydalanmaya başladıkları da bir gerçektir. Böylece çeşitli sebeplerle boşalan birçok yerleşim merkezi Anadolu ve Rumeli'nin demografik yapısının değişmesinde etkili olmuştur.³

1839 Tanzimat Fermanı'nın bir uygulama alanı da bilindiği üzere mülki alanda yapılan ıslahatlardır. Özellikle Islahat Fermanı (1856)'nın ilânından sonra bu tür çalışmalara hız verildiği bir gerçektir. 1861 Lübnan olaylarının ardından ortaya konan "Lübnan Nizamnâmesi" bu konuda yapılan çalışmalara bir başlangıç teşkil eder.⁴

Bunun akabinde "1864"de bir Vilâyet Nizamnâmesi yürürlüğe konulması ve bunun ilk uygulamaları "Tuna Vilâyeti"nde görülmüştür. Bütün bu çalışmaların neticesinde kısa zamanda Rumeli'de 10 vilâyet ve 44 sancak ve Anadolu'da 16 vilâyet ve 74 sancak, Afrika'da ise 1 vilâyet ve 5 sancak yeni düzene göre örgütlenmiştir.⁵ 1871'de yayınlanan Vilâyet Nizamnâmesi merkezi otoritenin daha da güçlenmesi neticesini doğurmuştur. Aynı zamanda bu nizamnâmeyle "Mevahi" idarelerinin yetki ve sorumluluğu da tesbit ediliyordu.⁶

Bilindiği üzere, 1864 ve 1871 Nizamnâmeleri taşra idaresindeki esas taksimatı, Vilâyet, livâ, kaza ve köy olarak ortaya koymaktaydı. 1864 Nizamnâmesi'nde ise, Nahiye birimini "Birkaç köyün toplanmasından meydana gelen yerleşmeler kaza olmayıp, kazalara ilhak edilerek nahiye itibar olunacaktır" şeklinde açıklıyordu.⁷ Nahiye idaresinin daha geniş bir biçimde ele alındığı Nizamnâme ise 1871 Nizamnâmesi'dir. Bu nizamnâmeye göre, bir yerleşim biriminin "Nahiye" sayılabilmesi için bu daireye girecek köy ve çiftliklerde en az 500 erkek nüfusu olması gerekiyordu.⁸ Bütün bu teşkilâtlanma gayretlerine rağmen 1864 ve 1871 Nizamnâmeleri Nahiye teşkilâtının tamamen yerleştirilmesini temin edememiştir. Bunun da temel sebebi, bu teşkilâtın dış müdahalelerle kurdurulmak istenmesiydi.⁹

1875'de Bosna-Hersek'te karışıklıkların çıkması üzerine Mahmut Nedim Paşa kabinesi içi memnuniyetsizliği ve dış baskıları yatıştırabilmek için, 11 Aralık 1875 tarihli bir "Ferman-ı Adalet" çıkarttı. Bunu takiben Osmanlı Devleti'ne verilen Kont Andrassy ve İgnat'yef Notaları neticelenerek 1876 tarihli ve "İdare-i Jab-



re-i Nevahi Nizamnâmesi"nin neşredilmesi neticesinde vukubulmuştur.¹⁰

Dış müdahaleler ve yürürlükteki aksaklıklar itibarıyla bir türlü gerçek manada uygulama imkânı bulamayan bu nizamnâmeyle aşiretlerin ve konar-göçerlerinde dahil edildiği görülmektedir. Aşiretler için bu statünün tanınmasındaki amaç; vergi toplayabilme, ayaklanmayı önleyebilme, göçebelerin köylere mümkün mertebe zarar vermesini sağlayabilme gibi kontrol mekanizmasının kısmen uygulama alanına konduğu tedbirlerdir.¹¹ Bu yönde ilk uygulamalar Erzurum Vilâyeti dahilinde bazı aşiretlere "Nahiye" statüsü verilmek cihetiyle başlatılmış ve aşiret reisleri Nahiye Müdürü olarak tayin edilmiştir.¹²

Tabiatıyla bu durum Nahiye uygulamasında bir ikileşme meydana getirmişti. Özellikle bazı nahiyelerin huddurları içerirsinde aşiretlerin yeniden bir nahiye örgütlenmesi içine girmesi, bazı sorunları da beraberinde getiriyordu. Böylece aynı merkezde ve sınırlar içinde iki nahiye idarecisi oluyordu. Bu hususda tabiatıyla bir mülki otorite kargaşasına yol açıyordu.¹³

Ancak bütün na-müsait şartlara rağmen aşiretlerin Nahiye şeklinde mülki idare içinde yer almaları uygulaması devam ederek genişledi. Özellikle 1849-1871 yılları arasındaki dönemde mülki idarenin süratle değişmesi hususu, nahiyelerin de bundan etkilenmesine yol açtı. Bu döneme ait "Devlet Salnâmeleri" incelendiği takdirde bu yoğun değişmeye şahit olunacaktır. Dönemin resmi kaynakları mahiyetinde olan Salnâmelerin 1849-1871 dönemine ait kısmının tetkik edilmesi neticesinde Eyâlet ve Vilâyetlerin mülki taksimatında yer alan aşiret kaynaklı nahiyeler şöyle sıralanmıştır:¹⁴

Adana Eyaleti:

Livâ-i Adana; Aşiret-i Hacılı, Aşiret-i Menemenci, Aşiret-i Kürkçülü, Aşiret-i Karacalar, Aşiret-i Kara Kışla, Aşiret-i Kırımlı, Aşiret-i Kapu Taifesi, Aşiret-i Kabasak, Aşiret-i Akça Koyunlar, Aşiret-i Şambayadı, Aşiret-i Bozdoğan, Aşiret-i Sofular.

Livâ-i Karaisalı: Aşiret-i Menemenci

Livâ Üzeyir: Aşiret-i Cerid, Tecirlü, Aşiret-i Döşek hane

Çakallu: Aşiret-i Çelikânlu, Aşiret-i Kılıçlı, Aşiret-i Senamenlü, Aşiret-i Atmalu.

Aydın Eyaleti:

Livâ-i Aydın : Kara Hayt nam-ı diğer Karakeçilü ve Bayramlu

Bozok Eyaleti:

Livâ-i Bozok: Behramşah Ma'a Kabile-i Çini (ve İlhan Haneleri), Salmanlu Ma'a Avcılar, Aşiret-i Mamalu, Aşire-i Nadirlü, Aşiret-i Afşar, Aşiret-i Rışvan (Namı diğer Mecidiye) Aşiret-i Badıllu Cihanbeğli Aşireti.

Livâ Ankara:

Aşiret-i Hacbanlu, Aşiret-i Sağmanlu, Nahiye-i Şeyhbizinli Ma'a Mokallu, Keskin Ma'a Aşiret-i Sıbkhanlı, Aşiret-i Tabanlı, Bozulus Ma'a Çukurcak, Aşiret-i Cihangirli Kaimmakamlığı (Makarrı: Ankara), Aşiret-i Mozatlu ve Çalış ve Tabaklu Seyhanlu, Mikâillü, Çil, Atmalu, Türkânlu, Zeyveli, Cemyatlu, Emirler.

Livâ Kengini: Nallu Aşireti, İnalla, Haremeyn Aşireti, Kuşla Aşireti, Okçulu Aşireti, Ballu Aşireti.

Livâ Koçgırlı: Aşiret-i Kinlü ve Zara ve Balıcaplu ve Cihanbeğlü.

Erzurum Eyaleti:

Livâ-i Bayezid: Aşiret-i Celali, Aşiret-i Haydaranlu, Aşiret-i Zilânlu.

Livâ-i Erzurum: Aşair-i Zırıklı

Livâ-i Muş: Aşiret-i Mameki, Aşiret-i Cıbranlu

Livâ-i Kars: Aşiret-i Zilânlu, Aşiret-i Kaskanlu, Aşiret-i Camadanlu.¹⁵

Hüdavendigâr (Bursa) Eyaleti:

Livâ-i Karahisar-ı Sahip:

Aşiret-i Harzem, Aşiret-i Adaburunlu, Aşiret-i Demircilü ve Akça Koyunlu, Aşiret-i İtman ve Tevabi-i, Aşiret-i Emir ve Modonlu Cemaatleri.

Livâ-i Kütahya: Aşiret-i Şuhudlu, Aşiret-i Siraclu, Aşiret-i Harzem.

Livâ-i Karesi: Aşiret-i Haremeyn-i Şerifeyn nam-ı diğer Kıldonlu ve sair otuz dört cemaat, Yörükân-ı Giresun.

Halep Eyaleti:

Livâ-i Rakka: Aşiret-i Berazi, Aşiret-i Kenkânlu, Aşiret-i Ben-i Kays, Aşiret-i Millü, Aşiret-i Seyhanlu, Aşiret-i Barak.



Livâ-i Kilis: Aşiret-i Okçu İzzeddinlü.

Livâ Halep: Aşiret-i Araban Kabilesi, Aşiret-i Okçu İzzeddinlü, Nahiye-i Musabıglü.

Livâ-i Maraş: Aşiret-i Çakallu, Aşiret-i Kılıçlı, Aşiret-i Sahatlu, Aşiret-i Atmalu.

Harbrut (Harput) Eyleti:

Livâ-i Harbrut (Harput) Ma'a Malatya: Aşiret-i İzollu.

Livâ-i Behisni: Aşiret-i Çakallu, Aşiret-i Akmalu, Aşiret-i Behisni Ma'a Aşair, Aşiret-i Rişvani.

Livâ-i Dersim: Aşiret-i Koçgiri.

Karaman Eyaleti:

Livâ-i Teke: Nahiye-i Mordana nam-ı diğer Kürd Aşireti, Aşiret-i Keniz.

Livâ-i İç-El: Aşiret-i Keş, Aşiret-i Armalu, Aşiret-i Bulacolu, Aşiret-i Tatar, Aşiret-i Kara Böcilü, Aşiret-i Kara Hacılı, Aşiret-i Behşes, Aşiret-i Kürkcü, Aşiret-i Sandallu, Aşiret-i Hayrillü, Aşiret-i Kıbtıyan.

Livâ-i Konya: Aşiret-i Sarıkeçili, Nahiye-i Atçekten, Aşiret-i Cihanbeğlü, Aşiret-i Rişvan.

Livâ Niğde: Aşiret-i Muhacirin-i Acem, Aşiret-i Cerid, Aşiret-i Köçeklü, Aşiret-i Boynuince nam-ı diğer Sarı Karaman, Aşiret-i Şerefliü.

Kastamonu Eyaleti:

Diyarbakir Eyaleti:

Livâ-i Diyarbakir: Nvahir-i Kiki ve Türkman ve Karakeçi.

Livâ-i Mardin: Aşiret-i Tayy, Aşiret-i Halil Beğli, Aşiret-i İsa Beyli.

Sivas Eyaleti:

Livaâ-i Amasya Ma'a Çorum:

Ekrad-ı Çorum nam-ı diğer Karahisar-ı Demirci.

Livâ-i Yeni-İl: Yeni-il Ma'a Aşiret-i Türkman-ı Halap.

Livâ-i Sivas: Aşiret-i Millü, Aşiret-i Gavillü, Ma'a Barıklü, Aşiret-i Sağcı Ma'a Badlu, Aşiret-i Ondapâre ve Yüzdepâre, Aşiret-i Perakende-i Kangal.

Van Eyaleti:

Livâ-i Hakâri: Tayyari-i Ulya ve Süflâ, Şemdinan .

*Konya Eyaleti:*¹⁶

Livâ-i İç-El: Girine Bölgeleri Ma'a Aşiret-i Kürkcü, Aşiret-i Hayrillü ve Kara Böcilü, Aşiret-i Bahşes ve Aşiret-i Tatar, Nahiye-i Bulacalı Ma'a, Aşiret-i Keşli.

Livâ-i Teke: Aşiret-i Mozdara, Keniz ve Sarıkeçili, Aşiret-i Aşiret-i Tahtacılı, Aşiret-i Abdalan, Aşiret-i Martana, Aşiret-i Karakoyunlu nam-ı diğer Döşeme altı ve Yeni Osman, Aşiret-i Eski Yörük.

Görüldüğü üzere Aşiretler ve konar-göçerlerin mülki teşkilât içine alınması ve bu yönden faaliyetlerin devam ettirilmesi daha sonraki dönemlerde aşiretlere yaklaşma ve devlet otoritesini hissettirme hareketlerinin de bir başlangıcı olmak özelliğindedir. Özellikle II.Abdülhamid zamanındaki "Hamidiye Alayları" ve daha önce ortaya konan "Fırka-i Islahiye" teşkilâtları yukarıda zikrettiğimiz faaliyetlerin bir devamı olarak göze çarpmaktadır.

1 Bu konuda bkz.: Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü*, İstanbul 1963; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1951.

2 Yusuf Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 20.

3 Yusuf Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 28.

4 İlber Ortaylı, *Tanzimatdan Sonra Mahalli İdareler*, (1840-1878), Ankara 1974, s. 37.

5 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 48.

6 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 49.

7 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 87.

8 *Düstur*, c. I, s. 636.

9 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 89.

10 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 91; E.Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.VII.s.

11 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 93.

12 Özellikle Erzurum Vilâyetinin Van ve Muş Livaları bölümünde yer alan Aşiret reisleri şunlardır: Hertuş Aşireti Ağası Abdürrahim Ağa, Şeyh Şeyhhan Aşireti Müdür-i Osman Ağa, Mahmudiye Kazası Takori Aşireti Müdürü Sadun Ağa, Mukuri Aşireti Müdürü Timur Ağa, Milân Aşireti Müdire Mehmed Ali Ağa, Şemsiki Aşireti Müdürü Derbar Ağa, Yezidi Aşireti Müdürü Canko Ağa Bkz. Salnâme-i Vilâyeti Erzurum 1288, s. 42-48.

13 İlber Ortaylı, *a.g.e.*, s. 94. Özellikle bu hususun 1871'de Erzurum Vilâyeti hududları içerisinde yer alan Van Livasına bağlı kazalarda göze çarpıyordu. Salnâme-i Vilâyet-i Erzurum. 1288, s. 47.

14 Bu hususta bkz.: "Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye" (1266/1849-1288/1871)

15 Salnâme-i Vilâyeti Erzurum. 1288, s. 47.

16 Konya 1886'da Eyalet olmuştur. Bkz.: Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye; Sene 1866.

MİLLET SİSTEMİ

BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKÎ TEMELLERİ
OŞMANLI TOPLUMUNDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ
MİLLET SİSTEMİNDE YAHUDİLER, ERMENİLER VE RUMLAR

BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKÎ TEMELLERİ

OSMANLI DEVLETİ'NDE MÜSLÜMAN OLMAYAN TOPLULUKLAR
(MİLLET SİSTEMİ)

197

OSMANLI DEVLETİ'NDE "MİLLET SİSTEMİ"

208

ÇOK MİLLETLİ BİR ULUS OLARAK OSMANLI İMPARATORLUĞU

217

AZINLIKLAR İÇİN BİR OSMANLI-TÜRK KLASİĞİ:
1453 İSTANBUL SÖZLEŞMESİ

223

OSMANLI İMPARATORLUĞU:
ÇOK KÜLTÜRLÜLÜĞÜN DOĞULU MİMARİ

229

OSMANLI DEVLETİ'NDE FARKLILIKLARA VE HOŞGÖRÜYE
KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM

236



OSMANLI DEVLETİ'NDE MÜSLÜMAN OLMAYAN TOPLULUKLAR (MİLLET SİSTEMİ)

PROF. DR. YAVUZ ERCAN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

A ltı yüz yıllık tarihi boyunca, geniş toprakları üzerinde yirmi farklı etnik gruptan, dört ayrı din mensubunu yönetmiş olan Osmanlı Devleti'nin tarihi içinde Müslüman olmayan topluluklar ayrı bir önem taşır. Ancak bu konu üzerinde Türkiye'deki araştırmalar oldukça yeni bir tarihte başlamıştır. Bunu, Türk Dışişleri mesuplarına karşı Ermeni terör örgütlerinin saldırılarıyla başlatmak yanlış olmaz. Bu tarihten itibaren Türk kamuoyu ve araştırmacılarının dikkati, Osmanlı Devleti'ndeki Gayrimüslimler üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Oysa bu tarihten önce konuyla ilgili araştırmalar iki elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olmuştur. Bunların içinde, bugün de hâlâ bilimsel değerini koruyan ve ilk baskısı 1950 yılında yapılan Esat Uras'ın *Tarihçe Ermeniler ve Ermeni Meselesi* adlı eseri başta gelmektedir. Bunu, Türk-Yunan anlaşmazlığı çerçevesi içinde, Kıbrıs Sorunu, Ege Kıta Sahaneliği Sorunu, FIR Hattı Sorunu ve Batı Trakya Türkleri Sorunu nedeniyle Rumlar izlemiş, daha sonra Osmanlıların, İspanya'da soykırıma tabi tutulan Musevileri kurtuluşunun 500. yıldönümü nedeniyle Museviler gündeme gelmiş ve giderek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Gayrimüslimler Türk araştırmacılarının ilgi alanı içine girmiştir.

Osmanlı Devleti'ndeki Gayrimüslim konusunun ortaya çıkışı, bu toprakların İslamlaşması ile ilgilidir. Anadolu topraklarının İslamlaşması ise Osmanlı öncesi, daha on birinci yüzyıldan başlar. Balkanlarda ise bu olgu on dördüncü yüzyılda başlamıştır. Ancak, Anadolu'daki Türkleşme ve İslamlaşma ile Balkanlardaki Türkleşme ve İslamlaşma arasında sadece zaman ve me-

kân değil aynı zamanda nitelik bakımından da bazı farklar vardır. Şöyle ki, Anadolu'ya yerleşen Türklerin aynı zamanda Müslüman olmaları nedeniyle burada İslamlaşma, Türkleşme ile birlikte olmuştur. Başka bir deyimle söyleyecek olursak Anadolu Türkleşirken aynı zamanda İslamlaşmıştır. Balkanlarda ise bir yandan Anadolu'daki ne benzer bir Türkleşme ve İslamlaşma olurken, diğer yandan Türkleşme olmaksızın sadece İslamlaşma da olmuştur. Bugün Balkanlarda yaşayan Müslüman Bosnalılar ve Arnavutlar bunun için iki tipik örnektir.

Osmanlı Devleti, XVI. yy.'da dünya politikası üzerindeki güç ve etkinliğinin zirvesine ulaştı. Bu gücü ve etkinliği büyük ölçüde XVII. yy.'da ve kısmen XVIII. yy.'da da sürdürdü. XIX. yy. Osmanlı Devleti için dağılmakta olan devleti toparlamaya çalışmakla geçti. Bu çabalar sonuç vermedi ve XX. yy.'ın başında devlet tarihi karıştı. 600 yıllık uzun tarihi boyunca Osmanlı topraklarında Müslümanlarla Müslüman olmayan topluluklar birlikte yaşadı. Özellikle klâsik dönemde bu birlikte yaşayış barış ve huzur içinde geçti. O kadar ki, Osmanlı Devleti'ne karşı zaman zaman haksız iddialar ileri süren Batı'da bile bu dönem için "*Osmanlı Barışı*" deyimini kullanıldı.

Osmanlı topraklarında Türk, Arap, Bosnalı, Arnavut gibi farklı etnik kökenden Müslüman toplulukların yanında, Müslüman olmayan farklı etnik kökenden ve farklı din ve mezheplere mensup topluluklar da yaşıyordu. Bunlar, İslam Hukuku'nun Gayrimüslimlerle ilgili hükümleri ile birlikte zaman zaman çıkarılan örfî hü-



kümelerin de sağladığı bir düzen içinde yaşadılar. Bu düzen, dünyanın değişen şartları nedeniyle XIX. yy.'dan itibaren bozulmaya başladı. II. Mahmut "*Ben teb'anın Müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka gün bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır.*" diyerek düzeni yeniden sağlamaya çalışmak istedi ise de başarılı olamadı.¹ Bunun üzerine devlet, daha etkili ve daha gelişmiş bir düzen kurmaya başladı. XIX. yy.'ın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan düzene "Millet Sistemi" denir. Millet Sistemi çerçevesinde 1858 yılında başlayan çalışmalar tamamlandı ve hazırlanan tasarı 25 Nisan 1861 yılında onaylandı ve "Rum Patriği Nizâmâtı" adıyla yürürlüğe girdi.² Aynı yılın 9 Haziran'ında "Lübnan Nizamnâmesi" hazırlandı ve bölge Hristiyan bir vali yönetiminde bir tür özerk bölge oldu. 18 Mart 1863'te "*Ermeni Milleti Nizamnâmesi*", 22 Mart 1865 yılında "*Yahudi Milleti Nizamnâmesi*" yürürlüğe girdi.³ Bu düzenlemeler sürdürüldü. Katolikler ve Protestanlar için de nizamnâmeler hazırlandı. Zaman zaman bu nizamnâmelerde değişiklikler yapıldı.⁴

Osmanlı topraklarında yaşayan Gayrimüslimler için uygulanan ve daha geniş hak ve özgürlükler tanıyan bu Millet Sistemi sorunu çözmedi. Müslüman olmayan topluluklar arasındaki huzursuzluk ve devlete karşı başkaldırma eylemleri devam etti. Çünkü, Müslüman olmayan toplulukların asıl istediği daha geniş hak ve özgürlükler değil, tamamen bağımsız olmaktır.

Bu genel değerlendirmeden sonra, Osmanlı Devleti'nin özellikle Kuruluş ve Yükselme dönemlerinde, Müslüman olmayan toplulukların kazandıkları statü ve devletin bu konuda izlediği politikanın nasıl ve hangi esaslardan oluştuğunun açıklanması, Osmanlı Devleti'ndeki Millet Sistemi'nin temel yapısını anlamak için şarttır.

Anadolu Selçuklu Devleti, Anadolu Beylikleri ve başlangıçta bu beyliklerden biri olan Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere ait ana esaslar İslam Hukuku'nun ilgili hükümleriyle belirlenmiştir. İslam Hukuku'nun sorunları çözemeyen hükümleri değiştirilmiş veya sorunların çözümü için hüküm bulunmayan durumlarda örfî hukuk kanadından hükümler konularak sorun çözülmüştür.

Osmanlı Hukuk sisteminde temel kabul edilen İslam Hukuku'nun Gayrimüslimlerle ilgili oldukça ayrıntılı hükümleri vardır. Müslümanlığın ilk yıllarında, Arap Yarımadası'nda Putperestlerin yanında Hristiyan ve Musevi toplulukların fazla oluşu bunu sağlayan etkenlerdendir. Peygamber 622 yılında Medine'ye göç edince burada Putperest, Musevi ve Müslümanlarla karşılaştı. Medine'de iken ortaya çıkan olaylarla birlikte İslam Hukuku'nun Gayrimüslimlerle ilgili hükümleri de yavaş yavaş oluşmaya başladı. Daha sonra Peygamberin yaptığı anlaşmalar İslam Hukuku içinde bulunan Zimmet Hukuku'nun özünü oluşturdu.

İslam Hukukuna göre dünyadaki insanlar iki gruba ayrılır. Bunlar Müslümanlar ve Gayrimüslimlerdir. Kendi içinde yüzlerce parçaya bölünmüş olmasına rağmen İslam Hukuku Müslümanları tek grup kabul etmiştir. Müslüman olmayan toplulukları ise kendi içinde iki ana gruba ayırmıştır. Bunlar Müşrikler (Putperestler) ve Ehl-i Kitaplar'dır (Kitabîler). Müşriklerin İslam devleti topraklarında yaşayabilmesi ancak Müslüman olmalarıyla mümkündür. Müslüman olmazlarsa ülkeyi terketmek zorundadırlar. Terketmek istemezlerse ölüm cezasına çarptırılırlar. İslam Hukuku Müşrikler için başka şans tanımamıştır.

Ehl-i kitaplar eğer İslam egemenliğinde yaşıyorsa bunlara *Ehl-i Zimmet* veya kısaca *Zimmi* denir. İslam Hukuku, imamların farklı görüşleri olmakla birlikte, dört din mensubunu genellikle Ehl-i Kitap saymıştır. Bu dört din mensubu *Hristiyanlar, Museviler, Mecusiler ve Sabîler*'dir.⁵ Osmanlı topraklarında yaşayan Gayrimüslimler, Ehl-i kitapların zimmilik statüsü içinde bulunanlardır. İslam Hukuku'na göre Zimmilerin varlıkları ve güvenlikleri İslam devletinin sorumluluğu altındadır. Osmanlı Devleti sınırları içinde bu dört grup din mensubundan Mecusiler hiç olmamış, Sabîler ise yok denecek kadar az bulunmuştur. Geri kalan iki gruptan sayıca en kalabalık olanları Hristiyanlardır. Museviler sayıca Hristiyanlardan az olmakla birlikte ekonomik bakımdan ülke içindeki etkileri ve etkinlikleri oldukça büyüktür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış olan Gayrimüslimler din-mezhep ve etnik bakımdan olmak üzere iki farklı açıdan gruplandırılabilir. Din ve mezhep bakımından Hristiyanlar iki ana gruba ayrılır. Bunlar:



1- Katolikler (Latinler ve Katolik mezhebini kabul etmiş olan bir kısım Gürcü, Süryani, Kildani, Maruni, Kıpti ve Rum topluluklarıdır).

2- Katolik olmayanlar (Ortodokslar, Gregoryenler, Nasturiler, Yakubi-Süryaniler, Melkitler, Mandeiler).

Museviler de, diğer dinlerde olduğu gibi, mezhep denilebilecek pek çok kola ayrılmış olmakla birlikte Osmanlı topraklarında üç ana Musevi mezhebi vardı. Bunlar; Rabbaniler, Karailer ve Samirilerdi.

Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yirmi farklı etnik gruptan Gayrimüslim yaşıyordu. Bunlar; Rumlar, Yunanlılar, Bulgarlar, Sırlar, Hırvatlar, Karadağlılar, Bosnalılar (Osmanlı yönetimine girdikten bir süre sonra Müslümanlığı kabul etmeye başladılar ve yüzde doksana yakını Müslüman oldu), Arnavutlar (Osmanlı yönetimine girdikten sonra Müslümanlığı kabul etmeye başladılar ve yüzde yetmişe yakını Müslüman oldu), Romenler (Eflaklılar ve Boğdanlılar), Türkler (Gagauzlar veya Gökoğuzlar), Macarlar, Çingeneler (Osmanlı yönetiminde iken Çingenelerin yarıya yakını Müslümanlığı kabul etmiştir), Ermeniler, Gürcüler, Süryaniler, Kildaniler, Araplar (Maruni, Melkit ve diğerleri), Yahudiler, Kıptiler (Mısır'ın Araplardan önceki yerli halkı), Habeşler'dir.

Din-mezhep ve etnik bakımdan böyle bir dağılışı gösteren Müslüman olmayan toplulukların kurumsal bakımından ortaya çıkış ve işleyişleri, yani patrikhanelerin ve hahambaşılığın kuruluş ve işleyişi, devletin kilise ve havra ile olan ilişkileri kısaca şöyle idi.

Roma'ya bağlı olan Katolik patrikliklerden Latin Patrikhanesi Dördüncü Haçlı Seferi sırasında kuruldu. Haçlılar İstanbul'a geldikleri sırada Bizans'ta taht kavgaları vardı. Bu taht kavgasında II. İsak Angelos ile oğlu Nikolaos Kanabos bir grubu, V.Aleksiyos ve Laskaris ise diğer grubu oluşturuyordu.⁶ İstanbul'daki bu karışıklık sırasında halkın bir bölümü Latinlere katıldı. Bunun üzerine Latinler aralarından birini imparator seçtiler. Böylece İstanbul'da üç aday imparatorluk için mücadele etmeye başladı. 1204 yılında Latinler Bizans tahtını tamamen ele geçirdiler. O sırada tahtta bulunan XI. Konstantin Laskaris ile birlikte Rum Patrik'i X. Yuannis Kamateros da İznik'e kaçtı. Böylece Rum Patrikhanesi bir süre için İznik'e taşınmış oldu. Diğer yandan İstanbul'da

Latin İmparatorluğu ile birlikte bir Latin Patrikhanesi de kuruldu.

İstanbul'daki Latin İmparatorluğu 1261 yılında, II. Baudouin zamanında yeniden Bizans'ın eline geçti. İznik İmparatoru VIII. Mihail bu kez Latin İmparatorluğu içindeki mücadelelerden yararlanarak İstanbul'u ele geçirdi. İstanbul'un yeniden Bizans'ın eline geçmesi İstanbul'daki Dinsel kurumlarda da bir takım değişikliklere yol açtı. İstanbul Latin Patrikhanesi zaten imparatorların zoruyla yapay olarak kurulduğundan taht değişikliği sonunda kapatıldı. Ancak az sayıda da olsa İstanbul'daki Latin halkın dinsel işlerini yürütmek için, Latin cemaati üzerine bir patrik vekili atandı.

Kapatıldığı tarih olan 1261 yılından 1659 yılına kadar İstanbul Latin toplumunun durumunda önemli bir değişiklik olmadı. Sadece İstanbul'un Türkler tarafından fethinden sonra Latinlere, Ortodokslar tarafından yapılan baskılar kaldırıldı. Latinler de diğer Hristiyan grupların hak ve yetkilerine eşitlik ilkesi içinde sahip oldular.

1659 yılında⁷ İstanbul'da Latin cemaati çoğalınca Roma Kilisesi, halkın dinî işlerini yürütmek üzere burada bir piskoposluk kurdu. Piskoposluğun kurulması tamamen dinî bir mesele olduğu için Osmanlı İmparatorluğu buna izin vermekte bir sakınca görmedi. Osmanlı topraklarında Katolik Ermeni Patrikhanesi gibi Katolik Patrikhaneler kurulmakla birlikte hiçbir zaman yeniden bir Latin Katolik Patrikhanesi kurulmadı.⁸

Katolik Ermeni Patrikhanesi ilk kez 1198 yılında Sis'te Roma'ya bağlı bir patrikhane olarak kuruldu. Ancak bu bağlılık, yarı bağımsız Çukurova Ermeni Devleti'nin yıkılışı tarihi olan 1375 yılına kadar sürdü. Bu tarihten sonra Katolik Ermeni Patrikhanesinde Roma'dan ayrılmak ve yeni bir merkez kurmak için mücadele başladı. 1441 yılında Eçmiyazın'da yeni bir Katolik Ermeni Patrikhanesi kurulunca Sis Patrikhanesi'nin etkinliği azaldı. Bu arada 1113 yılında Van gölünde küçük bir ada olan Ahtamar'daki piskopos bağımsızlığını ilân edip katolikos ünvanını almıştı. Bu katolikosluk 1917 yılında kapandı. 1740 yılında Halep'te yeniden bir Sis Patrikhanesi kuruldu. Patrikhane Halep'ten sonra Lübnan'da iki yerleşim yeri olan 1743 yılında Kram'e , 1749'da ise Bzommar'a taşındı.



1759 tarihinden itibaren İstanbul'daki Katolik Ermenilerin işleri, İstanbul Latin Kilisesi piskoposu tarafından yürütüldü. 1830 yılında II.Mahmud'un izniyle İstanbul'da yeni bir bağımsız Katolik Ermeni Patrikhanesi açıldı.⁹ 1867 yılında Sis Katolik Ermeni Patrikhanesi ile İstanbul Katolik Ermeni Patrikhanesi birleşti. Patrikhaneye merkez olarak İstanbul seçildi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra 1928 yılında merkez İstanbul'dan Beyrut'a taşındı.¹⁰

Osmanlı topraklarında yaşayan Gayrimüslimlerden Süryaniler, Ermenilerden daha önce Roma'dan ayrılmış ve kendilerine özgü kiliselerini (Yakubi veya Süryani Kadim Kilisesi) kurmuşlardı. Süryanilerin çoğunluğu bu yeni kiliseye bağlanmış, fakat sonraki yüzyıllarda Süryaniler arasında Katoliklik yeniden yayılmaya başlamıştı.

İlk Katolik Süryani Patrikhanesi 1783 yılında Mardin yakınlarında bir manastır olan Deyrû'z-zaferan'da kuruldu. Bu durum gerçek anlamda bir kuruluş sayılamaz; çünkü, sadece Yakubi Süryani Patriği Mihail Cerve (Giarweh) Katolik olmuş ve Deyrû'z-zaferan'ın Katolik Patrikhanesi olduğunu ilân etmişti. Fakat Katolik olmayan Süryani halk yeni bir Yakubi patrik seçti. Bunun üzerine Mihail Cerve Mardin'den ayrılmak zorunda kaldı. Katolik Patrik Cerve, Lübnan dağları üzerinde Kesrevan kasabasının Darun Harise köyünde Şarfe Manastırını kurdu. Böylece Katolik Süryani Patrikhanesi'nin gerçek anlamda temeli atılmış oldu. 1850 yılında Şarfe'deki patriklik merkezi tekrar Mardin'e taşındı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise yine Şarfe Manastırı'na gitti.¹¹

Ortadoğu'daki patrikhanelerden Kildani Patrikhanesi başlangıçta Nasturi Patrikhanesine bağlıydı. Bu sırada Musul yakınlarında el-Kûh adlı yerde bir Piskoposluk halinde idi. Kildani Piskoposluğu 1553 yılında yine aynı yerde kendi patrikhanesini kurarak Nasturi Kilisesi'nden ayrıldı. Aynı yıl patriklik merkezi Diyarbakır'a taşındı. İlk patrikliğe VIII. Simon seçildi. Patriklik merkezi daha sonra Siirt, oradan da Urmiye'ye aktarıldı. 1662 ile 1700 yılları arasında seçilen Kildani patrikleri tekrar Nasturi Kilisesi'ne bağlandılar. Fakat Katolik Kildani halk bu durumu kabul etmedi ve onların yerine yeni patrikler seçti. 1947 yılında Kildani Patrikliği'nin merkezi Urmiye'den Musul'a, 1958 yılında ise Bağdat'a taşındı.¹²

Ortadoğu'da ilgi çekici Hristiyan gruplardan biri de Marunilerdir. Maruni Patrikliği'nin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Patrikhaneye adını vermiş olan manastır piskoposu Yuhanna Marun'un IV.-V. yüzyıllarda yaşadığı ve sağlığında çevresine küçük bir cemaat toplamasına rağmen bağımsız bir patrikhane kuramadığı bilinmektedir.¹³ Patrikhanenin kuruluşunun VII. veya VIII. Yüzyıllarda olduğu sanılmaktadır.

Maruniler IX. yy.'ın sonlarında Asî Irmağı üzerinde Kal'atu'l-mudik'deki merkezlerini Lübnan bölgesine taşıdılar. Bu sırada Lübnan'ın neresinde oturdukları bilinmeyip, özellikle dağlık bölgelerde sürekli dolaştıkları sanılmaktadır.¹⁴

1215 yılında Roma'da toplanan IV. Latran Konsi'ne Maruni temsilcisi olarak patrik II. Jérémie el-Amşitî gitmişti. Böylece bu tarihten itibaren Maruni Kilisesi ile Roma arasındaki ilişkiler sıklaşmış ve bir daha kesilmemişti.¹⁵

1440-1790 yılları arasında Lübnan'da bulunan Kannubin kasabası Maruni Patrikliği'nin merkezi oldu.¹⁶ 1440'tan önce Marunilerin ve Maruni Patrikhanesi'nin Lübnan'ın hangi şehrinde veya neresinde oturdukları tam olarak bilinmemektedir. Patrikhane merkezi 1790 yılından beri Beyrut yakınlarında Bkerke kasabasıdır. 1856 yılında Maruniler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilân ettiği Hatt-ı Hümayûn'dan (Islahat Fermanı) yararlanarak geniş ölçüde örgütlendiler.¹⁷

Maruni Patrikhanesi'nin kendi metropolit, piskopos ve papazlarıyla bağları çok zayıftı. Patrikhane dışındaki şehir, kasaba ve köylerde bulunan kiliseler ve Maruni din adamları adeta bağımsızdı. Bu durum Maruni Patrikhanesi'nin diğer patrikhanelere göre önemli bir özelliğidir.¹⁸

Başka bir Katolik grup olan Melkitler ise 1724 yılına kadar Roma ile ilişkide idiler. Fakat yönetim bakımından bağımsız bir patrikhane kuramamışlardı. 1724 yılında resmî çalışmalar yapıldı ve Halep'te ilk Katolik Melkit Patrikhanesi kuruldu. İlk patrikliğe VI. Kiril seçildi. Patrikhane 1833 yılında Şam'a taşındı.¹⁹

Sözünü edeceğimiz son Katolik patrikhanesi olan Katolik Kıptî Patrikhanesi ise ilk kez 1895 yılında İskenderiye'de kuruldu ve ilk patrik olarak Kiril Makarios seçildi. Patrikhane daha sonra Kahire'ye taşındı.²⁰



Daha önce var olan veya Osmanlı İmparatorluğu yönetimi sırasında kurulan belli-başlı Katolik grupları ve merkezleri ile bunların kurumsal yapıları kısaca belirtildi. İmparatorluk sınırları içinde asıl etkili olan Hristiyan grupları Roma'ya bağlı olmayan yani Gayrikatolik gruplardı. Katolik olmayan Hristiyan gruplarına zaman zaman Ortodoks gruplar diyenler varsa da hepsini Ortodoks başlığı altında toplamak, aralarında önemli farklar bulunan Rum Kilisesi ile diğer Gayrikatolik kiliselerin birbirine karışmasına yol açabileceğinden her biri kendi özel adıyla anlatılacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde Katolik olmayan gruplardan biri Sırp Patrikhanesidir. Bu Patrikhane 1219 yılında İstanbul Rum Patrikhanesi'nden ayrılarak bağımsız oldu. Patriklik merkezi Jiça (Ziça) idi.²¹ İlk patrik olarak seçilen Sava, patrik ünvanını kullanmadı. Sırp patrikhaneleri ancak 1346 yılından sonra patrik ünvanını kullanmaya başladılar. Patriklik merkezi Sava'nın halefi Arsenius zamanında Jiçe'dan Peçe (İpek) gitti.²²

Sırp Patrikhanesi 1459 yılında Fatih Sultan Mehmet tarafından kapatıldı ve patrikhaneye bağlı kiliseler ve bu kiliselere bağlı cemaatler Ohri'deki Bulgar Kilisesi'ne bağlandı. 1557 yılında Sokullu Mehmet Paşa, Sırp Patrikhanesi'ni İpek'te yeniden açtırarak kardeşi Makarije'yi (Makarios) de üzerine patrik olarak atadı.²³ Bu ikinci kuruluş ancak 1766 yılına kadar sürebildi. Bu yılda, Osmanlı sarayında bulunan Fenerli Rumların entrikaları sonucu III. Mustafa tarafından kapatıldı. Sırp Patrikhanesi'nin son kuruluşu Osmanlı yönetiminden sonra ancak 1920 yılında mümkün olabildi.²⁴

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayan toplulukların kendi kurumsal yapı ve yaşayışları bakımından belki de en ilginç olanı Bulgarlar ve Bulgar Kilisesi'dir. Bulgarlar, kökenlerinin Türk olması bakımından da ayrıca önem taşırlar. Bu nedenle bu konuda biraz daha ayrıntıya inilecektir.

Türklerin Onogur, Utrigur, Kutrigur, Ultingur, Tukurgur gibi boylarından oluşan Bulgarlar, Hun boylarıyla birlikte batıya göç etmiş ve bir süre Karadeniz'in kuzeyinde İdil Irmağı boylarında yaşadıkten ve burada bir devlet kurduktan sonra bir kısmı Kubrat Han'ın oğlu Asparuh Han zamanında Tuna boylarına gelerek bura-

da yeni bir devlet kurdu. Devlet kısa bir süre sonra güçlenerek Bizans İmparatorluğu'nu bile vergiye bağlayacak duruma geldi. Bulgarların bu güçlü durumu IX. yy. ortalarına kadar sürdü. Bu yıllarda Bulgar tarihinde olağanüstü değişikliklere yol açan üç önemli olay oldu. Birincisi, kuzeyden gelen ve yaklaşık yüz yıldır süren yoğun Slav göçleri idi. Bu yüzyılın sonunda Bulgar ülkesinde Bulgarlar artık azınlık durumuna düştüler ve hızlı bir slavlaşma sürecine girdiler. İkincisi, yaklaşık 400 yıl Bizans'ın kültürel etkisi altında kaldılar. Bu yüzyıllarda Bizans hâlâ siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan son derece etkili bir devletti. Üçüncüsü ise yine aynı yüzyılda Bizans eliyle güneyden gelen Hristiyanlık Bulgarlar arasında hızlı yayılmaya başladı. Bu üç yoğun baskı sonunda Bulgarlar, Göktanrı dinini bırakıp Hristiyanlığı, türklüğü bırakıp slavlığı kabul etmeye başladılar. Bulgar tarihini ve toplumunu değiştirecek olan bu olaylar yaklaşık IX. yüzyıl ortalarında sonuca ulaştı.

Hristiyanlığı ilk kabul eden Bulgar hükümdarı Boris (veya Bogoris, 852-890) tahta çıktığında henüz Göktanrı dininde idi. Bir süre sonra Hristiyanlığı kabul eden Boris, bu dinin Bulgarlar arasında yayılmasına da yoğun çaba gösterdi. Boris'in bu çalışmaları Bizans'ın gözünden kaçmadı. Bulgarların kendi bağımsız kiliselerini kurması veya Batı kiliselerinden birine bağlanması Bizans için tehlike olacaktı. Bu yüzden Bizans hemen harekete geçti. Boris'in de isteğiyle 864 yılında Bulgaristan'a gelen Rum papazları halkı vaftiz etmeye başladı. Boris'in bağımsız Bulgar Kilisesi kurma isteğine Bizans sıcak bakmayınca Bulgar hükümdarı Rum papazları geri gönderdi. İki yıl sonra Boris aynı amaçla papaya başvurdu. Papa I. Nikola, Bulgarların Roma'ya bağlanmalarındaki önemi anladığından, Bulgaristan'dan çıkarılan Rum papazları yerine Portolo Formosas ve Paulinus başkanlığında bir Katolik heyeti Bulgaristan'a gönderdi. Bu durumun tehlikesini gören Bizans, Bulgaristan'a karşı yeni bir politika izlemeye başladı. Bu yeni politika başarıyla sonuçlandı ve 870 yılında Rum Başpiskoposu Yosif (İosif) ve on iki Rum piskoposu Bulgar Kilisesi'ni kurup yönetimi eline aldı.

Merkezi Ohri olan bu kilise kurulduğu 870 yılından 1870 yılına kadar tam 1.000 yıl İstanbul Rum Patrikhanesi'nin yönetimi altında kaldı. Bu arada 1235 yılında Tırnova'da başka bir Bulgar Kilisesi açıldı. Tırno-



va Kilisesinin başında bulunanlar kuruluştan itibaren patrik ünvanını kullandılar; fakat Bulgaristan'da pek etkili olamadılar.

1364 yılında Filibe ve Eskizağra'yı ele geçiren Osmanlılar, 1396 yılındaki Niğbolu Savaşı'nı kazandıktan sonra bütün Bulgaristan'a egemen oldular. Ülke köylerine kadar arazi, nüfus ve vergi kaynakları bakımından il yazıcıları tarafından defterlere geçirildi. Bu sistem içinde dirlik sahipleri yani has, zeamet ve timar sahipleri yeni topraklarına yerleştiler. Diğer yandan Anadolu'da disiplin altına alınamayan konar-göçer unsurlar da bölgeye getirilip yerleştirildi. Aynı zamanda devletin bir iskân ve kolonizasyon politikası olarak Tokat ve çevresindeki Tartarlarla Batı Anadolu'daki Türkmenlerin önemli bir bölümü Bulgaristan'a yerleştirildi. Böylece Bulgaristan yeniden Türk özelliği kazandı. Fetihden sonra Bulgaristan, doğrudan merkeze bağlanarak Rumeli Beylerbeyliği'ne bağlı sancaklara ayrıldı. Bu durum 1864 yılına kadar sürdü. Bu tarihte yeni idari sistem ilk kez Bulgaristan'da uygulandı ve Bulgaristan'ın önemli bir bölümü *Tuna Vilayeti* içine alındı. Bu yeni bölünme ise 1878'de Bulgaristan Prensliği kuruluncaya dek sürdü. Yeni Bulgar devleti bugünkü Bulgaristan topraklarının kuzey yarısını kaplıyor ve dışişlerinde, kâğıt üzerinde de olsa, Osmanlı Devleti'ne bağlı kalıyordu. Aradan on yıl geçmeden Bulgaristan bugünkü topraklarının güney yarısını da (Rumeli Vilayeti) işgal etti. Arkasından Osmanlı Devleti'nden tamamen ayrıldığını ilân etti.

Tırnova Patrikliği Osmanlıların bölgeyi fethinden sonra kapatıldı. Ohri Kilisesi'nin başında bulunanlar da Tırnova patrikleri gibi zaman zaman patrik ünvanı kullanmak istedilerse de Rum Patrikhanesi bunu kabul etmedi. İstanbul'daki Ortodoks Rum Patrikhanesi 1767 yılında, Bulgarların tek temsilcisi olan Ohri Başpiskoposluğunu da kaldırarak yönetimi tamamen ellerine geçirdiler.

Rum Patrikhanesi'nin asıl amacı Bulgarları Rumlaştırmak olduğundan XIX. yy. başında patrik, metropolitlere gönderdiği bir genelge ile Bulgar kilise okullarının kapatılmasını, kiliselerde sadece Yunanca yazılmış din kitaplarının okutulmasını, yine okullarda sadece Yunanca yazılmış kitaplarla eğitim yapılmasını emretti. Bu arada Rum papazlarından Hilarion, Tırnova Katedrali'nin

de bulunan eski Bulgar patriklerine ait kütüphaneyi yak-tırdı. Bulgarca âyin yapmak ve vaazda bulunmak yasaklandı. Tek başına bu olay bile Rum Patrikhanesi'nin Bulgarlar üzerindeki yönetim anlayışının ne olduğunu görmek için yeterlidir.

İstanbul Rum Patrikhanesi'nin, Bulgarlar üzerindeki bu asimilasyon hareketi, cemaatler arasındaki dinsel sorunlara fazla karışmayan Osmanlı Devleti'nin tepkisini çekmedi. Bulgarlar kendileri, 1825 tarihinden itibaren yeniden bulgarlık bilincini kazanmaya başladılar. Bunda Sırpların ve Rusların etkisi çok oldu. Bu yıldan itibaren Bulgarlarla Rum Patrikhanesi arasında yoğun bir mücadele başladı. Bu mücadelede Osmanlı Devleti haklı olanın yanında yer aldı. Bulgarlar 1849 tarihinde İstanbul'da ilk bağımsız kiliselerini açtılar. 3 Nisan 1860 tarihinde iki kilise arasındaki ilişkiler tamamen koptu. Rum din adamları Bulgaristan'dan çıkarıldılar. Bulgar Kilisesi'nin gerçek bağımsızlığı demek olan *Eksarkhane*'nin kurulması, 11 Mart 1870 tarihli fermanla sağlandı. Bulgar halkının ilk danışma yeri olarak bir eksarkh dairesinin yapılmasına ihtiyaç duyulduğundan, Ortaköy'de bulunan ve hazineye ait olan Portakaloğlu Bahçesinin hepsi eksarkh dairesi yapılması için tahsis edildi. Bunun üzerine Bulgarlar bir teşekkür mektubu yazarak sadrazama iletiler. Mektup sadrazam kanalıyla padişaha arz edildi. Olayı protesto eden Rum Patriki Gregorius istifa etmek zorunda kaldı. Böylece yaklaşık 1.000 yıl Rum Patrikhanesi'nin yönetimi altında Rumlaştırılmaya çalışılan ve bağımsız bir kilise kuramayan Bulgarlar ancak Osmanlı Türkleri'nin desteğiyle bağımsız bir patrikhaneye kavuşabildi.²⁵

Osmanlı topraklarında yaşayan ve en kalabalık Hristiyan gruplardan birini oluşturan Rumlar daha XI. yy.'da Anadolu'da Türklerle karşılaşmışlardı. Türk yönetimine giren en eski Hristiyan gruplardan biriydi. Rumların iki ayrı patrikhanesi vardı. Bunlardan biri Kudüs Rum Patrikhanesi idi. Bu patrikhane 422 yılında yönetim bakımından Roma'dan ayrılarak İstanbul'a bağlandı.²⁶ İlk patrikliğe Juvénal seçildi. Bir süre sonra Kudüs'deki Patrikhane İstanbul'dan da ayrılarak tamamen bağımsız oldu. İstanbul Rum Patrikhanesinin Roma'dan inanç bakımından ayrılmasıyla birlikte Kudüs Rum Pat-



rikhanesi de inanç bakımından Roma'dan ayrıldı. Böylece iki bağımsız Ortodoks Rum Patrikhanesi ortaya çıktı.²⁷

Ortodoks dünyasındaki en önemli patrikhane olan İstanbul Rum Patrikhanesi'nin kuruluşu ise kısaca şöyledir. 330 yılında Roma imparatorları ülkelerinin doğu bölgesi için İstanbul'u başkent kabul etmişti. Bu tarihe kadar İstanbul'da dini lider olarak sadece piskopos bulunuyordu. İstanbul başkent olup önem kazanınca burada oturan piskopos, patrik ünvanı almak istedi. 451 yılında Kadıköy Konsili'nde, Papa'nın itirazına rağmen patrik ünvanını aldı ve yarı bağımsız duruma geldi. Roma ile İstanbul arasındaki ilk anlaşmazlık böylece başladı. Bu ilk kişisel ve yönetsel anlaşmazlıktan sonra VI. yy.'da inanç bakımından da bazı anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Bunların en önemlisi *ikona* (heykel ve resim) sorunu idi. Başlangıçta İstanbul Patrikhanesi kiliselerde heykel ve resmi istemedi; fakat 787 yılında İznik'te toplanan VII. Konsil'de ikona sorunu da çözümlendi.²⁸ Buna rağmen Roma ile İstanbul arasındaki anlaşmazlığın gerçek nedeni siyasal olduğu için, bunun gibi zahirî sebeplerin giderilmesi sorunu çözmüyordu.²⁹ XI. yy.'da (1054 tarihinden önce) idari bir anlaşmazlık çıktı. İstanbul Patriki, papayı bütün Hristiyanların başı kabul etmiyor ve yönetim bakımından Roma'dan tamamen ayrılmak istiyordu. Bu anlaşmazlığın çıkmasından bir kaç yıl sonra³⁰ Papa IX. Leon, Kardinal Umberto'yu³¹ İstanbul'a gönderdi. Umberto, patrik Mihail Kerularios'a (Michel Cérulaire) papayı tanıyıp tanımadığını bir kez daha sordu (16 Temmuz 1054). Red cevabı alınca İstanbul Patrikhanesi ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki bütün ilişkiler resmen ve tamamen birbirinden ayrıldı.

İstanbul Ortodoks Patrikhanesi 1204 yılında Latinlerin İstanbul'u ele geçirmeleri üzerine İznik'e taşındı. Bu durum 1261 yılında Bizans imparatorlarının İstanbul'u Latinlerden geri almalarına kadar sürdü.

Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethetmeden önce (1450) Rum Patriki III. Gregorius Mammé, Floransa Konsili'ni gerekçe göstererek İstanbul'dan ayrıldı.

İstanbul'un fethinden sonra Fatih, Ortodoks Rumları yeniden örgütlendirdi. Boşalan patriklik makamına yeni bir patrik seçilmesini istedi. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ilk kez Georges Scholarios "*Gennadios*"

adıyla patrik oldu ve ruhanî hakimiyeti temsil eden patriklik asası ile tacı verildi.³² Patrikler Osmanlı İmparatorluğu'nda vezirliğe eşit bir pâyede tutuldu. Diğer yandan Rumeli ve Anadolu'nun dışında Mısır, Suriye, Filistin, Kıbrıs ve Rusya Ortodokslarının yönetimi İstanbul Rum Patrikhanesi'ne verildi.

İstanbul'un fethine kadar Ortodoks Rum Patrikhanesi Ayasofya'da oturuyordu. Fetihden sonra Fatih, Havariyyun Kilisesi'ni patrikhaneye tahsis etti.³³ Böylece Osmanlı döneminde ilk patrikler Havariyyun Kilisesi'nde 1453'ten 1456 yılına kadar oturdular. Bu bölge Müslümanlar tarafından iskân edilince patriklik merkezi Haliç sırtlarında Hazreti Meryem (veya Pammakaristos) kilisesine taşındı. 1586 yılında Şeyhülislam Çivizade Mehmet Efendi'nin fetvası üzerine bu kilise *Fethiye* adıyla camiye çevrilince patrikhane bu kez Fener semtinde Eflak Kapı Kâhyalığı'na ait olan konağın kilisesine yerleşti. 1597 yılında St. Demetrius (Kanavi) Kilisesi'ne geçti. Bu kilise de Fener'de Odunkapı semtinde bulunuyordu. Patrikhane 1602 yılına kadar burada kaldı. Patrik II. Mathaios zamanında yine aynı semtte Aya-Yorgi (Aya Georgios) Kilisesi patrikhane merkezi yapıldı. Bu kilise İstanbul'un fethinden sonra yapılmış olup 1602 yılında patriklik makamına tahsis edildiği zaman onarıldı. Patrik III. Yeremya zamanında (1720) yeniden onarıldı ve bugünkü şeklini aldı.³⁴

Ermeni toplumunun idari örgütlenmesine gelince; Osmanlı İmparatorluğu topraklarında üç ayrı Gregoryen Ermeni patrikhanesi vardı. Bunlardan biri Erivan (Eçmiyazin) Gregoryen Ermeni Patrikhanesidir. 506 yılında toplanan Dvin Konsili'nde Ermeni Patrikhanesi bağımsızlığını ilân etti ve yine Dvin şehrini patriklik merkezi yaptı.³⁵ 893 yılında bir deprem sonucu Dvin'in yıkılması üzerine patriklik merkezi Ahtamar'a taşındı.³⁶ Sonra Ani taraflarında küçük bir köy olan Arkina'ya, oradan da 992 yılında Ani'ye gitti. 1019 yılına kadar Ani'de kaldıktan sonra, Bizans'ın Ani'yi zaptetmesi üzerine İstanbul'a götürüldü. Böylece merkez İstanbul'da Tawphur (Tekfur-saray?) oldu. İstanbul'daki merkez 1065 yılında Amasya taraflarında bulunan Zamantı'ya gitti. Bundan sonraki yıllarda bu ilk Gregoryen Ermeni patrikliği sırasıyla 1105'te Siawler'e (Karadağ'da),³⁷ 1166 yılında Rumkale'ye, 1293 yılında Sis'e, 1441 yılında ise Eçmiyazin'e,³⁸ taşındı.³⁹



Ermeni Patrikhanelerinin ikincisi Kudüs Gregoryen Ermeni Patrikhanesi'dir. 506 yılında toplanan Dvin Konsili'nden sonra Ermeniler *Monofizit* inançlarında ısrar ederek Dvin'de Ermeni Patrikhanesinin bağımsızlığını ilân etmişlerdi. Bunun üzerine Bizans İmparatoru Jüstinyen ve Kudüs Rum Patriki, Kudüs'teki Monofizit Ermenilere baskı yapmaya ve onları kendi inançlarına (di-fizit) çevirmeye çalıştılar. Bu baskı karşısında Kudüs'teki Ermeni ruhanîleri yine Kudüs'teki diğer bütün kiliselerle ilişkilerini kestiler. Böylece Kudüs Gregoryen Ermeni Patrikhanesi'nin temeli atılmış oldu.⁴⁰

Arap istilasından sonra Kudüs'teki ilk Ermeni patriği 638 yılında görev yapan piskopos Abraham'dır. Abraham, Halife Ömer'in verdiği bir fermanla Kudüs ve Suriye'deki Ermenilerin durumlarını güvence altına aldı. Bu fermanla Piskopos Abraham'a "patrik" diye hitap edilmiştir ama bu dinsel bir sıfattan çok yönetsel bir sıfat olarak kullanılmıştır. Abraham'dan önceki Ermeni patrikleri (veya piskoposları) hakkında kesin bilgiler yoktur. Ancak, Peygamber zamanında Ermenilere bir ferman verildiği ve Yakubi-Süryani, Kıpti ve Habeş kiliselerinin yönetiminin Ermeni Patrikhanesine bırakıldığı bazı kaynaklarda belirtilmektedir.⁴¹

Eyyubiler zamanında Ermenilerin Kudüs'teki durumu eskisine göre biraz daha düzelmiştir. 1311 yılında Kölemenlerin Sis Patrikliği ile zaten bozuk olan ilişkileri daha da bozulmuş ve aynı yıl Kudüs Patriki Serkis'e Kölemen Sultanı Mehmet Nâsır tarafından "patrik" ve "melikü'n-nasara" ünvanı verilmiştir. Böylece Kudüs Ermeni Patrikhanesi'nin bağımsızlığı bir kez daha onanmıştır.⁴²

1441 yılında patrikhanenin idari yapısı yeniden düzenlendi. 1461 yılında Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'daki Ermeni Patrikhanesi'ni kurdurmasından sonra, hem İstanbul'daki, hem de Kudüs'teki Ermeni Patrikhanesi, dinsel bakımdan Eçmiyazın'ın nüfuz ve kontrolü altına girdi.

Kudüs Ermeni Patrikhanesi Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır'ı fethi ile birlikte Osmanlı yönetimi altına girdi. Kudüs'ün Osmanlı yönetimine giriş tarihi 22 Ekim 1516'dır. Bundan yaklaşık iki buçuk ay sonra padişah 31 Aralık 1516 tarihinde bir kısım devlet adamı ve askerle birlikte Kudüs'ü ziyaret etti. Padişahın şehre gi-

rişi sırasında Kudüs Ermeni Patriki III. Serkis ve Kudüs Rum Patriki Attalia ile diğer bazı ruhban karşılamaya çıktı. 9 Kasım 1517 tarihli bir fermanla bunlara çok geniş ayrıcalıklar tanındı. Osmanlı-Türk padişahının bu fermanla Hristiyan teb'asına tanıdığı ayrıcalıklar, insanlık tarihi içinde gerçekten övgüye değer niteliktedir.⁴³

Ermeni patrikhanelerinin üçüncüsü İstanbul'daki Kumkapı Gregoryen Ermeni Patrikhanesi'dir. Daha önce anlatıldığı gibi biri Kudüs'te diğeri Eçmiyazın'da olmak üzere iki Gregoryen Patrikhanesi, bir de Sis'te Katolik Ermeni Patrikhanesi kurulmuş ve aynı adı taşımak üzere Halep, Krim, Bzommar, İstanbul ve Beyrut gibi yerleri merkez olarak kullanmıştı.⁴⁴ Çukurova'nın dışında kalan yerlerde genellikle Gregoryen Ermeniler oturuyordu. Bunların Eçmiyazın veya Kudüs gibi uzak merkezlerden yönetilmeleri güçtü. Ermeniler Anadolu'ya gelişigüzel dağılmış azınlık gruplar halinde idi. Bu nedenle de dinsel ve yönetsel bakımdan büyük sıkıntıya düşmüşlerdi. Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sekiz yıl sonra Ermenileri örgütlendirdi ve 1461 yılında İstanbul'da Gregoryen Ermeni Patrikhanesi'ni kurdurdu.⁴⁵ Patrikhane'nin başına Bursa Ermeni Metropolitisi Ovakim patrik olarak atandı. Ovakim'e verilen ferman hemen hemen Rum Patriklerine verilen verilen fermanın aynıydı ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarında Ortodoks Rumların dışında diğer bütün Hristiyan toplulukların devletle olan ilişkileri bu patrikhaneye veriliyordu.⁴⁶

Gregoryen Ermeni Patrikhanesi ve Ermeni toplumu en rahat dönemini 1461-1600 yılları arasında geçirdi. Bu dönemde on altı kişi patriklik yaptı.⁴⁷ Bu tarihten sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne paralel olarak, Ermeniler arasında da Gregoryenlik, Katoliklik ve Protestanlık kavgaları başladı. İstanbul Ermeni Patrikhanesi her ne kadar bağımsız olarak kuruldu ise de zaman zaman Eçmiyazın'ın nüfuz ve kontrolü altına girmekten kurtulamadı. Özellikle 1683 yılından 1828 yılına kadar bu durum etkisini daha çok gösterdi.⁴⁸

Osmanlı İmparatorluğu topraklarında bulunan ve Katolik olmayan patrikhanelerden biri de Nasturi Patrikhanesi'dir. Bu patrikhanenin ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi ve Osmanlı döneminde kazandığı statünün tarihçesi şöyledir; Doğudaki Pers, Süryani ve Kildani Kilise-



lerinden bir kısmı 410 yılında Selevkiye'de⁴⁹ bir konsil toplayıp Katolik Kilisesi'nden yönetim bakımından ayrıldılar. 424 yılında yine Selevkiye'de toplanan ikinci konsilde ise *Katolikos* ünvanını aldılar.⁵⁰ Yedi yıl sonra 431'de Efes'te toplanan konsilde Nestorius, Hazreti İsa'da iki cevherin (diofizit) varlığını savununca, Katolik Kilisesi tarafından aforoz edildi. Bunun üzerine Nestor doğuya gitti ve buralarda inancını yaymaya başladı. Düğünceleri daha çok Süryani, Kildani ve Persler arasında hızlı yayıldı. Sağlığında inanç ve yönetim bakımından tamamen ayrı bir patrikhane kuramadı. Bağımsız Nasturi Patrikhanesi ancak 457 yılında kurulabildi. Bu mezhep mensuplarına Nestor'un adından dolayı Nasturiler dendi. Böylece daha 410 yılında, Antakya Patrikliği'nden bağlarını koparan Doğu Hristiyanları arasında Nasturilik yayıldı ve sonunda bağımsız patrikhaneleri kuruldu.⁵¹

Patrikliğin ilk merkezi Nizip ve Patrik de Babovai idi. Daha sonra patriklik merkezi birçok yer değiştirdi; Fakat hep Güneydoğu Anadolu ve Irak'ta kaldı. VIII. yy.'ın sınırlarında Bağdat patriklik merkezi oldu. 1551 yılında Nasturi Kilisesi parçalanarak biri Musul taraflarında el-Koş'da (el-Kosch), diğeri 1552 yılında Musul'da, biri de 1681 yılında Diyarbakır'da olmak üzere üç patrikhane kuruldu. El-Koş'taki 1804 yılına kadar, Musul'daki 1700 yılına kadar, Diyarbakır'daki ise 1830 yılına kadar devam etti. Diğeryandan 1779'da Koçan'da⁵² (Kotschannes) bir patrikhane daha kuruldu ve 1915 yılına kadar sürdü. Bugün Nasturilerin patriklik merkezi Amerika Birleşik Devletleri'nin San Francisco şehrinde-dir.

İlk Ortodoks Süryani Patrikhanesi 543 yılında Antakya Patrikliği adıyla kuruldu.⁵³ Fakat patrikliğin sadece adı Antakya Patrikliği idi. Patrik, kişisel gezileri dışında Antakya'da kalmıyordu. Bu mezhebin kurucusu Yakup Baradaî'nin adından dolayı kiliseye Yakubi-Süryani veya Süryani Kadim Kilisesi denir.

Patrikhane bağımsızlığını ilân ettikten sonra uzun bir süre çeşitli yerleri patriklik merkezi olarak seçti. Bu arada Halep, Urfa, Diyarbakır, Harran, Rakka, Malatya, Harran (ikinci kez), Mardin, Silvan (Meyyafarikin), Diyarbakır (ikinci kez) ve 1166 yılında Mardin'e yedi kilometre uzaklıkta Deyrû'z-zaferan patriklik merkezi oldu.

1292 yılında Çukurova'da Mardin'den ayrı olarak ikinci bir Yakubi-Süryani Patrikhanesi kuruldu ve 1445 yılına kadar yaşadı. Diğeryandan 1364 yılında da Midyat'ta üçüncü bir Yakubi-Süryani patrikhanesi kurulmuş ve böylece Süryanilerin patrikhaneleri üçe çıkmıştı. 1493 yılında Midyat'taki patrikhanenin başına aynı anda üç patrik birden geçti ve bu karmaşa nedeniyle patrikhane iki yıl sonra kapandı. Çukurova'dakinden sonra Midyat'taki patrikhanenin kapanmasıyla, merkezi Mardin'de olmak üzere tek Yakubi-Süryani patrikhane kaldı.⁵⁴ Mardin'deki patrikhane 1918 yılında, önce Humus'a sonra Şam'a taşındı. Yakubi-Süryani Patrikhanesi bugün de Şam'dadır.

Melkit patrikhanelerinin sayısı da birden fazladır. Üç ayrı yerde Melkit Patrikhanesi kurulmuştur. Bunlar İskenderiye, Antakya ve Kudüs Patrikhaneleridir. İskenderiye Melkit Patrikhanesi'nin kuruluş yılı bilinmemektedir. 325 yılında İskenderiye Melkit Patrikhanesi'nin yönetsel bağımsızlığı resmen kabul edilmiştir. Bu patrikhane ancak Mısır, Libya ve çevresi Melkitlerinin yönetimine bakmakla görevlendirilmiş, 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nden sonra Roma'dan ayrılmıştır.⁵⁵

Antakya Melkit Patrikhanesi de İskenderiye Patrikhanesi gibi 325 yılında Anadolu, Suriye ve Irak Melkitlerini yönetmek üzere kurulmuştu. Patrikhanenin Roma'dan ayrılışı 521 yılında oldu. XVI. yy.'a kadar Antakya'da oturan patrik, bu tarihten sonra Şam'a yerleşti. Fakat patrikhanenin adı yine Antakya Melkit Patrikhanesi olarak kaldı.⁵⁶

Kudüs Melkit Patrikhanesi, Kudüs ve Filistin Melkitleri için 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nden sonra kuruldu. Başlangıçta İstanbul Rum Patrikhanesi'ne bağlandı. 1054 yılında İstanbul Rum Patrikhanesi Roma'dan ayrılınca bu patrikhane de Roma'dan ayrıldı. XIX. yy.'da İstanbul'dan da ayrılarak tamamen bağımsız bir patrikhane oldu.⁵⁷

Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşamış son iki patrikhaneden biri Kıpti Patrikhanesi'dir. Kıpti Kilisesi 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde, inanç bakımından Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı, yönetim bakımından bağımsız kalmak şartıyla patriklik oldu. Fakat 639 yılında hem inanç hem yönetim bakımından Roma'dan ayrıldı. Patriklik merkezi önce İskenderiye idi.



XI. yy.'da Fatimi Halifesi Aziz zamanında Kahire'ye taşındı. Diğer yandan Aziz, Hristiyan karısının iki erkek kardeşinden birini Kudüs, diğerini Kahire'ya patrik tayin etti.⁵⁸

Kıptiler, Tolunoğulları ve İhşitöğulları zamanında çok müsamaha gördü.⁵⁹ Osmanlı egemenliğinde ise en rahat dönemlerine geçirdikleri söylenebilir. Çünkü bu dönemde cemaat işlerini ve âyinlerini rahatça yerine getirip, kiliselerini istedikleri gibi onarabildiler. İslam Hukuku'nun aşırı kısıtlayıcı hükümleri büyük ölçüde yumuşatıldı.⁶⁰

Osmanlı topraklarındaki sözü edilecek son kilise Habeş Patrikhanesi'dir. Bu kilise Kıpti Kilisesi'ne bağlanmış ve Habeş Kilisesinin devletle olan ilişkileri bu

yolla sağlandı.⁶¹ Bağımsız Habeş Patrikhanesi ancak 1960 yılında Adis Ababa'da kurulabildi. Habeş Kilisesi Kıpti Kilisesi'ne bağlanırken, Kıpti Kilisesi Yakubi-Süryani Kilisesine, Yakubi-Süryani Kilisesi de Gregoryen Ermeni Kilisesi'ne bağlandı. Ancak bu bağlılık sadece devletle olan ilişkiler için geçerliydi.

Kuruluşundan yıkılışına kadar Osmanlı topraklarında yaşamış olan Hristiyan topluluklar ve bunların sahip oldukları kilise örgütleri bunlardı. XIX. yy. ortalarına kadar zaman zaman devlet statüde birtakım ufak değişiklikler yaptı ise de esasa bir değişiklik olmadı. İlk kez Tanzimat Fermanı ile birlikte Gayrimüslimlerle Müslümanlar yasalar önünde eşit sayıldılar. Bundan sonra nizamnamelerle yapılan düzenlemelerle *Millîyet Sistemi* oluşturuldu.⁶²

- 1 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1954, s. 100.
- 2 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, s. 114.
- 3 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, s. 117, 122.
- 4 Burada "Millîyet" kavramı üzerinde kısa bir açıklama yapmak gerekir. Nizamnamelerin adlarında görüldüğü gibi bu kelime çeşitli din ve mezhep gruplarını ifade etmek için kullanılmıştır. Kökü "Mille" olan bu kelime dilimize Arapçadan geçmiştir. Sözlük anlamı herhangi bir din grubunu ifade eder. Ancak Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kısmen ve Cumhuriyet döneminde tamamen emek bir anlam kazanmış ve bugünkü kullanım biçimini almıştır.
- 5 Burada, bu dört dinin "Kutsal Kitap" anlayışı ile Müslümanlığın "Kutsal Kitap" anlayışı arasında önemli farklar olduğunu hatırlatmakta yarar var. Bu konu İslam Hukukunda da zaman zaman tartışılmıştır.
- 6 V. Grumel, *Traité d'Etudes Byzantines I*, la Chronologie, Paris 1958, s. 359.
- 7 L. Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, Roma 1923, s. 281.
- 8 Türkiye'deki, özellikle İstanbul'daki, Latince ve Katolikler hakkında daha geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir:
* M. A. Belin-R. P. Arsene de Chatel, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Paris 1894.
* E.D. Alessio, *Recherches sur l'Histoire de la Latinité de Constantinople*, *Echos d'Orient*, c. XXIII ve XXV, Paris 1924-1926.
* R. P. R. Janin, *L'Eglise Catholique en Turquie*, *Echos d'Orient*, c. XV, Paris 1912.
* L. Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, Roma 1923.
* M. Revah, *Le Catholicisme en Turquie*, İstanbul 1933.
* Ahmet Refik, Türkiye'de Katolik Propagandası, *TTEM*, sayı 82/5, İstanbul 1340.
Türkiye'deki Latince ve Katoliklerle ilgili eski ve yeni, yerli ve yabancı pek çok yayın vardır. Yukarıdaki eserler örnek olarak verilmiştir.
- 9 Avram Galanti, *Ankara Tarihi*, s. 121; Yervant Gomidas Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler*, İstanbul 1953, s. 36; *Türk Ansiklopedisi*, Ermeniler maddesi, s. 327.
- 10 Esat Uras, *Tarihî Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Ankara 1950, s. 130 (ilk baskı); A. K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Oxford 1965, s. 226 vd.; *Sacra Congregazione Per la Chiesa Orientale*, *Oriente Cattolico*, Roma 1962, s. 396-398 (Bundan sonra; *Sacra, Oriente Cattolico*). Katolik Ermeni Patrikhanesi hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz.: D. Vernier, *Histoire du Patriarchat Armenien Catholique*, Paris 1891; A. Balg, *History of the Catholic Doctrine Among the Armenians, and of their Union With the Church of Rome*, at the Council of Florence, Viyana 1878. Özellikle 1965 yılından itibaren Ermenilerin çıkardıkları terör nedeniyle Türkiye'de ve Türkiye dışında konuyla ilgili pek çok araştırma yapılmış ve bibliyografyalar hazırlanmıştır. En son hazırlanan bibliyografya için bkz.: Dr. Erdal İltar, *Türk-Ermeni İlişkileri Bibliyografyası*, Ankara 1998 (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi yayını).
- 11 *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 163-165.
- 12 *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 362-365.
- 13 Yusuf Dâğır, *Betâriketü'l-Mevârîne*, Beyrut 1957, s. 11 vd.; Yusuf ed-Dibs, *El-Câmiu'l-Mufasssal fî Târîhi'l-Mevârîne'l-Mu'assal*, Beyrut 1905, s. 20 vd.; Pierre Dib, *Histoire de l'Eglise Maronite*, Beyrut 1962 (2 cilt), c. I, s. 3-9.
- 14 Şehabettin Tekindağ, *İslam Ansiklopedisi*, Lübnan maddesi, s. 103 vd.; Yusuf Dâğır, age, s. 11 vd.; Bertold Spuler, *Die Morgenlandischen Kirchen*, Leiden 1964, s. 99-107; Yusuf ed-Dibs, age, s. 276 vd.; A. J. Maclean, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Syrian Christians maddesi, s. 174,175; Pierre Dib, *a.g.e.*, c. I, s. 59 vd.
- 15 *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 145-146.
- 16 P. Dib, *a.g.e.*, c. I, s. 98, 216; *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 147.
- 17 Ş. Tekindağ, *İslam Ansiklopedisi*, Lübnan maddesi, s. 105.
- 18 P. Dib, *a.g.e.*, c. I, s. 65 vd.
- 19 *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 251-253; A. J. Maclean, ERE, Syrian Christian maddesi, s. 174.
- 20 *Sacra, Oriente Cattolico*, s. 113.
- 21 Jiça veya Zığ, Yenipazar yakınlarında bir kasabadır.
- 22 Peç, Budapeşte'nin 125 km. güneyinde bir şehirdir. Osmanlılar bölgeden çekildikten sonra şehre Fünfkirchen (Beşkilise) adı verildi. Peç'in bugünkü adı "İpek"tir. Bkz.: *Ladislav Hadrovics, L'Eglise Serbe Sous la Domination Turque*, s. 39-44.
- 23 R. Janin, *Les Eglises Orientales et le Rites Orientaux*, Paris 1926, s. 96; L. Hadrovics, *a.g.e.*, s. 48,49.
- 24 L. Hadrovics, *a.g.e.*, s. 44-52.
- 25 R. Janin, *L'Eglises Orientales et le Rites Orientaux*, s. 108-110. Fener Patrikhanesinin bu politikasının asıl amacı diğer Ortodoks kiliseleri kapatmak ve böylece Ortodoks dünyasına tek başına egemen olmaktır.



- 26 O tarihlerde İstanbul Patrikhanesi de Roma'ya bağlıydı. Bu durumda Kudüs Rum Patrikhanesinin Roma'ya bağlılığı doğrudan değil İstanbul aracılığıyla oluyordu.
- 27 A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 98.
- 28 Konsiller hakkında geniş bilgi için bk. Francis Dvornik (çev.: Mehmet Aydın), *Konsiller Tarihi* İznik'ten II. Vatikan'a, Ankara 1990; Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991.
- 29 Selahattin Salıxık, *Tarih Boyunca Türk-Yunan İlişkileri ve Etniki Eterya*, İstanbul 1968, s. 53. Roma İmparatorluğu ikiye ayrıldıktan sonra doğuda kalan ve sonradan Bizans adını alan devlet papanın nüfuzundan kurtulmak istiyor ve bu nedenle her fırsatta Roma ile anlaşmazlık çıkarıyordu.
- 30 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: *Flishe-Martin, Histoire de l'Eglise*, Paris 1942, c. VII, s. 138-150; R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 26 vd.; Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1980; Mehmet Çelik, *Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi*, İzmir 1998.
- 31 Sacra, *Oriente Cattolico*, s. 213; R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 28,29.
- 32 A. Decei, *İslam Ansiklopedisi*, Fenerliler maddesi, s. 547. Patrik II. Gennadios'un Fatih Sultan Mehmet için yazdığı Ortodoks İtikadnâmesinin Türkçe metni için bkz.: Fatih ve İstanbul Dergisi, c. I, s. 98-116.
- 33 Bu kilise 1461'de yıkılmış ve onun yerine Fatih Camisi inşa edilmiştir. R. Janin, *La Géographie Ecclésiastique*, Paris 1954, s. 50; Alfons Maria Schneider, *Byzanz*, Berlin 1936, s. 52,53.
- 34 A. Decei, *İslam Ansiklopedisi*, Fenerliler maddesi, s. 548; Rıza Serhadoğlu, *Büyük İstanbul Albümü*, İstanbul 1955, s. 376-382; J. H. Mordtmann, *Encyclopaedia of Islam*, Fener maddesi, s. 879, 880.
- 35 E. Uras, *age*, s. 125.
- 36 Ahtamar, Van Gölü içinde küçük bir adadır. Üzerinde bir kilise vardır.
- 37 "Siawler" adına B. Spuler'in *Die Morgenlandischen Kirchen* adlı eserinden başka yerde rastlamadık. XI. yy.'da Kafkasya'da ve Balkanlarda bulunan Karadağ ile Ermeni patrikliğinin ilgisi olmaması gerekir. Yine aynı yüzyıl içinde Karaman yakınlarında bulunan Karadağ'da ise Ermeni halk oturmadığından, Ermeni Patrikhanesi'nin buraya nakledilmiş olması zayıf bir ihtimaldir. Bu yüzden B. Spuler'in parantez içinde "Karadağ" olarak belirttiği Siawler, bizce Maraş'la Sis arasındaki Karadağ olmalıdır. Çünkü aynı zamanda burada birçok Ermeni kilise ve manastırı vardır. Patrikhane 1105 yılında herhalde bu manastırlardan birine taşınmıştır. Yine Maraş'la Sis arasında bulunan "Şuğır" Ermeni manastırının "Siawler"le aynı yer olması da güçlü bir olasılıktır. Urfalı Mateos, *Vekayiname ve Zeyl* (çev.: H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 253; Diğer yandan Spuler, Ermeni Patrikhanesinin Karadağ'da 1105-1166 yılları arasında oturduğunu ve 1166-1293 yılları arasında ise Rumkale'ye taşındığını (s. 221) yazmaktadır. Halbuki Urfalı Mateos'un *Vekayinamesi*'nde (s. 227, 253) Patrikliğinin 1113-1293 yılları arasında Rumkale'de bulunduğu kayıtlıdır. Bu durumda Patriklik Karadağ'da sadece 1105-1113 yılları arasında kalmıştır.
- 38 Eçmiyazın "Tanrının tek oğlunun (Hzreti İsa) indiği yer" anlamına gelmektedir. E. Uras, *a.g.e.*, s. 127. Eçmiyazın, Ermenistan'ın başkenti Eriwan yakınlarında olup Osmanlı yönetiminden çıktıktan sonra 1828 yılına kadar Safavi yönetiminde kalmıştır. Bu tarihten sonra ise Rus egemenliği altına girmiştir.
- 39 E. Uras, *a.g.e.*, s. 120, 128 vd.; *Türk Ansiklopedisi*, Ermeniler maddesi, s. 327. Ermeni Kilisesinin ilk dönemi hakkında toplu bilgi için bkz.: B. Spuler, *Die Morgenlandischen Kirchen*, s. 122-150.
- 40 A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 97.
- 41 A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 98-350.
- 42 A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 99; *Türk Ansiklopedisi*, Ermeniler maddesi, s. 327.
- 43 Kudüs Gregoryen Ermeni Patrikhanesi ve Yavuz Sultan Selim'in verdiği fermanların içerikleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Yavuz Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara 1988.
- 44 Patrikhanelerin bu kadar çok ve çabuk merkez değiştirebilmesinin nedeni, patriğin oturduğu yerin patrikhane merkezi sayılmasındandır. Bir devlet merkezi gibi geniş çaplı kurumlara gerek yoktur. Bunun için de yer değiştirmesi kolaydır. On iki kişiden oluşan Sinod meclisi yönetimle ilgili her işten sorumlu ve yetkilidir.
- 45 Y. G. Çark, *a.g.e.*, s. 8; A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 32, 328; *Türk Ansiklopedisi*, Ermeniler maddesi, s. 327. İstanbul Ermeni Patrikhanesinin kuruluşu ve kuruluş yılı henüz tam anlamıyla ortaya konmamıştır. İlk patrik Ovakim'in patriklik yılı olan 1461, aynı zamanda patrikhanenin kuruluş yılı olarak kabul edilmektedir.
- 46 Y. G. Çark, *a.g.e.*, s. 31; A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 33.
- 47 A. K. Sanjian, *a.g.e.*, s. 32 vd.
- 48 Y. G. Çark, *a.g.e.*, s. 37.
- 49 Selevkiye, Ktesifon yakınlarındadır. Selevkiye Konsilleri için bkz.: B. Spuler, *a.g.e.*, s. 4,5; M. Streck, *İslam Ansiklopedisi*, Medain maddesi, s. 448-456.
- 50 Katolikos veya Ermenice söyleniş ile Karoğikos, Ermeni, Süryani, Nasturi ve Kildani kiliselerinde yaklaşık olarak "patrik" karşılığıdır.
- 51 R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 161,162; B. Spuler, *a.g.e.*, s. 2-51; A. J. Maclean, *ERE, Nestorianism maddesi*, s. 323-332 ve *ERE, Syrian Christians maddesi*, s. 174,175. Nasturi Kilisesi kurulduğu sıralarda henüz İstanbul Ortodoks Kilisesi ortada yoktu. Doğudaki kiliseler Antakya Patrikliği aracılığıyla Papaya bağlı idi. Bu yüzden gerek Yakubi-Süryaniler, gerekse Nasturiler bağlarını Antakya Patrikliği'nden ayırdılar. Böylece bu Ortodoks kiliselerinin oluşumu, İstanbul Ortodoks Kilisesi'nden önce oldu. Fakat bu iki kilise kendilerini ad olarak mezhep kurucularının adlarını kullandılar. Ortodoks adını ilk olarak İstanbul Rum Kilisesi kullandı.
- 52 Burası Çölemerik'ten sekiz kilometre kuzeydedir.
- 53 R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 155; B. Spuler, *a.g.e.*, s. 52-98; A. J. Maclean, *ERE, Syrian Christians maddesi*, s. 172-174.
- 54 B. Spuler, *a.g.e.*, s. 52-98; A. J. Maclean, *ERE, Syrian Christians maddesi*, s. 172-174.
- 55 A. J. Maclean, *ERE, Syrian Christians maddesi*, s. 174; R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 63-65.
- 56 R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 50-53.
- 57 R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 57-59.
- 58 Sacra, *Oriente Cattolico*, s. 109-111; R. Janin, *L'Eglises Orientales*, s. 171-174; B. Spuler, *a.g.e.*, s. 151-190.
- 59 G. W., *İslam Ansiklopedisi*, Kiptiler maddesi, s. 722,723.
- 60 G. W., *İslam Ansiklopedisi*, Kiptiler maddesi, s. 719.
- 61 Başlangıçta Osmanlı İmparatorluğu Hristiyan mezhepleri üzerinde ayrı ayrı durmadı. Mesela, Habeş, Kipti ve Süryanilerin devletle olan ilişkileri Ermeni Patrikhanesi aracılığıyla oldu. Bu görev Gregoryen Ermeni Patrikhanesine verildi. Ancak kiliseler birbirlerinin iç işlerine karışamadılar.
- 62 Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yaşamış belli başlı Hristiyan toplulukları bunlardır. Gayrimüslim topluluklardan Museviler kitabın diğer bölümlerinde ele alınacağına burada söz konusu edilmemiştir. Üçüncü din grubu olan Sabailer'e gelince ne sosyal, ne ekonomik ne de nüfus bakımından hiçbir etkinlikleri olmadığından ayrıntılı bilgi verilmemiştir.



OSMANLI DEVLETİ'NDE "MİLLET SİSTEMİ"

PROF. DR. CEVDET KÜÇÜK
MARMARA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

İSLÂM HUKUKUNDA GAYRİMÜSLİMLER

İslâm hukukunda "gayrımüslim" tabiri, islâmî yeti din olarak kabul etmeyenler için kullanılır. İslâm hukukçuları, insanları önce ikiye ayırırlar: 1- Müslümanlar, 2. Gayrımüslimler (Müslüman olmayanlar). Gayrımüslimler de, siyasî yönden: 1- Ehl-i harb (Müslümanlara karşı savaş halinde olanlar), 2- Ehl-i ahd (Müslümanlarla antlaşma yapmış olanlar) diye ikiye ayrılır.

Ehl-i ahd olanlar da üçe ayrılır: 1- Zimmîler (İslâm devletinin himayesini kabul edenler, ehl-i zimme), 2- Muâhedler (kendileriyle barış yapılmış olanlar, ehl-i hudne), 3-Müste'minler (kendilerine eman verilmiş olanlar, ehl-i eman).

İslâm hukukçuları, gayrımüslimleri din ve inanışlarına göre de ikiye ayırırlar: 1-Ehl-i kitap (kendilerine semavî kitap gönderilmiş olanlar). Yahudilerle Hristiyanlar bu gruba girerler. 2- Ehl-i kitap olmayanlar. Puta tapan müşriklerle, Mecusîler de bu gruba girerler. Ülkeler de üçe ayrılır: 1- İslâm ülkesi (İslâm devletinin hâkimiyetinde olan ülke, dâru'l-İslâm), 2- İslâm devletinin hâkimiyetinde olmayan ülke (Müslümanlarla savaş halinde olan ülke, dâru'l-harb), 3- Müslümanlarla barış halinde olan ülke (dâru's-sulh).

İslâm hukukunda gayrımüslimler, bulundukları kısma göre farklı statülere sahiptiler. Vatandaşlık, fertle devlet arasındaki siyasî ve hukukî bağ olarak tanımlandığına göre, İslâm ülkesinde sürekli olarak yaşayan insanların hepsi, bu ülkenin vatandaşlarıdır. İster müslüman isterse gayrımüslim olsunlar.

Ehl-i kitap olan gayrımüslimler, İslâm devleti hâkimiyetinde yaşamayı kabul ettikleri takdirde, kendilerine

"Allah ve peygamberin zimme"si verilir ve böyle kimse-
lere "zimmî" denilir. İslâm ülkesinde devamlı oturan
zimmîlere "gayrımüslim tebaa" veya "gayrımüslim re-
aya" da denir.¹

"Zimme", himâye (koruma), sahip çıkma, koruma
mecburiyeti, birinin emniyetini taahhüt etmek gibi ma-
nalara gelir. İslâm devleti, içten ve dıştan gelebilecek,
her türlü tehlikeye karşı "zimmî"leri korumayı, onların
can, mal, ırz ve namusları ile dinî hayatlarını ve mabet-
lerini emniyet altına almayı Allah adına taahhüt etmek-
tedir.

Geniş manada hukukî bir himaye hakkı olan "zim-
me" ile insanların maddî manevî hayatları devlet tarafın-
dan garanti altına alınmakta ve zimmîler, hür insanlar
olarak kabul edilmekte, savaş esiri veya köle muamelesi-
ne tâbi tutulmamaktadırlar. Ehl-i kitaba verilen bu dev-
let garantisi, Peygamber'in bir hadisine dayanılarak,
İranlıların eski dini olan Mecusîliğe de tatbik edilmiştir.

Kendi topraklarında başka din mensuplarına da ge-
niş hayat hakkı tanıyan İslâm hukukunun bu temel anla-
yışı, tarih boyunca değişmeyen bir esas olarak varlığını
Osmanlılara kadar sürdürmüştür. Bunun açık delili, İs-
lâm-Türk devletlerinin hâkim oldukları bölgelerde hâlâ
diğer dinlerin varlıklarını sürdürmekte olmalarıdır. İslâ-
miyetin doğuşu ile başlayan ve daha sonraki Müslüman-
lar tarafından devam ettirilen ana prensip, İslâmiyeti in-
sanlığa tebliğ etmek, sunmak ve davetten ibarettir. İn-
sanların akıl, gönül ve vicdanlarının silah zoruyla fethedilemeyeceğini kabul eden İslâmiyet, "dinde zorlama yoktur" düsturuna bağlı kalmıştır.

Müslümanlar, fethettikleri yerlerdeki insanları, İs-
lâm dinini kabul etmeye davet ederler. Daveti kabul ede-



rek müslüman olanlar, diğer müslümanlarla aynı hak ve mükellefiyetlere sahip olurlar. Bu daveti kabul etmeyenler ise zimmî statüsünü kabul ettikleri takdirde kendi dinlerinde kalırlar. Hiç kimse, silah zoruyla din değiştirmeye zorlanamaz. Özetlersek; zimmîler, müslümanların zimmetindedirler, yani müslümanlar, onlara Allah'ın emirlerine uyarak söz vermişlerdir. Devletin egemenliğini kabul ettikleri sürece canları, malları, ırz ve namusları korunacak ve dokunulmayacaktır. Zimmîler de buna karşılık devlete "cizye", "haraç" denilen vergileri ödeyeceklerdir. Ayrıca kamu düzenini bozacak davranışlarda bulunmayacaklardır.

Bu antlaşmadan sonra, İslâm hukukuna göre uygulanması gereken kural şudur: Müslümanların lehlerine olan şeyler zimmîlerin lehlerine, müslümanların aleyhlerine olan şeyler de onların aleyhlerinedir. Buna göre zimmîler, tıpkı müslümanlar gibi, birtakım haklara sahiptirler ve yine tıpkı müslümanlar gibi birtakım yükümlülükleri vardır.

Ticaret ve başka amaçlarla İslâm ülkelerine gelen ve kendilerine geçici olarak oturma izni verilen yabancılar da ihanetleri ve asayiş bozucu davranışları görülmedikçe, birçok bakımlardan zimmîlerin statüsüne tabidirler. "müste'minler" veya "muste'menler"denilen bu gayrimüslimler de tıpkı zimmîler gibi hukukun himayesinde-dirler. Onların da can, mal, ırz ve namusları devletin güvencesi altındadır.²

Devlet başkanlığı, ordu komutanlığı veya hâkimlik gibi doğrudan doğruya hükümlerle ilgili olan üst seviyedeki görevler, gayrimüslimlere verilmez. Ancak; İslam devletine düşmanlıkları görülmeyen zimmîlerin devlet hizmetlerinde çalıştırılmalarında bir sakınca görülmemiştir. Gayrimüslimlerin çalışma, diledikleri yerde ikamet etme, seyahat etme ve toplanma hürriyetleri vardır. İnanc, ibadet ve öğrenim hürriyetlerine dokunulmaz. Her türlü sosyal ilişkilerde ayırım gözetilmez.

Devletin himayesini gören ve kamu hizmetlerinden yararlanan zimmîler askerlik hizmetinden muaf tutulurlar. Buna karşılık "cizye" adı verilen bir baş vergisi öderler. Cizye mükellefleri bu vergiyi ödeyemeyecek durumda ise cizye kaldırılır. Mükellef, eziyet veya hapisle cezalandırılmaz. İslâm ülkesinde bir yıl veya daha fazla otu-

ran müste'minlerin de cizye ödemeleri gerekir. Kadın, çocuk, akıl hastası, ihtiyar, fakir ve din adamlarından cizye alınmaz. Cizye mükellefi, müslüman olursa cizye kalkar.

Müslümanlar tarım ürünlerinden 1/10 oranında "öşür" vergisi öderler. Zimmîler de buna karşılık "haraç" denilen bir arazi vergisi öderler. Yine müslümanların ticaret mallarından 1/40, zimmîlerin ticaret mallarından 1/20 ve müste'minlerin ticaret mallarından ise 1/10 oranında öşür vergisi alınır.³

Gayrimüslimler, tıpkı müslümanlar gibi, bütün haklara sahiptirler. Onların da evlenme, çocuklarına veli olma, vasi tayin etme, nafaka, miras, mal ve mülk edinme hakları vardır.

Aile hukuku açısından zimmî ve müste'minlerin kendi aralarındaki nikah akitleri geçerlidir. Miras hukuku açısından; aynı dinden olan zimmîler, kan akrabalığı ve sıhrî akrabalık sebebiyle birbirlerine mirasçı olurlar. Borçlar ve ticaret hukuku bakımından, zimmî ve müste'minler, hukukî ve dünyevî işlerde aynen müslümanlar gibidirler. Müslümanlarla gayrimüslimlerin ücretle birbirlerinin işlerinde çalışmaları caizdir. Zimmîler de vakıf ve hayır kurumları yapabilirler. İslâm hukukunun cezaî hükümleri aynen gayrimüslimlere de uygulanır.

Yargılama usulü açısından; şer'î mahkemelerin yetki alanı, hem müslümanlarla hem de gayrimüslimlerle ilgili bütün davaları kapsamaktadır. Şer'î mahkemeler ülkede yaşayan her vatandaşın cezaî ve hukukî davalarına bakar. Dinî nitelikte olan aile hukukuyla ilgili davalarda ise taraflar isterlerse şeriat mahkemesine, isterlerse kendi cemaat mahkemesine başvurmakta serbesttir. Gayrimüslimler, müslümanlarla ilgili davalara bakmak üzere hakim tayin edilemezler. Ancak dinî mahiyetteki aile hukuku davalarına bakmak üzere kendi cemaat mahkemelerine hakim tayin edilebilirler. Özetlersek; gayrimüslimlere kamu düzenini ilgilendiren konularda İslâm hukuk kuralları uygulanmış, aile, miras ve bir kısım ticaret hukuku konularında ise onlar kendi inançlarından kaynaklanan özel hukuk kurallarıyla başbaşa bırakılmışlardır. Bu da insan haklarına, inanc ve vicdan hürriyetine saygılı olma açısından o devirler için oldukça ileri bir uygulamaydı.



OSMANLI YÖNETİMİNDE GAYRİMÜSLİMLER VE MİLLET SİSTEMİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

İslâmiyet'in kuruluş yıllarında, İslâm devletinin temel esaslarından biri olarak ortaya çıkan ve "ümme" anlayışına dayanan bu sistemi geliştiren ve en iyi şekilde uygulayan Osmanlılar olmuştur. Osmanlılar, daha önceki Türk-İslâm devletlerinden devraldıkları bu sistemi geliştirdiler. Hâkimiyet kurdukları ülkelerde amme hukuku açısından muhtar sayılabilecek bir idare sistemi oluşturdular. Fethettikleri ülkelerde yaşayan gayrimüslim topluluklara, kendi kendilerini idare edebilmelerini sağlayacak bazı haklar tanıdılar. Fatih devrinde, fonksiyonunu yitirmek üzere bulunan Ortodoks Rum patrikliği, İstanbul'un fethinden sonra ihya edildi. Patrikhane'ye Bizans imparatorlarından daha fazla dinî ve hukukî haklar tanındı. Aynı şekilde, Musevîlere kendi havralarına sahip olma hakkı verildiği gibi, Ermenilerin başına da bir patrik tayin edilerek, cemaatler arasında bir denge sağlandı.

Osmanlı topraklarında yaşayan belli başlı Hıristiyan mezheplerinin yanında, birtakım farklılıklar arzeden çeşitli dinî mezhepler de bulunuyordu. Eskiden beri bu mezhepler arasında mücadele devam etmekteydi. Hatta, aynı mezhepten oldukları halde, asılları, menşeleri, adetleri, ahlak anlayışları ve tarihî gelenekleri birbirlerinden farklı olan cemaatler arasında kanlı mücadeleler olmaktadır. Mesela Katolik oldukları halde, Ermeniler, Marunîler ve Geldanîler Doğu kilisesi usulüne göre, Melkitler (Rum katolikleri) ve Süryanîler ise Batı kilisesi usulüne göre ibadet ediyorlardı. Bu farklılıklar yüzünden sık sık meydana gelen kanlı olaylar Osmanlıların kurduğu bu düzen sayesinde önlenemedi.

Osmanlılar, her cemaate örf ve âdetlerine göre bir düzen kurma imkanı verdi. Cemaatler, her türlü dinî ve dahilî işlerini düzenlemede serbest bırakıldılar. Her türlü dinî ve vicdanî hürriyetten istifade eden kiliselerin politikayla uğraşmaları yasaktı. Devlet, cemaatlerin dinî işlerine karışmazdı. Ancak dinî liderlerin aynı zamanda idarî vazifelerinin de olması nedeniyle, bunların seçimine müdahale ederdi. Her cemaat dinî liderini ve ruhanî meclisini serbestçe seçer ve devletin onayına sunardı. Padişah tasdik ederse patrik görevine başlardı. Patriğin

başkanlığında oluşan ruhanî meclis, cemaatin her meselesiyle meşgul olurdu. Evlenme, boşanma ve vasiyet gibi medenî haklarını tamamen kendi dinî ve hukukî sistemlerine göre tanzim ve idare ederlerdi. Bazı küçük davalar, kilisede kurulan mahkemelerde, kilise kanunlarına göre görülür, verilen kararlar, onlar adına Osmanlı Devleti tarafından infaz edilirdi.⁴

Özellikle Fatih'ten itibaren gerçekleştirilmeye çalışılan bu sistem ile, din, dil, ırk ve renk farkı gözetmeksizin ve hakim unsur olan Türklere diğer azınlık gruplar arasında üstün bir mevki vermeksizin "cihanşümül devlet" olma iddia teşebbüsleri Osmanlılara hakim olmaya başladı.⁵

Osmanlıların gösterdiği hoşgörü ve geliştirdiği bu sistem sayesinde Osmanlı Ülkesi'nde yaşayan çeşitli dinlere, mezheplere ve ırklara mensup insanlar asırlarca her türlü görünüşleriyle İslâm kültür ve medeniyeti çerçevesi içerisinde varlıklarını koruyabildiler, bu sistem sayesinde asırlarca din ve mezhep kavgalarının devam ettiği Orta Doğu'da, Kafkaslar'da ve Balkanlar'da huzur ve asayiş sağlanabildi.

Osmanlı Devleti'ni oluşturan topluluklar, itibar sırasına göre sıralanırlar ve imtiyazları da farklı olurdu. Genel olarak itibar sırası; Müslümanlardan sonra, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler şeklindeydi. Aslı unsur sayılan müslümanlar, Türk, Arnavut, Pomak, Boşnak, Arap ve diğer müslüman etnik gruplardan oluşuyordu.

Gayrimüslim Osmanlı toplumları içinde en önemli unsur, Rum Ortodoks kilisesi etrafında toplanan Hıristiyanlardı. Ortodoks patrikliğine bütün Ortodoks kavimler üzerine ruhanî egemenlik hakları verilmişti. Eflak-Boğdan bölgelerine Fener soylu Rum ailelerinden prensler tayin edilmişti. Ayrıca; Avrupa ile ilişkiler artınca tercümanlık görevlerine de Rumlar atanıyordu. Osmanlı Devleti bu yönüyle adeta bir İslâm-Hıristiyan Ortodoks birliği manzarası arz ediyordu.⁶ Balkanlar'da, Anadolu'da ve Suriye'de bulunan gayrimüslim toplulukların dinî kurumları daha geniş imtiyazlar verilmek suretiyle bırakılmıştı. Topluluklarda dinî ve mezhebî ayrılık ön planda gelirdi. Mesela; hepsi de Ermenice konuştukları halde, Ermeni Gregoryan mezhebine mensup olanlar, Katolik ve Protestan Ermenilerle aynı semtte oturmazlar ve evlilik yapmazlardı. Osmanlıların bu din rejimini Batılı ya-



zarlar “Millet Sistemi” terimi ile nitelerler. Buradaki “millet” sözcüğü Osmanlıların “cemaat” sözcüğüne eş anlamdadır. Bilindiği gibi, “millet” sözcüğünün günümüzde ifade ettiği mana çok yenidir.

Ortodoks Hristiyan halkın mahallî cemaat örgütleri de korunmuştu. Mahalle ve köylerdeki cemaat liderleri halkın temsilcileri gibiydi. Çeşitli ırktan topluluklar, Ortodoks mezhebinde ve bu kilisenin yönetiminde bulundukları halde, köylerdeki bu “otonom” idare altında kendi millî varlıklarını koruyabilmişlerdir. Kilisede din dili Grekçe olmasına ve Rum papazlarının yoğun rumlaştırma siyaseti gütmelerine rağmen, konuşulan millî diller kaldırılarak yerine Grekçe konulamamıştır. Ortodoks camiaya bağlı oldukları halde Rumların, Arnavutların, Bulgarların kendi millî nitelikleri yaşayabilmiştir. Diğer kiliseler için de aynı şeyler söylenebilir.

BATILI DEVLETLERİN MÜDAHALESİ VE “MİLLET SİSTEMİ”NİN BOZULMASI

Avrupa ülkelerine birbiri arkasına verilen kapitülasyonlar ve buna bağlı olarak Osmanlı askerî gücünün giderek zayıflaması, Batılı devletlerin Osmanlı ülkelerine müdahalelerine mani olamadı. Batı emperyalizminin Ortadoğu’ya ticarî, siyasî, askerî ve kültürel alanlarda sarkmış olması, bu ülkelerde Osmanlıların gerçekleştirmek istedikleri “dinî-siyasî cihanşümullük” fikrini temelden sarsmış oldu.⁷

Osmanlı yönetiminde görev alan gayrimüslimler İslam-Türk kültür ve medeniyetini çok iyi bildikleri gibi, XVIII. asırda Batı kültür ve edebiyatı ile de yakından temas etmeye başladılar. Batı etkisi, Hristiyan halk kütllerinin hayatı üzerinde etkisini göstermeye başladı. XVII. asıra kadar Osmanlı yönetimini, bir Hristiyan devlet yönetimine tercih eden gayrimüslimler, diğer devletlerin yönetimlerini tercih etmeye başladılar. İngiliz tarihçisi Toynbee, Batı kültürünün Hristiyan Osmanlı tebaası üzerine etkilerini, Venedik ve İtalya yoluyla, Batı diplomatları kanalıyla ve Akdeniz’de ticaretin gelişmesinin yarattığı sonuçlarla olduğunu söyler.⁸

Avrupa diplomatlarıyla tanışmanın etkileri daha çok “Otuz Yıl Savaşları (1618-1648)” sırasında görülür. Bu dönemde İstanbul’da Katolik ve Protestan mücadelelerine sahne olur. Diğer taraftan, Batılı devletler kapitü-

lasyonlarla elde ettikleri imtiyazlarla gayrimüslim tebaa üzerinde bir “himaye” hakkı elde ederler. Bu konuda ilk önemli adımı atan devlet Fransa’dır. Cizvit papazlarından oluşturduğu misyoner teşkilatı ile Osmanlı ülkelelerinde başlattığı Katolik propagandasının amacı yalnız dinî değil, iktisadî ve ticarî düşüncelerinin tatbiki idi. Özellikle 1673 kapitülasyonlarından sonra Osmanlı gayrimüslim cemaat arasında Katolik mezhebine geçmeler artar. Bu artışta Fransa’ya verilen imtiyazlardan Katolik mezhebinde bulunan Osmanlı tebaasının da yararlanmasının büyük rolü olmuştur. Fransa’nın himayesi ve ticarî imtiyazlar Osmanlı gayrimüslimlerine cazip gelmiştir. Fransa’nın yardımcılarıyla misyoner okulları ve matbaalar açılarak yoğun bir propaganda faaliyeti başlar. Ermeni ve Rum kiliseleri buna karşı tedbir alınması için Osmanlı Hükümeti’ni sıkıştırırlar. Bâbîâlî bu baskılar üzerine 1701 yılında misyonerleri sıkı bir takibe başlar. Matbaalarını kapatır. Ayrıca, Osmanlı gayrimüslimlerinin mezhep değiştirmelerini yasaklar.

‘Bâbîâlî’nin bu tedbirlerine rağmen Katolik propagandası devam etti. 1740 tarihli Kapitülasyon antlaşması ile 1620’de bir fermanla Fransa’ya verilmiş olan dinî haklar ve Kudüs’teki Katoliklere ait mukaddes yerler üzerindeki tasarruf haklarının teyit edilmesi, Katolik mezhebine geçişleri arttırdı. Başta İngiltere olmak üzere Protestan ülkeler önce Katolik propagandasına karşı Osmanlı Hükümeti’ni desteklerken, daha sonra onlar da bu gibi faaliyetlere katıldı. İngiliz Protestan misyonerleri de 19. asır başlarından itibaren Osmanlı ülkelerinde propaganda faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Daha sonra Amerika, Almanya, Hollanda ve diğer Avrupa devletleri de bu himayeci politakaya başladılar. Rusya ise 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi ile Osmanlı Ortodoks tebaa üzerinde bir himaye hakkı elde etmiş oluyordu. Dinî himayenin siyasî önemini anlayan İngiltere, Osmanlı Ülkesi’nde bir Protestan kilisesinin kurulması için yoğun bir faaliyet içine girdi. Fakat, böyle bir kilisenin kurulmasını sağlayacak bir Protestan cemaati Osmanlı Ülkesi’nde bulunmuyordu. İngiliz hariciyesi, Prusya’nın da yardımıyla 1840’ta Kudüs’te bir Protestan kilise inşa etmek için izin istedi. Böyle bir imtiyazın, Osmanlı tebaası gayrimüslim topluluklar açısından doğuracağı tehlikeyi sezen Bâbîâlî, Türkiye’de Protestan olmadığını ileri sürerek



buna razı olmadı. Bu girişimi vesile ederek, Hristiyanların mezhep değiştirmelerini yasaklayan ve Katolik propagandalarına karşı patriklerin ısrarıyla çıkarılmış olan kanunu patriklere ve konuyla ilgilenen devletlere hatırlattı. İngiltere bunu vicdan hürriyetine ve insan haklarına karşı saygısızlık olarak vasıflandırarak, Osmanlı Devleti aleyhine propagandaya başladı.

İngiltere'nin girişimi en çok Papa'yı endişelendirdi. İngilizler, faaliyetlerini gizli olarak sürdürdüler. Osmanlı Devleti'ni çeşitli yollarla sıkıstırdılar. Bâbîâli, direkt kendi dinini ilgilendirmeyen bu konuda biraz yumuşadı. Bir Anglikan piskoposu 1842 ilkbaharında Kudüs'te bir Protestan kilisesinin açılışını yaptı. Amerika ve Almanya'dan gelen Protestan rahipleri, İngiliz rahipleriyle birleşerek çalışmaya koyuldular. Çeşitli bölgelerde açılan kolejler, hastaneler ve dershaneler yoluyla yoğun bir propaganda faaliyetine başladılar.

Osmanlı tebaası gayrimüslimlerinin 19. asır başlarından itibaren birer millet olarak ortaya çıkmak için birtakım faaliyetlere başladıklarını görüyoruz. Bu milletlerin bağımsızlık özlendirmelerini eyleme çevirmelerinde rol oynayan husus sadece Batı kültürüyle tanışmaları değildir. En önemli sebep kapitülasyonların verdiği imtiyazlar ve Batılı devletlerin himayeci politikaları sayesinde bu milletlerin iktisaden kalkınmış olmalarıdır. Bu açıdan, Akdeniz ticaretini geniş çapta ellerinde bulunduran Rumlarla, Balkan aşırı kara ticaretine sahip olan Romanların önde geldiğini, Sırlarla Bulgarların daha geride kaldığını görüyoruz. Himayeci sistem sayesinde Avrupalı tüccarlarla ekonomik imtiyazları paylaşacak duruma gelen gayrimüslim unsurlar yeni bir ticaret sınıfı olarak ortaya çıktılar. Osmanlı cemaatleri içinde, bilhassa Rumlarda bir ticaret burjuvazisi gelişti.⁹ Buna paralel olarak bu cemaatlerin bağımsızlaşma akımları da arttı. Aynı şartların Müslüman toplulukları üzerindeki etkisi ise, İslamlık eğiliminin güçlenmesi şeklinde ortaya çıktı. II. Mahmud, imparatorluğu dağılmaktan kurtarmak için, İslam birliğine ve birliği sağlayacak halifelik makamını güçlendirmeye çalışan politika izlemeye çalıştı. Fakat, çoktan beri Hristiyan cemaatler arasında başlamış olan imparatorluktan kopma eğilimlerinin II. Mahmud'un son yıllarında Türk olmayan Müslümanlar arasında da başladığını görüyoruz. Araplarla Arnavutlar ara-

sında bir takım ayrılıkçı görüş ve hareketler yavaş yavaş görülmeye başladı.

Mareşal Marmont'un da açıkça belittiği gibi,¹⁰ Osmanlı İmparatorluğu temelden sarsılmıştır. Türklerin, eski ihtişam dönemlerinde başardıkları çeşitli milletleri kaynaştırma ve aralarında çıkar kurma imkanları artık kalmamıştır. Türk ile Hristiyan yalnız bölünmüş değil aynı zamanda birbirine düşman haline getirilmiştir. Araplar Müslüman oldukları halde Mehmet Ali isyanından sonra, Türk gücünün artık kendilerini koruyamayacağına inanmaya başlamışlardır. Toplum bağları iyice sarsılmış, nüfus bölünmüş ve birbirine düşman edilmiş bir durumdadır. II. Mahmud'un bunları ortak bir amaca doğru birleştirip yürütmek için giriştiği bütün teşebbüsler başarısız kalmaktadır. Özellikle İmparatorluk toprakları üzerinde dış güçlerin başlattığı çıkar çatışmalarının en yoğun olduğu bu dönemde her iyi girişim başarısızlığa mahkum gözükmekteydi. Batılı güçlerin kışkırtma ve destekleri sonucunda ortaya çıkan Yunan bağımsızlığı (1829) ile "millet sistemi" ilk defa parçalanmıştır. Yine Batılı güçlerin kışkırttığı Mehmed Ali isyanı ise, Osmanlı Devleti'nin güçsüzlüğünü ortaya koymuştur. Ayrıca toplumda devlete olan güven sarsılmıştır.

TANZİMAT VE OSMANLI TOPLUMLARINI YENİDEN BİRLEŞTİRME ÇABALARI

Tanzimat kopma noktasına gelen toplum bağlarını yeniden kuvvetlendirmek çabası ile ortaya çıktı. Avrupa büyük devletlerinin baskı ve müdahaleleri altında gayrimüslim cemaatlerin Türk ve diğer Müslim cemaatlerle birlikte yaşayabilecekleri bir imparatorluk birliğinin kurulmasına çalışıldı. Fakat, 3 Kasım 1839'da ilan edilen "Tanzimat Fermanı"nın esasları böyle bir birliği sağlamaktan uzaktı. Bu ferman bir anayasa hatta bir kanun bile değildir. Fermanı Padişah, iradesinin sınırlanmasını kabul ediyordu. Bütün tebaanın can, mal ve namus masuniyetini, iradesinin dışında kanunların yargısına bıraktığını söylüyordu. Hükümet yönetiminin kendi iradesine göre değil, "Mevadd-i Esasiyye'ye" göre yapılacak kanunlara göre olacağını bildiriyordu. Mevadd-i Esasiyye ise şeriattır. Buna göre yapılacak kanunlar din farkı gözetmeksizin bütün tebaaya eşit olarak tatbik edilecekti.

Tanzimat Fermanı'nda yasama görevi yapacak süreli meclisler öngörüldüğü halde, birtakım haklar verilen



ve eşitlik tanınan halkın temsilinden söz edilmez. Kanun koyucu meclislerin üyelerini halk değil, Padişah kendisi tayin edecektir. Ferman'da bir anayasanın hazırlanacağına dair bir işarete rastlanmaz. Bunun aksine meclislerde hazırlanacak kanunların sınırlarını ve kaynağını şeriatın belirleyeceği özellikle belirtilmiştir.

Şu halde hükümdarın sorumsuz iradesi yerine şeriat ölçü alınmaktadır. Bu açıdan müslümanlar için bir yenilik getirildiği söylenemez. Hatta, klasik Osmanlı döneminde şeriat hukukundan gayrimüslimlerin de yararlandığı dikkate alınacak olursa, onlar için de yeni olan bir şey söylenmiş değildir. Fakat, devlet ile müslim ve gayrimüslim halk arasındaki ilişkiler bir anayasa ile belirlenmeden kaldığına göre, Tanzimat'ın asıl amacı olan yönetenle yönetilenler arasındaki bağlar nasıl kurulacaktı? Ferman'da vaad edilen gayrimüslimlerin eşitliği nasıl sağlanacaktı? Bütün bu belirsizlikler ve çelişkiler ortaya çıktıkça, başta İngiltere olmak üzere büyük devletlerin müdahale ve tazyikleri arttı.

Batılı devletler, gayrimüslim Osmanlı toplulukları üzerindeki himayeci politikalarını giderek yoğunlaştırdılar. Özellikle 1838 tarihli ticaret anlaşmalarının yabancı uyruklara tanıdığı geniş imtiyazlardan yararlanmak isteyen Osmanlı tebaası gayrimüslimler uyruk değiştirmeye zorlandılar. Ecnebî konsoloslar, çeşitli yollarla gayrimüslimleri tabiiyetlerine alıyor ve böylece nüfuz sahalarını genişletiyorlardı. Osmanlı Ülkesi'nin adeta sulh içinde zabtı anlamına gelen bu durumdan en çok Rusya yararlanıyordu. Osmanlı tebaası sıfatıyla bir Türk mahkemesi huzuruna çıkan reayadan bir kişi, ikinci duruşmaya Rus vatandaşı sıfatıyla yanına Rus elçiliği tercümanını alarak çıkıyordu. Diğer devletler de aynı şekilde, Osmanlı tebaası gayrimüslimleri kendi uyruklarına geçirmek için âdeta yarışıyorlardı. Bu yüzden Osmanlı tebaası Katolikler kendilerini Fransız, Ortodokslar Rus ve Protestanlar da İngiliz kabul etmeye başladılar. Nihayet, Tanzimat reformlarının tatbik edilemeyeceğini, yapılacak işin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan milletleri bağımsızlığa götürecek daha fazla haklar verilmesini isteyen, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile elde ettiği ve fakat bir türlü uygulama sahasına koyamadığı Ortodoksların hamiliği iddiasıyla ortaya atılan Rusya'ya karşı Kırım Harbi'ne girişildi (1853-1856), Rusya'nın iler-

lemesini kendi ekonomik çıkarları açısından tehlikeli bulan ve bir müddet daha Osmanlı Devleti'nin yaşamasını isteyen İngiltere ve Fransa, Osmanlı Devleti yanında yer aldılar. Batılı devletlerin yardımıyla Rusya'ya karşı bir zafer kazanıldığı halde buna karşı ödenen bedel oldukça ağır oldu.

1856 Paris Muahedesi'nin esaslarını teşkil eden Viyana Görüşmeleri'nde ele alınan 4. madde gayrimüslim cemaatlerin ıslahına dairdi. Büyük devletler Kırım Savaşına neden olan Rus isteklerinden daha fazla imtiyazlar istiyorlardı. Osmanlı temsilcileri ise Fatih zamanından beri azınlıklara verilmiş olan dinî, hukukî ve kültürel hakları kabul ediyorlar, fakat Prens Gorçakov'un teklif ettiği Osmanlı Hırsıyanlarının Avrupa devletlerinin müşterek teminatı altında bulundurulmalarını hükümlerine aykırı bularak kabul etmiyorlardı. Bâbı-âli uzun direnmelerden sonra Fransa'nın tavsiyeleri ile gayrimüslim cemaatler hakkında bir iyi niyet gösterisinde bulunarak müttefiklerini kazanmaya çalıştı. Haracı ve cizyeyi kaldıracağını, reayayı orduya ve idarenin bütün şubelerine kabul edeceğini yabancı sefirlerle bildirdi. Gayrimüslimler orduda Miralay rütbesine, memuriyetliklerde ise birinci sınıfa kadar çıkabileceklerdi. Özel müsaade almadan kiliselerini tamir ve inşa edebileceklerdi.¹¹ Eskiden kiliseler geniş imtiyazlara sahip oldukları halde, yeni kilise inşa etmeleri yasaktı. Tamirat için de özel izin almaları gerekiyordu. Fakat, Batılı büyük devletler bunları yeterli bulmuyor ve azınlıklar daha fazla imtiyazlar verilmesini istiyorlardı. Nihayet Sadrazam, Şeyhülislam, İngiliz ve Fransız elçilerinin katıldığı tartışmalı toplantılarda Tanzimat hükümlerini tekrarlayan, onları açıklayan ve genişleten yeni bir ferman yayınladı ki buna 1856 Islahat Fermanı diyoruz.

1856 Fermanı da Tanzimat Fermanı gibi anayasal bir özellik taşımaz. Daha çok Tanzimat'ta vaad edilen hususları gerçekleştirmeye yarayacak somut reformları sayar. Bu Ferman'da şeriatтан söz edilmez. müslim ve gayrimüslim eşitliği konusunda ise, cizyenin kaldırılacağı ve gayrimüslimlerin askere alınacağı vaadedilir. Ayrıca gayrimüslim tebaa için hakaret ifade eden nitelendirmeler kullanılmayacaktır. Mahkemelerde onların da şahitliği kabul edilecek ve her tanık kendi dinine göre yemin edecekti.



1856 Fermanı'nda gayrimüslim tebaaya anayasal gelişme açısından üç reform vaad edilmektedir: Birincisi, Vilayet ve Belediye meclislerinde müslim ve gayrimüslimlerin makul oranlarda temsilcisi bulundurmaları; ikincisi, Meclis-i Ahkam-i Adliye'ye gayrimüslimlerden de üye alınması; üçüncüsü ise gayrimüslimlerin "Millet" örgütlenişlerinin yeniden düzenlenerek bunların meclislerine ruhanîlerden başka halktan (laik) temsilcilerin katılması. 1839 Tanzimat Fermanı'nı Müslümanlar için çıkarılmış kabul edersek, 1856 Fermanı'nın da gayrimüslimler için çıkarıldığını söyleyebiliriz. Fakat 1839 Fermanı Müslüman halka bir anayasa veremediği halde, 1856 Fermanı genel olarak gayrimüslim "Milletlerin" anayasal gelişmelerinin başlangıcı ve millî bağımsızlık istiklerinin bir manifestası oldu.¹² Tanzimat Fermanı'nda açıklanamayan ve kapalı bırakılan hususları açıklayan 1856 Fermanı, birincisi gibi sessizlikle karşılanmamış çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.

En büyük eleştiriyi o sırada iktidarda bulunmayan Tanzimatın kurucusu Mustafa Reşit Paşa yapar. Fermanın "hainler tarafından Avrupaya verilen bir vasıta-i tahrib-i memleket..."¹³ olduğunu ileri sürer. Hainlikle itham ettikleri de kendi yetiştirmeleri olan Âli ve Fuad Paşalardır. Padişah'a takdim ettiği bir muhtırasında Ferman'ın yüksek şûrâda, ya da özel bir meşveret meclisinde tartışılmadan Avrupa devletleri elçileri ile iki hükümet adamının kapalı kapılar ardında hazırladığını, Tanzimatın herşeyi kapsadığı halde bu fermanla gereksiz ve lüzumundan fazla Osmanlı hakimiyetine zıt bir takım imtiyazların verildiğini, bunun müslümanlarla gayrimüslimleri daha çok düşman edeceğini ve yakında uzak bölgelerde çatışmaların başlayacağını söyler. Paris Muahedesi'nde Batılı müttefiklerin yardımlarını elde etmek ümidiyle ilan edilen 1856 Fermanı'nın, anlaşma maddelerine girmesini de tenkid eder.¹⁴ Bu yüzden reformların milletlerarası bir problem olmasına yol açacağını belirtir. Hariciye Nazırı Fuad Paşa ise aksine bu belgenin anlaşmaya konulmasıyla yabancı müdahalenin önleneceğini savunur.

Gerçekten de kısa süre içinde Mustafa Reşid Paşa'nın korktuğu oldu. Ferman'ın getirdiği hükümlerden hoşlanmayan müslim ve gayrimüslimler çeşitli bölgelerde tepkilerini ortaya koymaya başladılar. Hristiyanlarla

müslümanların eşit sayılmaları hususuna karşı Suriye'de büyük bir galeyan başladı. Arkasından 1858'de Cidde'de müslümanlar Hristiyanlara saldırdı. Fransız ve İngiliz konsolosları öldürüldü. İngiliz ve Fransız donanmaları şehri bombaladı. Faillerden on kişiyi yakalayıp idam ettiler. Cidde bir Osmanlı toprağı idi. Bağımsız bir devletin topraklarında işlenen bir suçun failini ancak o devletin cezalandırması milletlerarası bir kural olduğu halde, Batılı büyük devletlerin buna aldındıkları bile yoktu. Nihayet, Lübnan'da da büyük bir isyan patlak verdi. Uzun mücadelelerden sonra 9 Haziran 1861'de "Lübnan Nizamnamesi" imzalandı. Buna göre Hristiyan bir valinin başkanlığında Lübnan muhtar eyalet haline getirildi.¹⁵ Böylece 1856 Fermanı ilk meyvelerini vermiş oluyordu.

1856 Fermanı, Müslümanları memnun etmediği gibi, gayrimüslimleri de sevindirmedi. Ruhban sınıfı, cemaatleri üzerinde eskiden beri sahip oldukları yetkilerinin kısıtlanmasına karşı çıkıyordu. Kilise meclislerinin yanında halk temsilcilerinin katılmasıyla kurulacak meclislere Osmanlı hükümetine sadık kimselerin girebileceğini ileri sürüyorlardı. Gayrimüslim halk ise, verilen haklardan genelde memnun olmakla birlikte askerlik hizmetlerinin kendilerine de teşmil edilmesinden hoşlanmadılar. En çok tepki gösterdikleri husus bütün tebaanın eşit sayılacağı meselesi idi. Ferman'da hepsinin aynı derecede tutulması ve ilan edilmesi üzerine Rumlar, "devlet bizi Yahudilerle beraber etti. Biz İslam'ın üstünlüğüne razı idik." şeklinde itirazlarda bulundular.¹⁶

1856 Fermanı, hazırlanışında büyük rol oynamış olan Avrupa büyük devletlerini de tatmin etmedi. Fermanı istediği şekle sokmak için büyük gayret sarfeden İngiliz Elçisi Canning, verilen imtiyazları yeterli bulmuyor ve din özgürlüğünün tam sağlanmadığını ileri sürüyordu. Türklerin müslüman olarak asla Avrupalı olamayacağına inanan bu elçinin anladığı din özgürlüğü Protestan misyonerlerine tam bir serbestlik içinde Ortodoks ve Katolik Hristiyanlarla müslümanlardan mümin çalmak özgürlüğü idi. Onun rakibi olan Fransız elçisi ise, Müslüman Türklerin "Osmanlı" olarak Avrupalılaşması için Fransız Medenî Kanunu'nun alınmamasından, Fransız eğitim sisteminin ve dilinin Osmanlı birliğini sağlaması hususunda yeteri kadar garanti verilmemesinden şî-



kayet ediyordu. *Matternich*'in görüşlerini yansıtan Avusturya elçisi ise, Avrupa kanunlarının yalnız Avrupalılara has olduğunu, bu kanunların Türklerin din ve geleneklerine uymadığını, Avrupa'nın ne düşündüğüne bakmaksızın Türklerin kendi gelenek ve dinlerinin kurallarına göre gitmelerini tavsiye ediyordu.¹⁷

Tanzimat'ın ve özellikle 1856 Fermanı'nın getirdiği yeni haklarla Osmanlı Devleti içinde yaşayan azınlıkların durumu, müslümanlara nazaran çok daha iyi bir duruma geldi. Avrupa'nın himaye siyaseti sayesinde büyük ekonomik güce sahip olan azınlıklar yavaş yavaş siyâsî haklara da kavuşmuş oluyorlardı. Türklerin öz vatanı sayılabilecek Anadolu'da bile önemli gelişmeler olmakta idi. Artık, resmen "Millet" terimi ile tanımlanan dinî cemaatlerin gelişme ve genişleme imkanları artmış bulunuyordu. Tanzimatın vadettiği kanunlaştırma faaliyetleri şeriatın sınırlarına gelip dururken, Gayrimüslimlerin hukukî hayatlarında sessizce önemli değişiklikler olmakta idi. Özellikle 1856 Fermanı'ndan sonra birer küçük teokrasi olan gayrimüslim toplulukların din-hukuk alanlarında iki önemli gelişme başladı. Bu iki gelişmeyi başlatmada biraz büyük devletlerin biraz da Tanzimat hükümetlerinin sorumluluğu vardır. Bu gelişmelerden birincisi, Hristiyan cemaatlerin gerçek manada birer "millet" olma yoluna girmeleridir. İkincisi, bu milletlerin kilise meclislerine halktan üyelerin girmesidir. Böylece gayrimüslim topluluklarda millîleşme ile laikleşme birlikte başlamış oldu. Halk, seçtiği temsilciler sayesinde cemaatlerinin din, eğitim, idare, maliye ve sivil işleri alanlarındaki yetkilerini genişletti. Mahkemelerde şahitliklerin kabulü gibi diğer sosyal hakları da hesaba katılacak olur ise bu toplulukların "millet" olmaktan eksik kalan tek tarafları toprağa dayalı bağımsız egemenliklerinin olmaması ve Osmanlı camiasının özel hukukta yarı "otonom" üyeleri haline gelmeleri idi.

Tanzimat Dönemi'nde gayrimüslim toplulukların ticaret, endüstri, maliye ve hukuk alanlarında kaydettikleri gelişme ve ilerlemelere karşılık, müslümanların dinî geleneklerinde gayrimüslim cemaatlerde olduğu gibi bir "millet" olarak örgütlenmelerini sağlayacak bir temel yok idi. Tek temel, Osmanlı Devleti'nin, bu Müslümanların devleti olduğu sanısı idi. Tanzimat, dağılmakta olan Osmanlı toplumunu yeniden birleştirmek amacıyla

yola çıktığı halde, tatbikatı tamamen aksi oldu. Gayrimüslimlerle müslümanları kaynaştırmak şöyle dursun, gayrimüslim toplulukların dahi birbirleriyle yaşamalarını sağlamadı. Ortodoks kilisesine bağlı çeşitli milletler kendi millî kiliselerini kurmak suretiyle ayrıldılar. Bu konuda en ilginç örnek Bulgarlardır.¹⁸

Tanzimat Dönemi'nde devlet gittikçe millî bir temelden yoksunlaştı. Bütünleşmiş bir halkın devleti olmaktan çıktı. Geleneksel temelleri kaldırılınca Osmanlı Devleti yasal açıdan temelsiz, millî anlamda köksüz bir egemenlik durumuna gelmekte idi. Tanzimat hükümetleri, Batı siyasasının ve ekonomisinin şartları altında ancak boşluğu doldurmak üzere büyük devletlerin desteği ile ayakta duran, hatta bir bakıma onların siyasal ve ekonomik çıkarlarının dengelenmesini ve kontrol altında tutulmasını sağlayan bir bekçi durumuna geliyordu. Bunun sonucu olarak da Müslüman-Türk unsuru ekonomik ve siyasal açıdan bir hiç durumuna düşmekte idi. Buna karşı görülen tepki akımı yine de bir milliyetçilik akımı olmadı. Bu akım Kanun-i Esasîcilik ile dinî milliyetçilik karması olarak geliştiği için laik bir milliyetçilik akımı olmadı. Gayrimüslim unsurların milliyetçilik akımları, Osmanlı siyasî hayatında siyasî planda dinî tepkiye yönelişte büyük rol oynadı. Müslüman-Türk unsurunda ise Türk milliyetçiliği yerine İslamcılık eğilimini güçlendirdi. Bu yüzden imparatorluğun yıkılışına kadar Türkler arasında milliyetçilik anlayışı gelişemedi.

II. Abdülhamid, Tanzimat'ın tatmin edemediği gayrimüslim milletler karşısına bir Müslüman milletler birliği ile çıkmaya çalıştı. İslam birliği tezine sarılarak, emperyalistlerin Arabistan'da ve diğer Türk olmayan Müslümanlar arasında başlattıkları faaliyetlere mani olmaya çalıştı. Bütün çabalara rağmen Osmanlı birliği kurtulamadı.

II. Abdülhamid'i tahtından indiren İttihat ve Terakki'nin "Osmanlı Birliği" görüşü, dinleri ve ırkları ne olursa olsun bütün Osmanlıların merkezî devletin eşit vatandaşları olduğu şeklinde özetlenebilir. II. "Mahmud'un görüşünü yansıtan bu görüşe göre, hangi milletten olursa olsun, bütün Osmanlılar siyasî hak ve vazifelerde kişi-vatandaş olarak eşit olacaktı. Partilerde, seçimlerde, parlamentoda, hükümette dinî veya millî varlıklar olarak değil, tek tek vatandaşlar olarak temsil edi-



leceklerdi. Araplar arasında da milliyetçilik akımlarının başladığı bu dönemde, İttihatçıların bunun üstesinden gelmeleri mümkün değildi.

İttihatçılar, bu ideolojilerini gerçekleştirmek için çalıştılar. Onlar için bir tek millet vardı o da Osmanlı milleti idi. Çeşitli din gruplarını önce “cemaat”, daha sonra “anasır” sözcüğü ile ifade ettiler. Buna rağmen, ge-

rek gayrimüslimler ve gerekse Gayrı Türk Müslümanlar, İttihatçıların Osmanlıcılığını daima Türk milliyetçiliği olarak gördüler. Aslında hükümdar ailesi dışında imparatorluğun Türklüğünü gösterecek bir durum da kalmamıştı. Ekonomisi başta olmak üzere bütün yönetim Gayrı Türklerde bulunuyordu. İttihatçıların milliyetçilikle karışık Osmanlıcılığı da Osmanlı İmparatorluğu’nu dağılmaktan kurtaramadı.

- 1 Abdülkadir Şener, “İslam Hukukunda Gayr-i Müslimler”, *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu-Tebliğler ve Panel Konuşmaları*, İzmir 1983, s. 41-56.
- 2 Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârülslâm Dârulharb*, İstanbul 1988, s. 77-83; aynı yazar, “Dârülslâm”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII, s. 541-542; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul 1990, I, 187, 452; Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, I, 183-184, 188-189; II, 339-341.
- 3 Abdülkadir Şener, aynı makale.
- 4 Hassan Saab, *The Arab Federalist of the Ottoman Empire*, Djambatan-Amsterdam 1958, s. 109-111.
- 5 Hassan Saab, *a.g.e.*, s. 90-92.
- 6 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 144 vd.
- 7 Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, s. 254 vd.
- 8 Arnold Toynbee, *A Study of History*, Oxford 1954, c. III, s. 167-171.

- 9 Niyazi Berkes, *a.g.e.*, s. 150.
- 10 Mareşal Marmont, *The present State of Turkish Empire*, London 1839, s. 98 vd.
- 11 Engelhardt, (çev.: Ali Reşad, *Türkiye ve Tanzimat*, İstanbul 1328 (1910), s. 115-118.
- 12 Niyazi Berkes, *a.g.e.*, s. 213.
- 13 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (neş.: Cavid Baysun, Ankara 1953, cüz 1-2, s. 75 vd.
- 14 Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 67-70.
- 15 E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1976, c. VI, s. 29-40.
- 16 Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 68.
- 17 Cevdek Küçük, “Şark Meselesine Dair Önemli Bir Vesika”, *Tarih Dergisi*, 32, İstanbul 1979.
- 18 Bulgar Kilisesi’nin ayrılması konusunda geniş bilgi için bkz.: Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara 1943.



ÇOK MİLLETLİ BİR ULUS OLARAK OSMANLI İMPARATORLUĞU

PROF. DR. YULUĞ TEKİN KURAT
ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Tarihte gelmiş büyük imparatorlukların çoğunun dinleri, dilleri, örf ve adetleri, birbirinden farklı uyrukları olmuştur. Oysa, “çok milletli imparatorluk” deyimi laik milliyetçilik kavramının yerleşmesinden önce, ne devlet yönetiminde ne de tarih literatüründe var olmuştur. Halbuki, Fransız ihtilalinden önce, devlet yönetiminde din ve dil farklılıklarının önemi sık sık görüşülmüşse de bu faktörlerin milliyetçiliği getirecek yeni bir sistemi zorlayacağı hiç düşünülmemişti.

XVIII. yüzyıla gelinceye kadar, gerek Asya’da gerek Avrupa’da hüküm sürmüş imparatorluklara uyruklarının sadakatle itaat ve hizmet etmeleri tartışma dahi kabul etmeyen bir gerçektir. Öte yandan uyruklar arasındaki sosyo-ekonomik sınıf farklılıklarına karşın din en önemli ayrıcalığı oluşturuyordu. Örneğin, Hindistan’daki Moğol İmparatorluğu’nda Hindular ezici bir çoğunlukta oldukları halde Müslümanlardan daha az haklara sahip ikinci sınıf vatandaş statüsünde idiler. Hristiyan Avrupa ise Müslümanlara hayat hakkı tanımadığı gibi, Yahudilere de zaman zaman zulüm etmekten geri kalmamıştır.

İslamiyet ise gayrimüslimlere büyük bir tolerans göstermiş, Hristiyan, Musevi ve Zerdüş dinlerini resmen tanımıştır. Gerçi tüm bu dinlerin mensupları *kafir* veya *kefere*, yani İslam’a inanmayanlar olarak tanımlanıyorsa da, bunlara resmi ağızla “zımmi” deniyordu. Zımmi, Müslüman bir toplumda yaşamalarına hoşgörü ile bakılan gayrimüslimlerin Müslüman yönetimini kabul ettikleri bir uzlaşma anlamına geliyordu.¹ Bu uzlaşmanın yaptırımları arasında *cizye* denilen vergiyi ödemek, müslümanların sahip oldukları çeşitli haklardan (devlet

hizmeti, askerlik vs.) yararlanamamak başta geliyordu. Gayrimüslimlerin ata binmeleri yasaktı, dinlerini temsil eden renkte elbiseleri giymek zorundaydılar, yeni kilise inşa edemez, eskilerini onarabilirlerdi. Bunlara karşılık, devlet onların mal ve can emniyetini üstlenirken, ibadet özgürlüğü sağlıyor ve cemaatlerine ilişkin konularda tam bir özerklik veriyordu.

İşte Osmanlı Devleti, daha kuruluş sürecinden itibaren, Anadolu Selçuklularından edindiği yukarıdaki İslam geleneklerini çok esnek bir şekilde kullandı. Osman Gazi Söğüt’te bir yandan Edebali ve Kumral Dede gibi tasavvuf şeyhlerini destekliyor, öte yandan Rum komşuları ile iyi ilişkilerde bulunuyordu. Kendisine bu Bilecik kafirleri ile dostluluğunun sebebi sorulduğunda; “Biz bu vilayete garip geldik, bunlar bizi hoş tuttular” demiştir.²

İlginçtir ki, bazı Rumlar Osman Gazi’nin tekfurlara karşı mücadelesinde onu desteklemişler, Bizanslıların bu *uc* (sınır) bölgesine yığdıkları ve Avrupa kıtasından getirdikleri Türk kökenli Peçenek ve Kumanlar da Osmanlı tarafına geçerek onlarla kaynaşmışlardı.³ Osman Gazi’nin bir mücahid olarak izlediği hoşgörülü politikası sayesinde birçok Hristiyan İslamiyet’i kabul etmiştir ki, bunların başında Gazi Mihal adını alan Köse Mihal geliyordu.

Fatih Sultan Mehmet Dönemi’ne gelinceye kadar, Bizans, Sırp ve Bulgar topraklarının fethedilmesi Balkan uluslarının büyük bir bölümünü Osmanlı yönetimine sokuyor ve Osmanlı hükümdarlarını yeni bir politika, diğer bir deyimle yeni bir hukuk düzenini uygulama noktasına getiriyordu. Şeriat hükümlerinin söz konusu etmediği veya çözemediği durumlarda hükümdarların



yeni yasalar çıkarma yetkisi vardı. Osmanlı padişahları bu durumdan yararlanarak gayrimüslim toplumlara özgü bazı kanunları sürdürmekte bir sakınca görmediler. Örneğin, Sırbistan ve Bosna'daki bazı altın ve gümüş madenlerinin işletilmesinde alışılagelmiş yasalar korundu. Ayrıca, Bulgar topraklarında Osmanlı fethinden önce uygulanan vergi sistemi de değiştirilmedi.⁴

Görülüyor ki, Osmanlı yönetimi, fethedilen ülkelerde yürürlükte olan bazı hukuk kurallarını devletin iyi işlemesi bakımından tanımıştır. Padişahları böyle bir siyasete götüren erkenlerden biri de Osmanlı'nın yenip, idaresi altına soktuğu ulusların geleneklerini bozmama düşüncesi idi. Bunu yaparken, o toplumun güvenliğini kazanarak yeni yönetime karşı ister istemez uyanacak muhalefeti yumuşatma stratejisi de vardı. Nitekim, Antakya piskoposu Makarios, Ortodokslara zulmeden Katolik Lehliler hakkında şöyle demişti: "O insafsızlar tarafından öldürülen binlerce insan, kadın, kız ve erkeklere ağladık. Tanrı Türklerin devletini ebedi eylesin. Zira Türkler vergi aldıktan sonra Hristiyan ve Yahudilerin dinlerine dokunmaz".⁵

XVI. yüzyılın başlarında bir imparatorluğun boyutlarına kavuşmuştu. Çok uluslu bir devlet olan Osmanlı'nın topraklarında yaklaşık 8 milyon nüfus vardı ki, bunun yarısını Müslüman, diğer yarısını da gayrimüslimler oluşturuyordu. Özellikle Rumeli'de 3.882.000 gayrimüslime karşın 1.200.00 Müslüman oturuyordu.⁶ İmparatorluğun nüfusu 1500'lerin sonunda 20 milyona yaklaşacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca gayrimüslimleri Türkleştirme ve Müslümanlaştırma politikası gütmemiştir. Bunun tek istisnası, özellikle Karadağ, Bosna ve Hersek'den seçilerek toplanan 11-12 yaşlarındaki Hristiyan çocuklarının (genellikle Ortodoks) devşirmelerinde görülür. Eski dini, kültürel ve sosyal çevrelerinden alınarak Türkleştirilen, Müslümanlaştırılan ve Osmanlı'nın Gaza ve Fütihat politikası doğrultusunda padişahın muhafızları olan Yeniçerilerin cansiperane bir hizmet vermeleri gerçekten ilginçtir. Bunun yanında, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet sorumluluğunu üstlenmiş birçok sadrazamın da devşirme kökenli olduğu göz önüne alınırsa ortaya daha da ilginç bir tablo çıkar. Halbuki bazı Avrupa tarihçileri devşirmenin bir insanlık

suçu olduğunu ileri sürmektedir. Eğer bu yöntem bir insanlık suçu ise, Avrupa'da işlenmiş insanlık suçlarının yanında çok hafif kalır.

Bir İslam İmparatorluğu'nda İslamiyet'i kabul ettirmenin özendirici yönleri olmasına karşın, devlet gayrimüslimleri zorla Müslümanlaştırma politikasını asla benimsememiştir. Kuşkusuz zorla Müslümanlaştırmaya gitmenin uzun veya kısa vadede direnişlere yol açacağı her zaman beklenebilirdi. Oysa, ekonomik açıdan gayrimüslimlerin varlığı Osmanlı için büyük bir gelir kaynağı yaratıyordu. Gerek devlet harcamaları, gerekse yapılan seferler dolayısıyla Osmanlı'nın masrafı çoktu. Örneğin, XVI. yüzyılın başında kayda geçmiş 894.412 Hristiyan hanesi vardı. Bunların Müslümanlaştırılması 2.800 kilo altını gözden çıkarmak anlamına geliyordu.⁷

Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'un fethinden itibaren dış politika olarak izlediği bir siyaset de Katolik güçlere karşı girişilecek bir mücadelede Ortodoks uyruklularının güvenliğini ve desteğini kazanabilmektir. Nitekim, 1453'ten sonra, Anadolu'daki Ortodoks Rum Pontus Krallığı dışında İmparatorluğun düşmanlarını Venedik, Papalık ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu oluşturuyordu. Fatih Sultan Mehmet'in verdiği bir ferman ile Patrikhane'ye özel bir statü kazandırması, Katolik Kilisesi'ne karşı Osmanlı yönetimini tercih eden Ortodoksları ödüllendirmek demek olduğu kadar, İstanbul Kilisesi'ni Roma'ya karşı yanına almak amacını da güdüyordu. Ancak Osmanlı, Katolik devletlerle olan mücadelesinde, kendi Katolik uyruklularına misilleme yapmak yoluna gitmemiştir. Zaten XIX. yüzyıla gelinceye dek devletin dünyaya bakış açısı, gene İslam geleneklerinin ışığı altında, üç ayrı kategoride toplanıyordu: Müslümanlar, düşman kafirler; diğer bir deyimle Dar-ül Harp'te oturan ve fethedilecek Hristiyanlar ve Osmanlı topraklarında oturan gayrimüslimler.⁸ Bu anlayış çok uluslu ve çok dinli Osmanlı İmparatorluğu'nda bir milletler sistemi meydana getirmiştir.

Arapça *Milla*'dan gelen "millet" sözcüğü dini cemaat anlamını taşımaktadır. Buna bağlı olarak Osmanlı'da yasal olarak statüleri belirlenmiş dini cemaatlara bu ad verilmiştir. Şöyle ki, İmparatorluk'ta bir Müslüman milleti vardı, ancak Türkler ve Araplar yoktu. Ermeniler, Rumlar ve Yahudilerin tümü kendi dini koridorları içi-



ne çekilmiş bulunuyorlardı.⁹ Örneğin Rumlar ve Slavlar (Sırp, Bulgarlar vs.) Rum Ortodoks milletini oluştururken, Ermeniler Gregoryen veya Katolik olarak ayrı gruplara bölünmüşlerdir. İşte bu, Osmanlı milletler topluluğundaki anlayışın, din dışı, yani laik bir kavrama sahip olabilmesi için, çağdaş milliyetçilik akımlarının ortaya çıkacağı XIX. yüzyılı beklemek gerekecekti.

İmparatorluk yükselme döneminde bu çok milletli düzeni ciddi sorunlarla karşılaşmaksızın yürütebilmişse de, XVII. yüzyılda yoğunlaşan Venedik savaşlarında, Osmanlı yönetiminden kurtulma fenomenleri küçük bir ölçekte de olsa başgöstermiştir. Örneğin, Bosna, Hersek ve Karadağ'da yaşayan Katolik gruplar bölgeyi terkederek Venedik idaresindeki Kuzey Dalmaçya şeridine sığındılar.¹⁰ Ancak bu tepkinin milliyetçilik ile uzaktan yakından bir ilişkisi yoktu. Amaç İslamiyet'i temsil eden Osmanlı'nın Hristiyan güçler karşısında uğradığı yenilgileri fırsat bilip, Müslüman yönetiminden çıkmaktı.

Bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu İslamiyet'e ve padişaha tam anlamı ile itaat etmek temeli üzerine oturmuştu. Ne var ki, laik milliyetçilik akımları XIX. yüzyılda Osmanlı topraklarına girince geleneksel bağlılıkların yetersizliği ortaya çıktı. Osmanlı milletleri içinde Rumlar kuşkusuz sosyo-ekonomik bakımdan en ileri düzeyde olup, gayrimüslimler arasındaki aydın ve esnaf sınıfları içinde büyük bir çoğunluğu teşkil ediyorlardı. İşte Osmanlı'nın kendilerine kazandırdığı bu olanaklardan yararlanarak, Grek hayranı Hristiyan Avrupa'nın müdahalesi sayesinde kıta Yunanistan'ında bağımsızlıklarını kazanabilmişlerdi (1830). Yunan bağımsızlık hareketinin yankıları ise bu çok uluslu imparatorluğun temellerini sarsmaya başlayacaktı.

Devletin iç ve dış sorunlarının zirveye tırmandığı 1830'lu yıllarda, öncelikle iç barışı sağlamayı amaçlayan ve Gülhane Hatt-ı Hümayun'u olarak sunulan reformlar paketinde, *vatan* ve *millet* sözcükleri ilk kez göze çarpıyordu.¹¹ İmparatorluğun, yani vatanın kurtarılabilmesi için, bütün milletlerin padişahın egemenliği altında kardeşçe birleşmelerine, bir başka deyişle Fransız ihtilalindeki "fraternité" benzeri bir millete ihtiyaç vardı. Bu yapılmaksızın iç barışın korunamayacağı bilincinde olan devlet adamları, 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları ile gayrimüslimlerle Müslümanları adalet ve vergi

bakımından eşit kıldıkları gibi, kamu sektörünün kapılarını onlara açıyorlardı.

1860'lardan itibaren "Osmanlılık" adını alacak bir sistemle, heterojen bir milletler topluluğundan, farklı dillerin, dinlerin ve kültürlerin muhafazasına paralel olarak homojen bir millet yapısı üretilmesi düşünülmüştü. Düşünce olarak da diğer çağdaş milliyetçi akımlara kıyasla daha liberaldi.

Örneğin, 1867 yılından itibaren Habsburg İmparatorluğu'na ortak olan Macarlar ülkelerindeki tüm Slavların dillerini değiştirerek onları Macarlaştırmaya kalkışmışlardı. Oysa, Osmanlı'da devşirme hareketi dışında Türkleştirme olayı görülmediği gibi, böyle bir girişim de yoktur. Şöyle ki, İstanbul'un fethi ile Osman ve Orhan Gazi'nin Beylik geleneklerini geride bırakan ve imparatorluk bilincine kavuşan Türkler, Şam, Kahire ve Bağdat'ı aldıktan sonra *Dünya Egemenliği* için İslam'ın Hristiyanlığa karşı verdiği mücadelede kendilerini tek güç ve tek varis saymışlardır. Böylece gerek imparatorluğun gerekse İslamiyet'in misyonunu üstlenmeleri sonucunda devlet olarak Türk kimliğinden ve Orta Asya'daki step kültüründen uzaklaşmışlardır.

Özetle devlet bir Türk imparatorluğu değil bir İslam imparatorluğudur. Haçlı seferlerinden itibaren Batılılar Anadolu'ya; Türkiye ve savaşçılarına "Türk" adını vermişler ise de, Osmanlı kroniklerinde Anadolu ve Rumeli toprakları önce Memalik-i İslam, daha sonra da Memalik-i Osman olarak geçer.¹² İmparatorluğun adı da Devlet-i Ali Osmandır. Artık XIX. yüzyılın ortalarında, bir Osmanlı milleti oluşturma doğrultusunda sunulan reformlar içinde, milletlere (cemaatlere) sosyal ve dini işlerinde tanınmış özgürlükler bu kez daha ayrıntılı olarak belirlenmişti. "Ne var ki, iç işlerinde serbest düzenleme hakkını cemaatlere tanımakla Osmanlı yönetimi onların kendi özgürlükleri içinde hapsolmalarına izin vermiş olmaktadır aynı zamanda. Tanzimat'ın en belirgin paradokslarından biridir bu".¹³

1850 yılında İngiliz ve Amerikan misyonerlerinin Protestan'a dönüştürdükleri 15.000 dolayında bir Ermeni cemaati Protestan milleti olma hakkını elde etmişti. Başlarında bir piskopos ve ona yardımcı bir din kurulu ile, yeni milletin dünyasal işlerini yürütmekle görevli bir "Laik Komite" kurulmuştu. Ermeniler arasında en bü-



yük grubu oluşturan Gregoryenler, Protestan soydaşlarına verilen statüden yararlanmayı fırsat bilmiş ve Tanzimat'ın atmosferine uygun olarak tüzüklerini 1863 yılında devlete onaylatmışlardı. Böylece cemaatin parasal ve eğitim işlerini üstlenen Laik Komite alanını daha da genişleterek, Gregoryen milletin adeta parlamentosuna dönüşecek ve 1869'da seçilen Patrik Mıgırdiç Kırım-yan'ın önderliğinde sözelimi Ermeni vilayetleri için özerklik talebinde bulunarak Osmanlı'ya bir çıban başı olan "Ermeni Meselesi'ni" başlatacağı.

Osmanlı Rumları için durum biraz daha farklıydı. 1830'dan beri var olan bağımsız Yunanistan onların *Enosis* özelemlerini kuşkusuz kamçılıyor ve sınır ötesi soydaşlarının yönetimine kavuşma arzusu ile yanıp tutuşuyorlardı. Oysa İstanbul'daki Rum Ortodoks patrikleri onların bu heyecanını paylaşmak şöyle dursun, kendi cemaatleri içinde bu tür girişimleri engellemek için bütün nüfuzlarını kullanıyorlardı. Ermenilerininkine benzer yerel bir kalkışma Patrikhane için çok zararlı olurdu. Bir kere, Yunan isyanının başlaması üzerine Sultan II. Mahmut'un Patriği kilise kapısına astırmış olması (1821) örneği canlılığını sürdürüyordu. Öte yandan Patrikhane'nin kendi milletinden topladığı kilise vergilerinin yanı sıra, sahip olduğu yığınla mülk sayesinde çok büyük serveti vardı.¹⁴ İşte bu büyük çıkarları göz önüne alan Patrikhane, kendisini Helenizm akımlarından soyutlamış ve inisiyatifini Atina'ya bırakmıştı.

Musevi toplumunda herhangi bir hareket görülmemiştir, çünkü 1860'lı yıllarda ulusal bir yurt talep edecek durumda değillerdi.¹⁵ Bulgar Ortodokslarının durumu ise daha ilginçtir. İstanbul Bulgar Kilisesi ile Patrikhane arasında 1860 yılında başgösteren sürtüşme hızla Bulgaristan'a yansımış ve Bulgarların büyük bir çoğunluğu ülkelerindeki kiliselerde Rum din adamlarını görmek istememişlerdir. Gerilim yükselmiş ve 1870'de Patrikhane'nin afarozlara başlaması üzerine,¹⁶ sorun bir oldu bitti şeklinde çözülmüştür. Sadrazam Ali Paşa, Patrikhane'den bağımsız bir Bulgar Ekzarglığı (Kilisesi) kurulmasına izin vermiştir. Her zaman olduğu gibi Osmanlı yönetimi böyle bir statü ile Bulgar milletin sempatisini kazanacağını ummuştu. Oysa, aradan daha beş yıl geçmeden Osmanlı'ya karşı patlak veren Bulgar isyanını ateşleyen Osmanlı'nın kendi eli ile kurduğu Bulgar Ki-

lisesi idi. Yunanistan'ın kurulması ile noktalanan Rum isyanı paralelinde Bulgar isyanına da bu sefer Rusya sahhip çıkmıştır. Çarlık hükümeti sözelimi ezilen Ortodoks dindaşlarını kurtarmak bahanesi ile Osmanlı'ya savaşta zorlayarak özerk bir Bulgar Prenslığı'nin mimarı olmuştur.

İmparatorluğu nerede ise yıkılma noktasına getiren 93 (1877-78) Rus savaşı Orta Doğu'daki kuvvetler dengesi politikasında Batı'nın yaptığı değişikliklerden ileri geliyordu. Şöyle ki, İngiltere'nin Hindistan'a uzanan ticaret yollarının güvenliği artık 1830'larda olduğu gibi Karadeniz'de değil Akdeniz'de başlıyordu. Süveyş Kanalı'nın 1869'da açılmasıyla Mısır, Irak ve Basra Körfezi savunmada ilk tercihlili bölgeler olarak ortaya çıkmış, İstanbul ve Çanakkale Boğazları stratejik önemleri bakımından ikinci hatta üçüncü plana düşmüşlerdi.¹⁷

1880'lere yaklaşırken, Grek hayranı İngiliz Liberal-leri'nin ürettiği yeni bir politika Londra'nın resmi siyaseti olmak üzereydi. Bu görüş, Rusya'nın Balkanlara sarkmasını artık Osmanlı Devleti'nin değil, tam bağımsızlıklarına kavuşmuş Balkan Hristiyanlarının önleyebileceği savını içeriyordu. İşte bu görüş, gerek Paris gerekse Viyana'da benimsendiğinden Bulgaristan'da Panslavizm politikası yapan Rusya için biçilmiş bir kaftan olmuştu. Nitekim, Osmanlı'nın 23 Aralık 1876'da ilan ettiği Meşrutiyet rejimi bile Balkanların Rusya'yı frenlemesine yetmemişti.

Aslında Meşrutiyet bir bakıma çok gecikmiş ve üstelik ilan edildiği tarih itibarı ile de hiç elverişli olmayan bir ortamda açıklanmıştı. Zira Bulgar meselesini görüşmek için bir araya gelen Batılılar, Osmanlı'nın bu yeni ve samimi formülünü sorunu ertelemek için başvurulmuş bir oyalama taktiği olarak görmüşlerdi. Üstelik Osmanlı'da parlamenter bir düzene geçilmesi mutlakiyetçi Çarlık Rusyası'nın hiç de işine gelmezdi.

Osmanlı aydınlarının bir kesimi 1860'lara gelindiğinde Tanzimat ve Islahat Fermanlarının Osmanlı milletlerinin kardeşliği için yetmezliğini gözlemlediklerinden, onların da açılacak bir mecliste temsil olunacakları Parlamenter Monarşi sistemini benimsemişlerdi. Halbuki, gerek padişah gerekse Tanzimatçı devlet adamları bu formüle karşıydılar. Dolayısıyla, Tanzimatçı muhafazakarlarla ilerici Genç Osmanlılar arasındaki mücadele tam



16 yıl sürmüş, Kanun-u Esasi'nin, yani Meşrutiyet Anayasası'nın hazırlık çalışmalarına başlanabilmesi için, ünlü Mithat Paşa'nın önderliğindeki sivil darbe ile Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi gerekmişti.

Ne var ki, 1877 Mart'ında açılan ve Sultan II. Abdülhamit tarafından 1878 Şubat'ında kapatıldıktan sonra İttihat ve Terakkicilerin gerçekleştirdikleri İkinci Meşrutiyet ile 1908 Kasım'ında yeniden faaliyete geçen Osmanlı Mebusan Meclisi, milletlerin kardeşliğini sağlamamıştı. Çünkü, gayrimüslimlerin çoğunun istediği Osmanlı reformları değil, bunları basamak yaparak kendi ulusal bütünlüklerini gerçekleştirmekti. Nitekim, 1912-13 savaşları sonucunda Balkanlardaki topraklarını yitirerek Avrupa kıtasında Doğu Trakya'ya sıkışan Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık ilkesinin tutarsızlığı bütün açıklığı ile gözler önüne serilmiş oluyordu. Zaten bu aşamaya gelinmeden önce, Osmanlılığın geçerli bir reçete olamayacağı, devletin İslam'a ve İslam dünyasına dayalı Pan-İslamizm ile kurtulacağı ileri sürülmüştü.

Balkan felaketinden sonra ise, önderliğini ünlü düşünür Ziya Gökalp'in yaptığı Türk-İslam sentezine dayalı Pan-Türkizm de etkisini gösterdi. İttihat ve Terakki Birinci Dünya Savaşı'nda hem Pan-İslamizm hem de Pan-Türkizm'den yararlanmayı düşünmüştü. Ancak, Pan-Türkizm 1914 Aralığındaki Sarıkamış Faciası ile duraksamış, Pan-İslamizm ise ters tepmişti. Bir kere, Osmanlı'nın Arap uyruklularının desteğini kazanmak amacı ile savaşa girer girmez İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı Cihad ilan etmesi (Kasım 1914) onları hiç etkilememişti. Osmanlı'daki Pan-Türkizm akımları devlete en sıcak bakan Arapları dahi ürkütmüş ve gayrimüslim örnekleri gibi uyanışa geçen Arap milliyetçiliği Osmanlı yönetiminden kurtulmak için kendisini bilinçsizce Batı Emperyalizmi'nin kucağına atmıştı. İngiliz ajanı Lawrence'in örgütlediği Arap gerilla birliklerinin 10 Ekim 1918'de Şam'a girmeleri ile Pan-İslamizm'de iflas bayrağını çekiyordu.

Osmanlı İmparatorluğu artık hayatının son günlerini yaşarken Doğu Trakya ve Anadolu dışındaki tüm uy-

ruklarını yitirmiş bulunuyordu. Ancak bu tür sonuçlar tarihsel süreç içinde yalnız Osmanlı'nın değil, tüm çok milletli imparatorlukların kaderi olmuştur. Bu bağlamda en ilginç paralel olarak Habsburg ve daha sonra Avusturya-Macaristan İmparatorlukları'nın sorunlarına işaret edebiliriz. Böylece görülüyor ki, hiçbir çok milletli varlığını aynı koşullarla muhafaza edememiştir. Bu kategoriye İngiliz ve İspanyol imparatorluklarını da sokabiliriz. Tüm bu imparatorluklardaki gelişmelerden tek bir sonuç çıkar, o da; çağdaş milliyetçilik akımları karşısında bir devlet düşüncesi yaratmak mümkün değildir.¹⁸

Osmanlı'nın çok milletli düzeni diğer imparatorluklara kıyasla son derece insancıl ve liberaldi. Hiçbir gayrimüslim cemaati dilinden, örf ve adetlerinden ve inançlarından dolayı zulme, baskıya ve işkenceye maruz kalmamıştır. XVI. yüzyılda Orta Amerika'yı ve Güney Amerika'nın büyük bir bölümünü ele geçiren İspanyollar yerli halkı köle gibi kullanmaktan öte, onları zorla Hristiyanlaştırmışlar ve direnenleri de imha etme yoluna gitmişlerdi. Peru'daki İnka medeniyetini yıkan da İspanyol-Katolik kültürü idi. Halbuki, İspanya'daki Yahudileri engizisyon cehenneminden kurtaran Osmanlı İmparatorluğu olmuş ve 31 Mart 1492'de Musevi cemaatinin İstanbul'da yerleşmesine izin verilmişti.

Görüldüğü gibi, gayrimüslimlerin dini ve kültürel özgürlüklerini sağlayan Osmanlı yönetimi onlara mabetleri ve okulları ile geleneklerini sürdürme imkanını sunmuştu. Ne var ki kendi ulusal kimliklerini özenle muhafaza eden bu milletler, sırası geldiğinde bunları Osmanlı'ya karşı kullanmakta asla tereddüt etmeyeceklerdi. Yunan, Bulgar ve Ermeni isyanları bu tablonun en belirgin örneklerini sergiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi diğer imparatorluklarda da ortaya çıkan milliyetçilik akımları çoğunluklar ve azınlıklar arasında kanlı ve kansız mücadelelere sahne olmuştur. Herşeye rağmen, her devlet kendi sorunlarını kendisi çözmek zorundadır. Buna bağlı olarak, Osmanlı'nın varisi olan Türkiye Cumhuriyeti azınlıklar sorununu ülkenin milli sınırları içinde bölünmezliği ve bütünlüğü çerçevesinde çözüme kavuşturmuştur.



- 1 Bernard Lewis, *The Middle East*, Phoenix, London 1996, s. 211.
- 2 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Turan Matbaası, İstanbul 1969, c. II, s. 187.
- 3 A.g.e., s. 187.
- 4 Nicola Beldiceanu, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Örgütü (XIV.-XV. yüzyıllar)", *Osmanlı Tarihi* (ed.: Robert Mantran), çev.: Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 146.
- 5 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Turan Matbaası, İstanbul 1969, c. II, s. 194.
- 6 Nicola Beldiceanu, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Örgütü (XIV.-XV. yüzyıllar)", *Osmanlı Tarihi* (ed.: Robert Mantran), çev.: Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 167.
- 7 Nicola Beldiceanu, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Örgütü (XIV.-XV. yüzyıllar)", *Osmanlı Tarihi* (ed.: Robert Mantran), çev.: Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul 1989, c. I, s. 168.
- 8 Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 324.
- 9 Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 329.
- 10 Gilles Veinstein, "Balkan Eyaletleri", *Osmanlı Tarihi*, (ed.: Robert Mantron), c. I, s. 383.
- 11 Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 329.
- 12 Bernard Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961, s. 329.
- 13 Paul Dumont, "Tanzimat Dönemi (1839-1878)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (ed.: Robert Mantron), çev.: Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul 1999, c. II, s. 109.
- 14 A.g.e., s. 111.
- 15 A.g.e.
- 16 A.g.e., s. 112.
- 17 Yuluğ Tekin Kurat, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Parçalanması*, İknur Matbaası, Ankara, 1976, s. 4.
- 18 Hugh Seton Watson, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", (çev.: Yuluğ Tekin Kurat) *Belleten*, (1964), c. XXVIII, s. 539.



AZINLIKLAR İÇİN BİR OSMANLI-TÜRK KLASİĞİ: 1453 İSTANBUL SÖZLEŞMESİ

DOÇ. DR. HİKMET ÖZDEMİR
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSTANBUL ÜZERİNDE PARLAYAN YILDIZ

*S*tefan Zweig, “Yıldızın Parladığı Anlar” adlı ünlü eserinde, tarihin bazı anlarında bazı insanlar için yıldızın parlayış öykülerini anlatır. İlginçtir, eserin kahramanlarından biri, koca Bizans’ı tarihe gömen Osmanlı-Türk Sultanı 21 yaşındaki II. Mehmet’tir. “Kibar ve hülya dolu bakışlı, keskin ve hırçın burunlu adam, yorgunluk bilmez bir işçi, gözü pek bir asker ve çok dikkatli bir diplomat” olan bu kahramana dünya tarihini değiştiren büyük tarihî olayın (fethin) inanılmaz ayrıntısı Zweig’in anlatımıyla şöyledir:

“Mehmet, büyük bir gizlilik içinde, çok sayıda yularlak odunlar getirtiyor, ve marangozlarına, denizden çıkarılacak gemilerini Haliç’e kaydırmak için, tıpkı hareket eden bir kara tersanesini anımsatan kızaklar yaptırıyor. Bu arada binlerce işçi, Beyoğlu tepesine tırmandıktan sonra tekrar aşağıya inen daracık patika yolu kullanılabilir duruma getirmek için, canla başla düzeltme çalışmaları yapmaktadırlar. Binlerce işçinin oluşturduğu bu insan selini düşmandan gizlemek için sultan gece gündüz demeden tarafsız kent konumundaki Galata üzerinden aşağıya doğru top atışları yaptırıyor, bu hareketin amacı ilgiyi başka yöne çekmek ve böylece gemilerinin dağları ve vadileri aşır, bir denizden ötekine taşınmasını düşmandan saklamaktı. Saldırının sadece karadan yapılacağını varsayan düşman böylece oyalanırken, iyice yağlanmış binlerce tahra tekerlek harekete geçecek ve sayısız mandaların çektiği ve denizcilerin arkadan ittiği bu dev kızaklar üzerine yerleştirilmiş gemiler, birbiri arkasından dağları aşır Haliç’e inecektir. Gecenin karanlığı düşmanın görme olasılığını ortadan kaldırır kaldırmaz,

bu mucize yürüyüş başlıyor. Büyük ve yüce olan her şeyde olduğu gibi, sessizce, zekice olan her işte olduğu gibi iyice düşünüldükten sonra gerçekleşiyor mucizeler mucizesi: Bütün bir donanma dağları aşır Haliç’e iniyor.”¹

Yıldızın parladığı anda dünya tarihinin en büyük fethi gerçekleşmiş; eski deyimle kurûn-ı vusta (Orta Çağ) kapanmıştır. Yusuf Halaçoğlu’na göre, “Fatih, İstanbul’u fethetmekle, Doğu Roma’yı (Bizans) idaresine almış ve böylece Batı Roma’da da hak iddia eder duruma gelerek, İtalya ve Papalığı ele geçirmek suretiyle Hristiyanlık dünyasını da içine alan bir cihan hükümdarı olma idealini fiiliyata sokma imkânı bulmuştur.”²

İstanbul’un fetihten sonraki manzarası üzerine Bizans literatüründe yazılan sahneler biraz abartılı olsalar bile tümüyle reddedilemez. Bir Müslüman kaynaktan yer alan satırlar da en az ötekiler kadar olup bitenler hakkında bir fikir vermektedir ve böyle bir savaşın anlaşılabilir sonucu olarak kabul edilmelidir: “Sultan atından inip, secdeye varıp Cenâb-ı Hakk’a şükretti ve tekrar çadırına döndü. Savaşın katli edildi. Kadın, ihtiyar ve çocuklar esir alındılar. Gizli ve açık pek çok mal ele girdi. Gaziler altunu, toprak gibi kalkanlarına doldurarak paylaştılar. O savaşta bulunanlar o kadar zengin oldular ki, ömürlerrince altın ve gümüşü su gibi harcadılar. Şimdi bile insanlar arasında darb-ı mesel olmuştur. Eğer bir kimse israf ve aşırı harcama yoluna giderse ise ona, ‘Ne o İstanbul yağmasında mı idin?’ derler. Gaziler sâlimen ve ganimen gelip yerlerinde aram eylediler.”³

29 Mayıs 1453’te, İstanbul’u fetheden ve Adnan Adivar’ın deyimiyle, “Osmanlı İmparatorluğunda akli ilimlerin hegemonyasını tesis etmek isteyen”⁴ bu genç



Sultan, fethin ardından, şehirde yaşayan Hristiyan, Yahudi, Ermeni, Müslüman.. bütün insanlar için, 15. yüzyıl dünyasında kendi egemenlik alanında inanılması güç bir barış düzeni kurmayı başarmıştır. Osmanlı-Türk Sultanı'nın bu çabaları Bizanslı tarihçi Francis tarafından şöyle aktarılmaktadır: "Şehrin fethinin üçüncü gününde padişah, şehre karşı kazanmış olduğu zafer nedeniyle büyük tören ve bayramlar tertipleyerek, o zamana kadar şehrin muhtelif yerlerinde saklı bulunan büyük küçük herkesin, en ufak bir rahatsızlığa uğramadan serbestçe dolaşmalarını emretti. (...) Savaş korkusu ile şehirden kaçmış olanların evlerine dönmelerini ve herkesin, önceden olduğu gibi, kendi evinde kendi örf ve adetleri ve de kendi dinine uygun olarak yaşamasını (emretti)."⁵

Sultan Fatih'in bu kararı ardından şehirde, "Bizans döneminde patrik seçimi nasıl yapılıyorsa yine aynı şekilde" bir patrik seçimi yapılmıştır. Halk ve ruhani temsilciler, Georgios Scolarios Gennadios adlı bilgin ve erdemli bir zâtı uygun görüp Sultan'a arzemişler ve Fatih kendisine; "Patrik olunuz. Cenâb-ı Hak sizi muhafaza etsin. Her vakit meveddetimden istifade edebilirsiniz. Her hususta eslafınızın hukuk ve imtiyazatına mâlik olunuz," şeklinde tavsiyede bulunmuş⁶ ve Gennadios'a patriklik âsâsını vermiştir.⁷

Ekrem Hayri Ayverdi; Fatih tarafından Patrik'in makamında ziyaret edildiğini, vezirlik rütbesine yükseltildiğini ve korumasına bir yeniçeri kıt'ası verildiğinin rivayet edildiğini; fakat, birbirleriyle iki dost olarak felsefi görüş alışverişinde bulunduklarının kesin olduğunu yazmaktadır. "Mezheplerine, rahiplerine gösterilen bu hürmet, bütün Ortodoksların minnetini celbetmiş ve (İstanbul'dan) kaçanlardan beş bin kişi geri geldiği gibi, 1458'de Mora ahalisi Venediklilere, Atina ahalisi İtalyan dukaları Francesco Acciajuoli'ye karşı Fatih'ten muaveneet dileyerek memleketi adaleti ellerinde tutanlar teslim etmekte tereddüt etmemişlerdir."⁸

"Fatih, Genaidos'un patrikliğini tasdik etmekle Ortodoksluğu kurtarmıştır. Zira, Genadios, Katoliklerin can düşmanı idi ve onun seçilmesi ile Osmanlı İmparatorluğu'nda Katoliklik sönmüş oldu. Katolikliğe meyyal bir Patrik intihap olunmuş olsaydı, yavaş yavaş Ortodoksluk sönecekti."⁹

Fatih'in Ermeniler için bir patrik atadığı çeşitli kaynaklarda aktarılmaktadır. Bir Ermeni kaynağına göre; "Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u feth ettikten ve Rum patrikliği ibkâ eyledikten sonra, yakından tanıdığı Bursa Ermeni Piskoposu Ovakim'i bazı Ermeni aileleriyle birlikte İstanbul'a getirmiş ve onu 1461 senesinde Ermeni Patrikliği ünvanıyla görevlendirmiştir. Padişah, İstanbul Ermeni cemaatini çoğaltmak için memleketin muhtelif yerlerinden (Bursa'dan, Ankara'dan, Bayburt'tan, Adana havalisinden vs.) diğer Ermeni ailelerini de pâyitahta naklettirmiş ve onları gerek surların dâhilinde ve gerek esâsen eskiden beri Ermenilerin mevcûd bulundukları Galata'ya yerleştirmiştir."¹⁰ Samatya'da Sulumanastır (Aya Yorgi) Rum Kilisesini ibadetleri için tahsis etmiştir.¹¹

Osmanlı-Türk Sultanı'nın, Yahudilere hahambaşı atadığı bilinmektedir. İstanbul'da özellikle Galata'da yaşayan Yahudilerin sayısında fetihden sonra artış vardır. Fatih, çeşitli yerlerden Yahudileri İstanbul'a yerleştirmiştir.¹²

Bizanslı tarihçi Francis'in bu gelişmelerle ilgili değerlendirmesi şöyledir: "(Fatih), Patriğe, hiçbir kimsenin kendisini rahatsız etmemesi ve karşı gelmemesi için mührünü ve imzasını taşıyan yazılı fermanlar da verdi. İşte bu fermanlarla patrik huzurlu, vergiden muaf ve her türlü düşman'dan korunmuş oluyordu; ve kendisinin herhangi bir vergi veya haraçtan muaf olduğu gibi, aynı, kendi selefleri ve de kendi idaresi altında bulunan tüm despotlar için geçerli oluyordu."¹³

Yusuf Halaçoğlu'na göre bu düzenlemeler, "Müslümanların yanı sıra, Hristiyan, Yahudi ve Ermenilere de din ve vicdan hürriyeti Avrupa'nın düşünce sistemini temelinden sarsmıştır". Öte yanda, "ilmi araştırmalara tanınan serbestiyet, herşeyi kiliseye bağlayan Orta Çağ Avrupa düşünce sisteminin iflasına ve neticede Rönesans ve Reform hareketlerinin gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır."¹⁴

Fatih'in, İstanbul'un fethiyle koyu kilise taassubu altında yaşayan Avrupa'yı derinden sarsan bu düzenlemeleri yaparken, Orta Doğu kaynaklı geleneksel "millet sistemi"nden etkilenmiş olması mümkündür.¹⁵

Robert Mantran, dini ve etnik kökene dayalı bu yönetim düzeninin azınlıklar ve Türkler açısından karşılık-



lı yararlarını vurgulamaktadır: “Dinsel ve etnik kökene göre bir araya toplama usulü, bunda hem kendi, hem de dinsel azınlıklar çok sayıda avantaj bulan Osmanlı yönetimi tarafından teşvik edilmişe benzetilmektedir. Azınlıklar kendilerini Müslüman kitlesi içinde kaybolmuş olarak hissetmektedirler; toplanabilirler, ‘dirsek teması’ içinde olabilirler, dinlerini ve ayinlerini birlikte uygulayabilirler; kente yeni gelenler daha eskiden yerleşmiş olanlara kolayca katılmakta ve bir cemaatin içinde kendilerine âit âdet ve gelenekleri bulmaktadırlar. Türkler açısından, bu bir araya toplanmış azınlıkların denetimi daha kolaydır, üstelik azınlıklar üzerindeki yargı yetkisini dinsel önderler kullandığı için, bu denetim daha da kolaylaşmaktadır. Yahudiler için hahambaşı, Rumlar ve Ermeniler için patrikler, ve önderler cemaatlerine mensup olanların dağılarak, kendi yetkilerinin dışında kalmalarına izin vermemektedirler.”¹⁶

OSMANLI-TÜRK DÜZENİNDE HUKUKUN KAYNAKLARI

Erken dönem Müslüman Türk devletleri, yönetim kurumlarından bazıları Abbasîleri örnek alarak İslâmî esaslara göre belirlerken, örfî hukuka bağlı kalmışlardır. Selçuklular döneminde geniş olarak uygulanan örfî hukuk alanı, Osmanlılarda İslâm hukukunun cevaz vermediği ölçülerde genişlemiştir.¹⁷ Sıddık Sami Onar, örfî hukuk alanında yaşanan bu genişlemeyi şöyle yorumlamaktadır: “İslâm hukuku, mahiyeti itibariyle ferdi bir hukuk olduğu, amme hukukuna ve bilhassa devletin iç teşkilatına ve iç faaliyetlerinin tanzimine ait esasları ihtiva etmediğinden, Türkler bu sahalarda fıkıhın tesiri altında kalmaksızın, mahalli ve milli esaslar koymuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu’nun idare teşkilatını ve faaliyetlerini tanzim eden kaideler de tamamen bu mahiyettedir. (...) Bu kanunların vaz’ında ana hukuk olan İslâm hukukuna mutlaka uygun olması değil, bu hukuka muhalif olmaması aranırdı.”¹⁸

1453’te İstanbul’un fethiyle başlayan “Osmanlı barışı”nda, yönetim işlerini düzenleyen temel belge, “Kanunname-i Âl-i Osman” (Fatih’in Teşkilat Kanunnâmesi olarak bilinmektedir); Osmanlı-Türk yönetim tarihinin en önemli hukuk belgeleri arasında yer almaktadır. Fakat, bunun kadar önemli olan bir diğer konu, İslâmî yö-

netim düzeninde “kanunname” yolunun Sultan Fatih’e kadar açılmayıp, İlber Ortaylı, Fatih’in bu şekilde hukuk yaratma çabasını kastederek, bir hükümdarın kanunname çıkarmasının şeriata uygun olmadığını bu durumun eski Doğu uygarlıklarının, Justinianus geleneğinin ve Halil İnalcık tarafından da özellikle belirttiği üzere Türk-Moğol geleneğinin etkileri ile açıklanabileceği görüşündedir.¹⁹

Osmanlı Türklerinde yönetimle ilgili emir ve fermanları bir arada toplayan ilk kanunname, Sultan Fatih’in emriyle kaleme alınmıştır ve üç bab ve 51 maddeden oluşmaktadır.²⁰ I. bâbda devletin yönetim organları ve protokol esasları; II. bâbda padişahlara has merasim ve protokoller ve III. bâbda ise devlet memurlarının suç olan işlemleri ile unvânlar ve lakaplara ait hükümler düzenlenmiştir. Kanunname’yi hazırlayan üç kişiden birincisi, Fatih Sultan Mehmet’in kendisidir. İkincisi, Kanunnamenin kendi sadâreti zamanında tedvîn edilmiş olması kuvvetle muhtemel olan Karamanî (nişancı) Mehmet Paşa’dır. Buna göre Kanunname 1477’den sonra hazırlanmıştır. Üçüncüsü, Kanunnâmeyi bizzat kaleme alan zamanın nişancısı Leysî-zade Tevkîi Muhammed bin Mustafa’dır. Fatih devrinde tesbit ve tedvîn olunan Kanunname-i Âl-i Osman, Tanzimat dönemine kadar bazı değişiklikler dışında yürürlükte kalmıştır.²¹

Fatih’in Kanun-ı Osmanîsi diye bilinen bir kanunname daha vardır ki bu da dört fasıl ve 68 maddeden ibarettir. Fatih Kanunnamesi’nin I. faslı zina ve iffete karşı işlenen diğer suçların cezalarını; II. faslı dövüşme, sövüşme ve katle ait cezaları; III. faslı içki içme, hırsızlık ve bühâna ait cezaları; IV. faslı ise, re’ayadan alınan vergiler, gümrük vergileri ve tımar nizamına ait bazı hükümleri ihtiva etmektedir.²²

AZINLIKLAR İÇİN BİR OSMANLI-TÜRK KLASİĞİ

İstanbul’un fethi ardından Osmanlı-Türk Sultanı ile Galata Zimmîleri arasında yapılan ahidnâme ile ilgili ferman veya bir başka söyleyişle “1453 İstanbul Sözleşmesi”, azınlıkların yönetimi alanında uygulamada başarı kanıtlanmış bir model olmanın yanı sıra; kanlı soykırımların, insanlık dramlarının kol gezdiği çağdaş dünya için örnek alınabilecek bir deneyimin tarihi belgesi-



dir. Aslı, Londra'da British Museum'da bulunan bu فرمان, Sultan'ın tuğrasını ve Zaganos Paşa'nın imzasını taşımakta olup; Andre Clot, bunun İstanbul'un fethinden sonra, bir Avrupa devletini konu edinen ilk antlaşma olduğunu yazmaktadır. Aynı kaynağa göre; fetih günü Galata Podestası Angelo Giovanni Lomellino, Sultan Mehmet'e şehrin anahtarlarını göndermiş ve buyruğuna girmek istemiştir. İzleyen günlerde Fatih iki kez Galata'ya gitmiş, Galata tepesinde bulunan Sainte-Croix kulesini ve Galata'yı çevreleyen surların yıkılmasını emretmiştir. Fetihten üç gün sonra, söz konusu فرمان çıkarılmıştır.²³

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin, ilk basımı Muslim World dergisinde (Temmuz 1954) yer alan "Muhammed the Conqueror" başlıklı ünlü makalesinde olayın gelişimi ve tarihi belge ile ilgili yer alan bilgiler, -Galata Podestası'nın adıyla ilgili bir yazım farkı dışında Andre Clot'unkinden biraz ayrıntılıdır- şöyledir:

"Galata'nın, muhâsara esnasında tamâmen bîtaraf kalmaları şartıyla, muhtâriyetlerinin devamını Fatih kabul etmiş ise de, Cenevizliler bir taraftan Padişah'tan çekindikleri için ona karşı bîtaraf görünmekle beraber, İstanbul'un fethi takdirinde zayıf Bizans'a gösterdikleri tahakkümü devam ettiremeyeceklerini bildiklerinden el altından Bizans'a yardım etmişler ve para, malzeme, 'gönüllü' nâmı altında asker vermişler ve yapılan ihtâra rağmen İstanbul'dan kaçan Latınları ve Bizanslıları kasabalarına kabul etmişlerdi. Birçokları da donanmanın meşgûliyetinden bilistifâde gemilerle ve servetleriyle kaçmışlardı."

"Ummadıkları fethin vukuu Galatalıları endişeye düşürdü; hemen fetih günü Galata Podestası Angelo Zaccharia, Fatih'e bir sefirle müracaat etti ise de kabul edilmedi. Yalnız bilvâsıta kaçanların geri getirtilmesini muhâceretin durdurulması emrini alarak sefir me'yusen döndü. Bir istiskâlden sonra bizzat müracât etmeğe mecbur olan Angelo, muhtâriyetlerinden bahsetmeğe yelten-di ise de kendi torunun bile Bizans muhâripleri meyânında esir olmasından dolayı bîtarafılığı muhâfaza etmediklerini ve binâenaleyh imtiyâzdan bahse mahal olmadığını ve kaçanlar geri gelmedikleri takdirde mallarının müsâdere edileceği cevabını aldı. Ceneviz Cumhuriyeti-

ti'nin Galata üzerindeki bir buçuk asırlık bütün hukuku da sükut ediyordu."

"1 Haziran Cuma günü Galata işgal edilerek kulelerinden bazıları yıkıldı; hendekleri dolduruldu, bununla beraber vezir Zaganos Paşa tarafından imzalanan bir senetle din ve ticaret serbestileri ve belediye işlerinde muhtâriyetleri bağışlandı (...)"²⁴

Sözleşmenin Fransızca tercümesi ve Türkçe metni, N.Beldiceanu, *Recherche sur la ville Ottomane au siecle* (Paris, 1973) ile İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II* adlı eserlerde ve *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* (sene 5, s. 52)'nda yayımlanmıştır. Paris'teki nüsha (Paris, Bib., Nat. turc anc. 130, Vrk. 78/a-b'dedir) ve bugünkü Türkçeyle yazılmış metin Ahmet Akgündüz'ün Osmanlı Kanunnameleri 1. Kitap'ında bulunmaktadır.²⁵

Yalçın Küçük'ün ünlü Fatih monografisinde de sadeleştirilmiş bir Türkçe metin yer almaktadır.

SÖZLEŞMENİN METNİ²⁶

"Galata zimmîlerin ahidnâmesidir. Ebül-Feth Sultân Muhammed Hân İstanbul'ı feth eyledükde vermiştir. Rumca yazılıb üzerine tuğra çekilmiştir. Ahidname'nin tarihi, cemaziyelülanın başı yani 6 Ekim 1453, Hicri 857'dir."

"Ben Ula Padişâh ve ulu şehinşâh Sultan Muhammed Hân bin Sultân Murâd'ım. Yemin ederim ki, yeri göğü yaradan Perverdigâr hakkı için ve Hazret-i Resulün-Aleyh'is-salatu ve's-Selam- pâk, münevver, mutahhar [temizlenmiş] ruhu için ve yedi Mushaf [kitap] hakkı için ve yüz yirmi dört bin peygamberler hakkı için, dedem ruhîçün ve babam ruhîçün, benim başım için ve oğlanlarım başîçün, kılıç hakkîçün ve şimdiki halde Galata'nın halkı ve merdüm-zâdeleri [insanoğulları] arebe-i ulyâma [padişah katıma] dostluk için Babalan Pravizin ve Markizoh Frenku ve tercümanları Nikoroz Baluğu ile Kal'a-i mezkûrenin [adı geçen kalenin] miftâhın [anahtarını] gönderüp bana kul olmaya itaat ve inkiyâd [boyun eğme, kendini teslim etme] göstermişler. Ben dahi;"

"1. Kabul eyledim ki, kendülerin âyinleri ve erkânları [âdetleri ve kuralları] ne veçhile câri ola-gelirse [sürüyor ise], yine ol üslûb üzere âdetlerin ve erkânların yerine getürelere. Ben dahi üzerlerine varub kal'alalırın [söküp atma, temelinden] yıkub harâb etmeyem."



"2. Buyurdum ki, kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bilcüml metâ'ları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve câriyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola [yerinde bırakıla], müte'ariz olmayam [başkasının hakkına, hududuna geçmeyem] ve üşendirmeyem."

"3. Anlar dahi rençberlik edeler. Gayri memleketlerim gibi deryâdan ve kurudan sefer edeler, kimesne mâni' ve müzâhim [sıkıntı veren] olmaya, mu'af ve müsellemler olalar [bağışlıkları tartışılmaya]."

"4. Ben dahi üzerlerine harac [gayri-müslimlerin toprak ürünlerinden alınan vergi] vaz'edem [belirleyem, tayin edem], sâl be-âl [yıldan yıla] edâ edeler [ödeyem, boçlarını yerine getireler] gayrılar gibi. Ve ben dahi bunların üzerlerinde nazar-ı şerifim dirîğ buyurmayub [esirgmeden] koruyam gayri memleketlerim gibi."

"5. Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Amma çan ve nâkûs [kilise çanı] çalmayalar. Ve kiliselerin alub [el koyarak] mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar."

"6. Ve Ceneviz bâzîrgânları deryâdan ve kurudan rençberlik edüb geleler ve gideler. Gümrüklerin[i] âdet üzere vereler. Anlara [onlara] kimesne [kimse] te'addî [düşmanlık] etmeye."

"7. Ve buyurdum ki, yeniçeriliğe oğlan almayam [devşirme ordu için acemi er] ve bir kâfiri rızası olmadan müslüman etmeyeler ve kendüleri aralarında kimi ihtiyâr ederlerse [seçerlerse] maslahatlarıçün [işleri için] ket-hüda nasbedeler [temsilci tayin edeler]."

"8. Ve buyurdum ki, evlerine doğancı ve kul konmaya ve kal'a-i mezkûre halkı ve bâzîrgânları angaryadan mu'af ve müsellemler olalar."

"Şöyle bileler, alâmet-i şerife i'timâd kılarlar."

"Tahrîren Fî Evahir-i Cemâziyelûlâ sene seb'in ve hamsîn ve semâne-mi'ete."²⁷

BİRKAÇ SÖZ

İstanbul'un fethinden sonra Galatalı Cenevizlilere Fatih tarafından tanınan bütün bu hakların İslam hukuku içindeki yeri Ahmet Akgündüz tarafından şöyle değerlendirilmektedir:

"Her ne kadar bir ahidname olsa da, aslında İslam devletler hukukuna (siyer) uygun olarak hazırlanmış bir zimmet akdi misâli olan hukuki düzenleme, Galata Cenevizlerinin sulh teklifi üzerine hazırlanmıştır. Evvela Rumca hazırlanarak Osmanlı kumandanı Zaganos Paşa tarafından imzalandı. Sonra Padişah bunu teyiden [söz konusu] ahidnameyi verdi. (...) Bu hukuki düzenlemenin meşrûiyet dayanağı, fıkıh kitaplarının kitab'üs siyer bölümünde bütün tafsîlâtıyla anlatılan İslam devletler hukukunun hükümleridir. İslam hukukunun zimmet akdi çerçevesinde gayr-i müslimlere tanıdığı bütün hak ve hürriyetler, aynen bu belgede tanınmış ve garanti altına alınmıştır."²⁸

Yalçın Küçük ise, "Türkler'in bu sırada en büyük düşmanı Venedik Cumhuriyeti'dir, Venediklilerin de Ceneviz Cumhuriyeti.." ²⁹ tezinden hareketle strateji kuramı açısından bir yorum yapmakta ve şöyle yazmaktadır:

"Venedikli Barbaro günlüğünde, Cenevizlilerden, 'the treacherous dogs of Geneose' diye söz ediyor; en azından Konstantinapol'de olan 'Cenevizlilerin hain köpekler' olduğunu yazıyor. Venediklilerin Cenevizlilere düşmanlığı biliniyor; ancak başka kaynaklarda da Galata'daki Ceneviz kolonisinin ihanet içinde olduğunu ileri sürüyorlar."³⁰

Sonuç olarak; Fatih Sultan Mehmet'in "1453 İstanbul Sözleşmesi", 21. yüzyıla giren bir dünyada azınlıkların korunması alanında; dillerini kullanma ve kendi dillerinde eğitim görme; dinlerinde serbest olma ve ibadetlerini serbestçe yapabilme; özel kültürlerini ve tarihi varlıklarını güvenlik içinde sürdürebilme şeklinde uluslararası hukuk belgelerinde kabul gören -ne var ki bütün çabalara rağmen işletilemeyen- modern zamanların insan hakları sözleşmeleriyle karşılaştırılabilir.

Fatih'in devlet felsefesinin orijinal bir ürünü olan "1453 İstanbul Sözleşmesi", farklı dinlerden toplulukların güvenlik ve hoşgörü içinde bir arada tutan Osmanlı-Türk yönetim altında Akdeniz tarihine "Osmanlı Barışı" olarak geçmiş ve yaklaşık 250 yıl boyunca uygulanabilmiştir.

21 Kasım 1990 günlü "Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı: Yeni Bir Demokrasi Barış ve Birlik Çağı" başlıklı uluslararası belgede 35 ülkenin Devlet ve Hükümet Baş-



kanlarınca bir ağızdan söylenen “Her çeşit ırkçı ve etnik nefret, Yahudi aleyhtarlığı, yabancı düşmanlığı ve kim olursa olsun insanlara farklı davranılmasına ve kezâ dinî ve ideolojik nedenlerle insanlara eziyet edilmesine karşı mücâdele etmek konusundaki kararlılığımızı ifâde ederiz,”³¹ sözünde ifadesini bulan çağdaş devlet anlayışıyla; 1453'te İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet'in dinsel hoşgörü ve etnik kökenleri farklı toplulukların bir arada yaşama iradesini emreden ferman arasında, dünya uygarlık

tarihi açısından bir süreklilik bulunduğu kabul edilmelidir.

1453 İstanbul Sözleşmesi ile Türk devlet geleneğine giren bu insanî düzenleme, 1923'te, Lozan Barış Antlaşması'nda uluslararası bir hukuk belgesi hüviyeti kazanarak azınlıkların yönetimi alanında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bir onur belgesi olmak işlevini halen sürdürmektedir.

- 1 Stefan Zweig, (Almancadan çev.: Kasım Eğit), *Yıldızın Parlattığı Anlar*, (İstanbul, Can Y., 2. bs., 1997), ss. 47-8.
- 2 Yusuf Halaçoğlu, “Fatih Sultan Mehmed Devrinde Osmanlı Devleti'nde Sosyal Hayat”, *İstanbul Armağanı 1*, (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Y., 1995), s. 91.
- 3 Ahmet Uğur, “Taci-zade Cafer Çelebi'nin İstanbul Fetihnamesi”, *Tarih ve Medeniyet*, 3 (Mayıs 1994), s. 9.
- 4 Adnan Adıvar, “İstanbul'un Fethi Sırasında Bizans ve Türk Kültür Vaziyeti”, *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. 6 (1954), S. 9, s. 14 ve *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul, Remzi K., 1970), ss. 25-50.
- 5 Yeorgios Francis, (çev.: Kriton Dinçmen), *Şehir Düşütü!*, (İstanbul, İletişim Y., 1992), s. 105 vd.
- 6 İsmail Hami Danişmend, *İstanbul'un Fethinin Medeni Kıymeti*, (İstanbul, 1953), s. 29.
- 7 Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı: Fatih-Yavuz-Kanuni*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Y., 1991), s. 97.
- 8 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, (İstanbul Fetih Cemiyeti Y., 1989), s. 334.
- 9 Vladimir Mirmiroğlu, *Fatih Sultan Mehmed Han Hazretlerinin Devrine Aid Vesikalar*, s. 124'ten aktaran: Samiha Ayverdi, *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih* (İstanbul Fetih Cemiyeti Y., 5. baskı, 1990), s. 154.
- 10 Eremya Çelebi Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul, çeviri ve notlar*, Hrand D. Andreasyan, İstanbul, 1952, s. 80.
- 11 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, s. 336.
- 12 Kritovulos ve Evliya Çelebi'den aktaran, Çetin Yetkin, *Türkiye'nin Devlet Tarihi* açısından bir süreklilik bulunduğu kabul edilmelidir.
- 13 Yeorgios Francis, *Şehir Düşütü!*, s. 108-9.
- 14 Yusuf Halaçoğlu, “Fatih Sultan Mehmed Devrinde Osmanlı Devleti'nde Sosyal Hayat”, *İstanbul Armağanı 1*, s. 92.
- 15 Andre Clot, (çev.: Necle Işık), *Fatih Sultan Mehmed*, (İstanbul, Milliyet Y., 1991), s. 89. “Millet sistemi” için ayrıca bkz.: Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*, (İstanbul, Risaye Y., 1990).
- 16 Robert Mantran, (çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), *XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, (İstanbul, Eren Y., 1991), s. 49.
- 17 M. Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Mütessesesi*, (İstanbul, Ötügen N., 1983), s. 22.
- 18 Sıddık Sami Onar, *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, ss. 490-91.
- 19 İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, (Ankara, TODAİE Y., 1979), s. 101.
- 20 Ömer Lütfi Barkan, “Kanunname”, *İslam Ansiklopedisi*, c. VI, ss. 185-96.
- 21 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1. Kitap (İstanbul, Fey Vakfı, 1990), ss. 317-45.
- 22 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1. Kitap, ss. 346-66.
- 23 Andre Clot, *Fatih Sultan Mehmed*, s. 66.
- 24 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Makaleler*, ss. 336-37.
- 25 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1. Kitap, ss. 476-79.
- 26 Metinde köşeli ayraçlar içindeki açıklamalar anlamayı kolaylaştırmak için tarafımdan konulmuştur./HÖ.
- 27 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1. Kitap, s. 477.
- 28 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1. Kitap, s. 476.
- 29 *Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı*, (Ankara, TBMM Y., 1992), s. 26.



OSMANLI İMPARATORLUĞU: ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN DOĞULU MİMARİ

DR. ARSHI KHAN

JAMIA HAMDARD UNIVERSITY, CENTRE FOR FEDERAL STUDIES / HİNDİSTAN

Osmanlı İmparatorluğu, beşeri medeniyetin pek çok kazanımı ile ilişkilendirilebilir. Asya'daki kökenleri ve Avrupa topraklarındaki ilerlemeleri üç kıtalı imparatorluğun -Osmanlı İmparatorluğu- meziyetlerini arttırdı. Osmanlıların Türk mirası ve İranlılar, Bizanslılar ve Araplar ile etkileşimleri onun hoşgörü, uyumluluk ve anlayış yapısını güçlendirdi. Sonuçta, Osmanlılar "biz ve diğerleri" bağlamında 'ayrım-cılık' ve 'dışlama' uygulamalarını reddettiler. Bir yanda, etki alanlarını genişletmek için, rakip güçlere karşı kılıç ve topraklarını kullanırken, diğer yandan da, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi gücü, tebaasına ve onların geleneksel sosyo-kültürel kurumlarına karşı yüksek ahlaki değerlerle ve etikle muamele etti.

HÜMANİZMANIN ÖNCELİĞİ

Osmanlı Sultanlarının çoğu, diğer rejimlerin baskısı altında kalmış kişiler için koruyucu ve kurtarıcı olarak algılanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu olumlu imajının altında yatanlar, taşıdıkları Gazi ruhu ve İslamiyetin hümanizma ve hoşgörü ilkeleridir. Hakimiyetleri altındaki toprakları ve tebaayı bakılması gereken bir "emanet" gibi algıladılar. Fakat, Osmanlı sadelikle başladı ama İmparatorluğun son evresinde lüks ve cehalet ile sona erdi. Sınır uçlarındaki mütevazı bir grubun lideri olan Osman Bey, eşitler arasında birinci idi. Küçük bir evi vardı ve bütün serveti bir koyun sürüsü ile bir kaç esirden ibaretti. XVI. yüzyılın sonunda büyük torunu I. Beyazıt ile birlikte Bey Sultan'a, sınır beyliği de imparatorluğa dönüştü.

Dahası, Osmanlılar, meziyetleri ve katkıları dolayısıyla ile diğer imparatorluklar arasında ilk sıralara oturur.

Hoşgörü ve hümanizmadaki büyük kapasiteleri, sosyo-kültürel ve hukuki çoğulculuk ve çokkültürlülüğün gücünü arttırdı. Bu terimlerin yakın tarihli olmalarına rağmen, pek çok özellikleri Osmanlı'nın tebaasına karşı olan politikalarında bulunabilir. Ayrıca, temsili siyasal sistemin temelini yavaş yavaş hazırlayan pek çok reformu uygulamak için zemin hazırlamada faydalı olmuşlardı. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu çokkültürlülüğün ve bu çerçevedeki reformların mimarı olarak kabul edilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ayırd edici özelliklerinden biri, Osmanlı Devlet hiyerarşisinde esirlerin varlığı ve konumlarıdır. Machiavelli, dönemin Fransa'sının örnek oluşturduğu "prens ve baronlar" hükümetine karşı, bir bürokratik imparatorluğun modern terimleri içinde Osmanlı İmparatorluğu'nu "prens ve yardımcıları" hükümetinin ana örneği olarak gösterdiğinden beri, kendi siyasal geleneklerinde bilinenden çok farklı olan Osmanlı devlet yapısı, Avrupalı siyasal yorumcularının ilgisini çekti.¹ Machiavelli'nin görüşlerine göre, Osmanlı sistemini fethetmek güç olacaktı, fakat bir kez fethedildi mi elde tutması kolaydı. Daha sonra, Muhteşem Süleyman'ın sarayında V. Charles'ın iki kez elçiliğini yapan Ogier Ghiselin de Busbecq, asillere bağımlı olan Avrupalı hükümdarlar ile kamu görevlerinde kölelerin başı olan Osmanlı Sultanı arasındaki farkı gözlemledi. O, sistemde kana bağlı asaletin bulunmamasının, Sultan'ı kölelerini seçmek ve yeteneklerine göre geliştirmek de serbest bıraktığını belirtiyordu; sistem bir meritokrasi idi ve kişinin en yüksek mevkilere çıkmasının önünde kendi kapasitesinden başka hiç bir engel bulunmuyordu.²



Çok tanınmış bir vezir-i azam olmuş çoban, Avrupalı gözlemcileri hayran bırakan bir figürdü. Osmanlı sistemi kölelerin oğulları ve akrabalarının askeriye ve yönetim alanlarında yükselmelerine izin veriyordu. Bu, tah-tın insanlığa karşı olan tavrıydı.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE İSLAM

Çokkültürlülüğün temel ilkelerinden biri türdeşlik, aynılık ve kültürel yapıların standartlaştırılmasına karşı olmasıdır. Kimliğin tekkültüre göre inşasına ve belirlenmiş ifade ve konuşma biçimlerine taban tabana zıttır. Tekkültürlü asimilasyonun indirgeyici şartlarına temelde eleştireldir ve direnç gösterir. Bu nedenle, ne bir potada erime tezini onaylar, ne de ulus-devletin türdeşleştirici formatına tabidir. Çokkültürlülük, etnokültürel farklılıkların korunması, desteklenmesi ve muhafazasına dayanır. Bunlar da sonuçta, azınlıkların kendilerine özgü kültürel biçimleri, yaşam tarzını ve haklarını koruma, elde tutma ve açıklama fırsatını sağlar. Çokkültürlülük ilke olarak, biçimlerin ve yapıların heterojenliği, farklılığı ve çokluğuna ve yollar ve araçların çoğulluğuna karşılık gelir. Temel nitelik olarak, sadece farklılık ve kültürün çeşitli biçimlerinin varlığını sağlamak ile kalmaz, aynı zamanda azınlık gruplarını kimliğin homojenleştirici mantığından özgürleştirir. Çokkültürlülük, böylece farklı grupların sosyal ve kültürel haklarını garanti altına alır ve azınlık gruplarını tanıır.

Yukarıdakiler ile benzer biçimde, Osmanlıların *Miller* sistemi politikası, Tanzimat ve diğer fermanlar tebaasına tam bir sosyo-kültürel ve dini özerklik sağladı. Azınlıkları, çokkültürlülüğün ileri bir uygulaması olan, milletler olarak değerlendirdiler. Buna benzer biçimde, farklı milletlerin kendilerine özgü yasalar ve kuralları ile yönetilmesine imkan veren hukuki çoğulculuk ilkesini takip ettiler. Diğer taraftan, çoğunluk cemaatinde azınlıklar ve milletlerin sosyo-kültürel farklılıklarının tanınması için hoşgörü yaratan, sosyo-kültürel çoğulculuğu teşvik ettiler. Bu şekilde davranmalarına yol açan temel faktörlerden biri, insaniyet dışılık ve acımasız sömürüye karşı olan İslami hümanizma ilkesidir. Kuran, inanç meselelerinde hiç bir zorlama olmadığını bildirir. Liderlik yolu şimdi hatadan ayırır. İnanç ve din meselelerinde güç kullanma ve zorlamaya karşı olunduğunu tekrar tek-

rar bildirir. Peygamber Muhammed tarafından Yahudiler ile yapılan meşhur anlaşma -Misak-ı Medine- taraf cemaatlerin din, kültür ve kişisel hukuk alanında özgürlüğünü güvence altına alır. Rachid Ghanouchi'nin sözleri ile: "İslam sınırları içinde ve dışında çoğulculuğu tanıma konusunda tektir. İçeride, dini savaşların olduğu görülmemiştir. İslam, taraftarlarının Kur'an metinlerini yorumlamasında *İctihad* (akla yakınlık) kapılarını açmaz, fakat din adına konuşan ya da onu temsil ettiğini iddia eden bir örgütün ya da kurumun ya da kişinin mutlak otoritesini tanımaz. *Şura* süreci ile alınan kararlar bütün bir cemaate aittir. Bu nedenle siyasal çoğulculuğun demokratik değerleri ve hoşgörü İslam ile mükemmel uyum sağlar."³ Hoşgörü, hümanizma ve çokkültürlülüğü savunan önemli Kur'an ayetleri vardır:

Her biriniz için bir yol ve yöntem kıldık; eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı, fakat bu, verdikleriyle sizi denemesi içindir; o halde iyiliklere koşuşun (5: 48).

Her ümmete, yerine getirmeleri gerekli ibadetler koyduk. Öyleyse, ey Muhammed! Bu konuda seninle çekişmelerine izin verme; Rabbin davet et (22: 67).

Her ümmet için, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanların üzerlerine O'nun adını anarak kurban kesmeyi meşru kıldık (22: 34).

Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın (2: 148).

Dinde zorlama yoktur (2: 256).

Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan camiler yıkılıp giderdi (22: 40).

Bu öğretiler, insanlığa karşı kesinlikle hoşgörü, eşitlik ve çoğulculuğu bildirir. Osmanlıların ırka dair kibri ya da dışlayıcı milli kimliği yoktu. Balkan Hristiyanlarını, Anadolu Müslümanlarını, Yahudileri ve Arapları yönetimleri altında birleştirip iktidarı onlarla paylaşarak imparatorluklarını kurdular. "Osmanlı İmparatorluğu diğer dinlere karşı hoşgörülüydü ve Hristiyan ve Yahudi tebaası tamamen barış ve güvenlik içinde yaşardı" doğru bir tespittir.⁴ İddia edilir ki, "imparatorluk aynı zamanda, Ortodoks kilisesinin ve milyonlarca Ortodoks Hristiyanın koruyucusu olarak ortaya çıkmıştır. İslam, itaat ve cizye ödenmeleri şartı ile Hristiyan ve Ya-



hudilerin hayatlarını ve mülkiyetlerini güvence altına aldı. Kendi dinlerini özgürce uygulamalarına ve kendi dini yasalarına göre yaşamalarına izin verdi. Sınır toplumunda yaşayan ve serbestçe Hristiyanlarla karışan Osmanlılar, bu İslam ilkelerini büyük cömertlik ve hoşgörü ile uyguladılar.”⁵ Osmanlı İmparatorluğu, “bütün inanç ve ırklara eşit muamele eden, Ortodoks Hristiyan Balkanları ve Müslüman Anadolu’yu tek bir devlette birleştiren kozmopolitan bir devletti.”⁶

BALKANLARDA ÖZERKLİK

Osmanlıların, federalizasyon sürecine bağlı olarak ve Bizanslı (bürokrasi) görevlilerini ve Hristiyan asilleri Osmanlı sisteminde kullanarak iktidarını uzun süre sürdürmesi tarihsel bir olgudur.⁷ Osmanlı İmparatorluğu, Balkanlarda yerel özerkliği genişletti ve Balkan lordlarını Osmanlı vassalları gibi kabul etti. Kentsel nüfus Türkler ve bir miktar Yahudi, Ermeni ve Rumdan oluşuyordu. Taşra nüfusu ise, kendi geleneksel kurum ve adetlerini korumak için tam bir serbestlik içinde olan, çoğunlukla Rum, Sırp, Arnavut ve Bulgardan oluşuyordu. Özellikle, “göçebe gruplar, birleşik bir aile olan Sırp *Zadruga* ve 1557 ve 1766 arasında Pech’te bulunan Sırp patrikliği gibi bağımsız kiliselerin hepsinin yarı özerk varlığına izin verilmişti. Ortodoks kilisesi, Rumlar ve diğer Balkan halklarının etnik ve dil karakterlerini korumalarına yardımcı oldu. Müslüman hükümdarlığı altında Gayrı Müslim aristokrasinin iktidarlarını sürdürmelerine izin verilen Romanya, Transilvanya, Arnavutluk ve Karadağ’a iç özerklik verildi.”⁸ Yakın zamanda basılan *Kosova’nın Kısa Tarihi* adlı kitapta, Malcom şunları gözlemler: “Balkan köylüleri serfliğe indirgenmek yerine, derebeyleri karşısındaki haklarında ilerlemeler yaşadılar. Osmanlılarda kölelik yoktu, fakat önceki Hristiyan hükümdarlardan kalmıştı: İşkence ve sakatlama söz konusu olduğunda, Osmanlı kanunları aslında selefinden çok daha insani idi.”⁹

Lapidus’un söylediğine göre: “Önceki Müslüman rejimler gibi Osmanlılar da gayri Müslim tebaayı, sosyal, dini ve cemaat hayatı kendi dini kurallarına göre düzenlenen özerk fakat bağımlı kişiler olarak gördü. Osmanlılar genel olarak, yerel Hristiyan ve Yahudi yapılarına bir ölçüde mahalli özerklik ve idari sorumluluk veren ay-

rı düzenlemeler yapıyor gibidir. Azınlık liderleri... yetkililer karşısında cemaatlerini temsil eder ve kiliseye ait kanunlar, iç çatışmalar, yerel düzeydeki cezalar ve vergiler ile ilgilenirlerdi.”¹⁰ Anthony Dell de “Türkler, Sırbistan’daki yerel kurumlarla karşılaştırıldığında son derece az müdahale etmiştir ve tapınma özgürlüğüne izin vermiştir. Sırp, Türk ordularında Hristiyanlar olarak hizmet etmiştir” der.¹¹

Murad’ın hükümdarlığı sırasında “asker çok daha muzaffer, vatandaş zengin ve güvendedi. Bir ülkeyi fethettiği zaman ilk yaptığı camiler, kervansaraylar, hastaneler ve okullar inşa etmekte.”¹² Osmanlılar, gayri Müslimlere iktidar hiyerarşisinde büyük imtiyazlar ve teşvikler vermiştir. Bunun sonucunda, Balkanların vassal Hristiyan prensleri Osmanlı’nın bölgesel ve merkezi yönetim yapılarını geliştirmeye yardımcı olan danışmanlar göndermesinin yanı sıra Osmanlı ordusuna birlikler de göndermişti. Pek çok Hristiyan, Sultanlara subay, asker ve yönetici olarak hizmet etti.¹³ Osmanlı Sultanları, sosyal etkileşim sisteminin beşeri medeniyeti zenginleştirecek yapıcı bir süreç olduğuna inanırlardı. Pekçok Sırp elitini Osmanlı devlet sisteminin içine almayı başardılar. Benzer biçimde, Osmanlı hakimiyeti altında zenginleşen Yahudi, Ermeni, Rum ve Arnavutları sisteme entegre ettiler. Cantacuzene’in kızı olan Orhan’ın karısı Theodora’nın Hristiyan kaldığı ve Osmanlı sarayındayken Britanya Hristiyanlarına yardım sağladığı söylenir. I. Murad ve I. Beyazıt’ın anneleri Hristiyan Rum’dur. Murad, Bulgar prensesi Tamara ve Bizans prensesi Helena ile evlendi. Beyazıt Sırp prensi Lazar’ın kızı Despina ile evlendi. Bütün bu kadınlar, Osmanlı Sarayına Hristiyan danışmanlarını getirdiler ve Osmanlı saray uygulamalarını ve merasimlerini etkilediler.¹⁴

Sanat ve zanaatda hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar marifetlerini ve buluşlarını birbirleriyle paylaşırlar. Din alanında, mistisizm karşılaştığı dinlerden gelen öğeleri içine çekecek alan buldu. Tıpkı pagan Orta Asya Türklerinin İslam’a Şamanistik öğeler getirmesi gibi. Tasavvuf ehli olan Müslümanlar, bir takım Hristiyan azizlerinin ruhaniliğini benimseyerek, kendi Müslüman erenleri ile bir tuttular -St. George ve St. Theodore’u Hızır İlyas ile, St. Nicolas’ı Sarı Saltuk ile, St. Charalampus’u Hacı Bektaş ile ve diğerleri-. Görülüyor ki, Müslü-



manlar, Hristiyanların vaftiz ve hayvan kurban etme gibi uygulamalarından etkilenmişlerdir, fakat yiyecek, eğlence ve halk eğlence biçimlerinde Türk gelenekleri Bizans ve klasik İslam'a üstün gelmiştir.¹⁵ Bizans, Osmanlı bürokrasisi ve mimarisini etkiledi. İran etkisi de, diğer milletlerin Osmanlı sosyo-politik sisteminde yaptığı gibi, Osmanlı şiiirinde değişiklik meydana getirdi.

Osmanlılar yüzyıllardır ilk defa geniş alanlarda barış sağladı ve ticaret ve sanayiye teşvik etti. Osmanlı İmparatorluğu genişledikçe, girişimci Ermenilere açık olan alan da genişledi. Böylece, Ermeni zanaatkarlar, tüccarlar ve tefeciler zenginleşti. Yönetici elit ve tebaa nüfusu hem Müslümanları hem de gayri Müslimleri içeriyordu. Türk askerler ve Arap ya da İranlı katip ve alimlerin yanı sıra, yönetici zümre Balkanlı Hristiyan lordları ve katipleri de içine alıyordu. İstanbul'un Fener bölgesinden olan ve önemli tüccar, banker, hükümet görevlisi ve Romanya'da mahalli idareciler olan soylu Rum aileleri ve Ortodoks kilisesinin üst düzey din adamları, Osmanlı elitinin bir parçası olarak görülebilir.¹⁶ Osmanlı'nın büyük insancıl tarafı, ülkelerini terk etmekten başka şansları olmayan şaşırmış İspanyol Yahudilerini kabul etmesinden anlaşılabilir. Bu Yahudi mülteciler, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Osmanlı ticaretinde ve bankacılığında önemli oyuncular oldular.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE MİLLETLER

Çokkültürlülük federal ve konfederal ruhla tamamlanmış olduğunda çok daha geçerli olur. Osmanlı İmparatorluğu hem merkezileşme hem de merkezi dağıtma ilkelerini denedi. Aynı zamanda, Osmanlı'nın, garanti altına alınmış sosyo-kültürel haklar ile birlikte olan bölgesel ve yerel yönetim şekli siyasal çoğulculuk, federalizm ve ortaklıkçılık (consociationalism) özelliklerine sahipti. Tebaa sayısız küçük topluluk halinde düzenlenmişti. Osmanlı toplumu bölgesel dernekler, dini topluluklar ve birleşik ekonomik grupların özenli bir mozaiği idi. Osmanlı bakış açısına göre, tebaanın eğitim, hukuk ve yardım işleri için kurulan dini topluluklar temeldi. Gayri Müslim nüfusun çoğu Rum, Romanyalı, Slav, Bulgar ve Arap inananları içine alan Doğu Ortodoks kilisesinin üyesiydiler. Ermeni kilisesi, Asurlular, Bogomiller ve Çingeneleri içeren idari bir yapıydı. Macaristan, Hırva-

tistan ve Arnavutluk'taki Latin Katolikler, Maruniler ve Ermeniler kendi kiliselerine sahiptiler; Sephardik ve Aşkenazi Yahudilerinin de kendi sinagogları vardı.¹⁷ Tebaa nüfusunun diğer grubu olan Müslüman kitle de benzer ve paralel biçimde düzenlenmişti. Osmanlı'nın devlet kontrolü altına almak istediği, sayısız hukuk okullarına (fıkıh) ve sufi tarikatlarına bölünmüştü.

Osmanlı Sultanları arasında genel olarak *Fatih* Sultan Mehmet olarak bilinen II. Mehmet, aydınlanmış görüşleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nu yükseltmede önemli rol oynadı. İstanbul'u fethetmek için yapılan şiddetli savaş sonrasında, Mehmet halkın uğradığı zarar ve ziyana üzülüyordu. En başta, şehrin nüfusunu yeniden oluşturmak ile ilgilendi. Yirmi gün boyunca İstanbul'u dolaştı, kendisine ayrılan pek çok mahkumu serbest bıraktı, diğerlerini vergiden uzun süreler için muaf tutarak kalmaya teşvik etti. Hristiyan nüfus hiç bir zaman devşirmeliğe tabi tutulmadı.¹⁸

İlk uygulamalarından biri olarak, *Fatih* Mehmet şehirdeki Rumlar arasında popüler olan Rum papaz Gennadius'a güvenini belirtti. Mehmet papazı şereflendirdi ve onu İstanbul'daki Hristiyanların patriği ve lideri olarak tanıdı ve vezir ve subaylarına patriğe gereken saygıyı göstermelerini emretti. Gennadius, ayrıca Rum halkının itaati, hayatı ve davranışlarından ve Osmanlı hükümeti ile olan ilişkilerinden sorumlu tutulmuştu. Böylece, pek çok yönden Hristiyan Rumların İstanbul'da oturmaları teşvik edilmiş ve hükümet yönetimi ve Müslüman tebaa ile çatışmadıkları ve müdahale etmedikleri müddetçe kendi tarzları ve yasalarına göre yaşamalarına izin verilmişti.¹⁹

İlginç bir olayı aktarmakta fayda var: "Sırp Prensi Macar yurtsever Hunyadi'ye eğer bölgenin efendisi olsaydı Ortodoks Rum Kilisesi'ni ne yapacağını sorduğunda, cevap, "Her yere Katolik kiliseleri kurardım" olmuştu. Aynı soruya Mehmet'in cevabı: "Her caminin yanına içinde halkınızın dua edebileceği bir kilise dikilecektir" idi.²⁰ Bu hoşgörü tavrı zamanın Avrupalı Hristiyan Güçlerinin siyasal ahlakının çok ötesindeydi. İspanyollar, tam tersine, muzafferin dinini kabul etmeyi reddeden Müslüman Moorları ülkelerinden sürmüştü. Mehmet başkentini bütün ırkların ve dini öğelerin bir mikrokosmuza yapmaya çalıştı. Yeni bir zulüm dalgası ile karşı-



laştıklarında, pek çok Yahudi kabul gördü. Türkler ve gayri Müslim topluluklar ticaret ve sanayiye teşvik edildi. Balkanlardaki Hristiyan köylüler kendi topraklarını da bırakıldı.²¹

MİLLET SİSTEMİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun çokkültürlülük bağlamındaki kazanımlarından biri, II. Mehmet (Fatih) Dönemi'nde güçlenen *Millet* sistemidir. Osmanlı Devleti'nde hali hazırda kurulu olan, Hristiyanların kendi dini cemaatlerindeki özgürlüklerini korumalarına izin verilmesi uygulamasını kabul etti. Benzer biçimde, Yahudi ve Ermeni Gregoryen cemaatlerini tanıdı. Bu gruplara, Osmanlı İmparatorluğu içindeki sosyo-kültürel kimlikleri tanınan cemaat ya da ulus anlamına gelen *Milletler* adı verildi. Her *Millet*in kendi dilini kullanmak; dini, kültürel ve eğitim kurumlarını geliştirmek; vergi toplamak ve kamu güvenliği ve suçu dışındaki vakaları yargılamak gibi yasal hakları vardı. Bu *Millet* sistemi özellikle Ermeniler, Nusayriler, Rum veya Sırp Ortodoksları, ya da Yahudiler gibi gayri Müslim cemaatler için oluşturulmuştu. Bunun iki etkisi vardı. Biri, bu dini cemaatlerin pek çok Hristiyan hükümdar altında olduğundan daha serbest olmalarıydı. Kiliseye ait yapılar gibi, onlar da zengin ve güçlü oldular. İkincisi; bu *Millet*lerin üst seviyelerindeki üyeleri *ulema* kadar tutucu oldular ve onlar da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişimlere karşıydılar.²²

Tebaa (reaya) önce gayri resmi olarak ve 1453'ten sonra resmen *Millet*lere bölündü. En büyük *Millet* Ortodokslardı. *Millet* sisteminin amacı, basitçe, gayri Müslim cemaatler için imparatorluğun yönetsel olarak ikincil ve hukuki olarak birincil yapısını oluşturmaktı. Karpat'a göre "Osmanlı hükümeti azınlık-çoğunluk fikrini benimseseydi veya siyasal bir milliyet fikri geliştirseydi, kolaylıkla yönetimi altındaki çeşitli ırk ve dinleri homojen bir Türk ya da Müslüman gruba dönüştürebilirdi."²³ Stanford Shaw'ın sözleri ile: "*Millet* liderleri, Sultan'ın emri ile taraftarları üzerinde geçmişte bölgede hüküm süren Hristiyan devletlerinde olduğundan çok daha geniş güç sahibi oldukları için, bunun karşılığında kişisel çıkarlarının Sultan'ınkiler ile bütünleştiğini gördüler."²⁴ Ayrıca, *Millet* sistemi imparatorluk topraklarında yaşayan Avrupalıları da kapsıyordu. Her yabancı grub, Sul-

tan ve yabancı otorite arasında yapılan resmi anlaşmanın güvencesi altında yaşıyordu. I. Beyazıt, I. Mehmet, II. Murat, II. Beyazıt ve I. Selim'in Rusya, Macaristan, Ceneva, Milano, Venedik, Floransa, Papa, Napoli ve Rodos'taki St. John Şövalyeleri ile düzenli anlaşmaları vardı. I. Süleyman da Fransa ile bir anlaşma yapmıştı.²⁵ Süleyman, 1520 yılında Venedikliler ile Bizanslılar zamanında uygulanan imtiyazları onaylayan ve bunlara yenilerini ekleyen otuz maddelik bir anlaşma imzalamıştı. Bu anlaşmalar, Hristiyanların Müslümanların ilahi yasalarından faydalanamayacakları, bu nedenle kendi Hristiyan yasalarına göre yaşamak zorunda oldukları varsayımına dayanıyordu.

MİLLET SİSTEMİNİN TANZİMAT İLE YENİDEN DÜZENLENMESİ

Millet sistemi 1860'lı yıllarda yeniden düzenlendi. Daha önceki, Hatt-ı Şerif (1839) ve Hatt-ı Hümayun (1856) ile birlikte, gayri Müslimlerin merkezi ve bölgesel düzeydeki önemli yapılarda gereken şekilde temsil edilmeleri sağlanmıştı. Meclis-i Valayı Ahkamı Adliye de gayri Müslim *Millet* temsilcilerini içeriyordu. Ve *Millet* yapıları da kendilerini yenileyeceklerdi, böylelikle gayri Müslim cemaatlerin dünyevi işleri sadece din adamları tarafından değil, sıradan delegeleri de içeren konseyler tarafından incelenecekti. Buna ayrıcalıkların ve hakların sıradan insanlara gittiğini düşünen Hristiyan din adamları karşıydı. Ana neden, *Millet* sistemi yoluyla laikleşme süreci idi. Hatt-ı Hümayun'un ilanından üç ay sonra ilk Hristiyan delegeler Meclis-i Valayı Ahkamı Adliye'ye atandılar. Bu gayri Müslimler sadece bütün Osmanlı tebaasını ilgilendiren konular tartışıldığında oturup oy veriyorlardı. 1867'den itibaren Konsey'in gayri Müslim üyeleri sadece belli durumlar için değil Müslüman meslektaşları gibi sürekli olarak sandalye sahibi oldular.²⁶ Bu Konsey 1868 yılında Şurayı Devlet'e dönüştürüldüğünde, gayri Müslimlerin üyelikleri genişletildi ve bütün *Millet*lerin merkezi yasa koyucu yapı içerisinde temsil edilmesine dair konulan ilke 1876 Anayasası ile seçilen ilk parlamentoda onay aldı. Hristiyanların şahitliği karma mahkemelerde ve istisnai durumlarda Müslüman mahkemelerinde kabul edildi.²⁷ Daha fazla gayri Müslim önemli görevlere getirildi. Bu değişik-



liklere iten güç hem *Millet*lerin kendi içinden hem de Osmanlı Devleti'nden geldi. Fakat, aynı zamanda, Hatt-ı Hümayun zaten kendilerine verilen eski imtiyazları ve ibadet özgürlüğünü onaylamıştı. Diğer taraftan, yeniden düzenleme yapılmadan önce, *Millet* sistemi eski hiyerarşileri öncekilerden çok daha kesin hale getirmişti. Hristiyan azınlıklar kendi kilise hiyerarşilerinin baskısına tabiydi. Rum ve Ermeni *Millet*leri, iş ve siyaset alanında kokuşmuş ve hiyerarşilerin; çıkarlarına göre yönlendirilen makinelere dönüşmüştü.

R. Davison, H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'a dayanarak "her millet, elbette, daha Osmanlı Sultanları tarafından ilk tanındıkları andan itibaren, patriklerin kişisel konum, adalet ve vergi konularında dikkate değer sivil yetkiler kazanmaları ile siyasallaşmıştı", der.²⁸ *Millet* sistemindeki reformun ana nedeni, despotluk ve bozulmayı ortadan kaldırmak için papazların kontrolünü azaltmaktır. Büyük *Millet*lerin üçünde -Rum, Ermeni ve Yahudi- ondokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren papazların hakimiyetine karşı güçlü protestolar yükselmiştir. Osmanlı reformun gerekliliğine inandı. Bu nedenle, Osmanlı reformları, patriklik ve sivil ve kilise konseyleeri kurarak, fakat bunları da genel bir meclise indirgeyerek, *Millet*ler için anayasal hayatın oluşmasını sağladı. Örneğin, Ermeni *Millet*inde, bu genel meclis, patriği ve iki konseyi seçerdi. Dini konsey din işleri, dini eğitim ve papazların atanması ile alakalıydı. Sivil konsey ise eğitim, hastaneler, *Millet* serveti, finans, adalet ve benzerleri ile ilgiliydi. Sivil konseyin en son kontrolü genel meclise verilmişti.

Tanzimat, 1876 Anayasası'nın yazılması ve ilk Osmanlı parlamentosunun oluşması ile sona erdi. Mebuslar Meclisi çeşitli milli ve dini cemaatlerin ve sosyal sınıfların temsilcisi oldu. Hristiyanlar ve Yahudiler oransal olarak çok daha fazla temsil edilmişti ve etnik Türkler mebuslar arasında azınlıktı; Müslüman sınıflarını Araplar, Kürtler, Arnavutlar ve Boşnaklar ile paylaşıyorlardı. Bu milletlerin federal mozaikini Osmanlı parlamentosu temsil ediyordu ve ortaklıkçılığın (consociationalism) bir

örneğiydi. Devereux'un sözleri ile: "Mebuslar, İmparatorluğun her sosyal ve ekonomik tabakasını, her dini cemaat ve her etnik ve dilsel grubu temsil ediyordu. Meclis İmparatorluk mozaikinin minyatürü idi ve bu bakış açısı ile, seçimlerin gayri demokratikliği ve Bab-ı Ali'nin ve yerel yetkililerin kendi istedikleriyle adayların seçilmesi için ne kadar baskı uyguladıkları bir tarafa bırakılınca, Meclis kelimenin tam anlamıyla temsilci bir yapıydı."²⁹ İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde de (1908-1918) benzer biçimde, 288 mebus 147'si Türk, 60'ı Arap, 27'si Arnavut, 26'sı Rum, 14'ü Ermeni, 10'u Slav ve 4'ü Yahudi idi.³⁰

Gayri Müslim cemaatlerin birinci ve ikinci parlamentoda siyasal olarak dikkate değer derecedeki temsiliyetleri ve *millet* sistemi içerisinde kimliklerini ve sosyokültürel özelliklerini korumalarını sağlayan, kendilerine özgü idare sistemleri üzerindeki kontrollerinin tam olması, Osmanlı İmparatorluğu'nun en güzel örnekleri ve kazanımlarıydı. Burada, özellikle XV. ve XVI. yüzyıllardaki Osmanlı Sultanlarının, Anadolu ve Rumeli'deki en kudretli hükümdarlar olduklarından, çokkültürlülüğü reddedebilecekleri halde uyguladıklarını belirtmek önemlidir. Hoşgörüler *millet* sistemine ve diğer kurumlara açıkça yansımıştır. Bu kişisel yönetim ve paylaşılan yönetimin manifestosu şeklinde anlatılabilir. Osmanlı Devleti, ondokuzuncu yüzyılda, tebaasına ve özellikle Balkanlardakilere faydalı olacak pek çok faaliyet ve politikayı tahayyül etmişti. 1839 ve 1856 tarihli iki İmparatorluk Fermanında bahsedilen politikalar ve diğer kanunların yürürlüğe konması, gayri Müslim tebaanın güvenlik, eşitlik, adalet ve hukuk mahkemelerinde yeterli derecede temsil edilmelerini sağladı. Son olarak, etnik gruplar ve milliyetler, Osmanlı Devleti'nin tarihi anayasaları olan 1876 ve 1909 Anayasalarında tanınmıştır. Bu çabalar temelde çokkültürlülük ilkesine uymayı amaçlıyordu. Gayri müslim cemaatlere karşı Osmanlı'nın düşünceleri ve politikaları çokkültürlülük, çoğulculuk ve özerklik için araçsal olan hoşgörü ve hümanizmaya dayanıyordu.



- 1 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, New York: New York American Library, 1959, Bölüm 4, s. 43-45. I. Metin Kunt, *The Sultan's Servants* New York: Columbia University Press, 1983, s. 31 içinde zikredilmiştir.
- 2 C. T. Forster ve F. H. Blackburne Daniell, çev.: *The Life and Letters of Ogi-er Ghiselin de Busbecq*, Londra 1881, s. 154-155, I. Metin Kunt, *The Sul-tan's Servants*, s. 32'de zikredilmiştir.
- 3 Khalid Mahmood Shaikh, "Islam and Pluralism", *Radiance Views* haftalık, Yeni Delhi, 29 Ağustos-4 Eylül, 1999, s. 18.
- 4 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press, 1961, s. 14.
- 5 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*. Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1973, s. 7.
- 6 A.g.e.
- 7 Arshi Khan, "Kosovo Imbroglia: The West looks forward to a peaceful Europe in the 21st century", *The Balkan Analyst* (Uluslararası ve Stratejik Çalışmalar Enstitüsü'nün üç ayda bir çıkan yayını), 2 (13), Nisan-Haziran 1999, s. 34.
- 8 Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge Univer-sity Press, 1990, s. 332.
- 9 Khalid Mahmood Shaikh, "Islam and Pluralism", s. 17'de zikredilmiştir.
- 10 A.g.e., s. 923.
- 11 J. A. Hammerton, ed.: *Peoples of All Nations*, c. 6, Fleetway House, Lond-ra, tarihsiz, s. 4604.
- 12 Lord Eversley, *The Turkish Empire in Its Growth and Decay*, Lahore: Premi-er Book House, 1959, s. 76.
- 13 Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 24.
- 14 A.g.e.
- 15 S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the eleventh Through the Fifteenth Century*, Berkeley, Kali-forniya 1971, Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Tur-key*, c. 1, s. 28'de zikredilmiştir.
- 16 Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies*, s. 323.
- 17 A.g.e.
- 18 Sydney Nettleton Fisher, *The Middle East A History*, Londra: Routled-ge&Kegan Paul Ltd., 1959, s. 197.
- 19 A.g.e., s. 198.
- 20 Lord Eversley, *The Turkish Empire*, s. 95.
- 21 Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 61.
- 22 Yahya Armajani, *Middle East Past and Present*, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1970, s. 155.
- 23 Kemal H. Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations*. Cen-ter of International Studies of the Woodrow Wilson School of Public and International Affairs of Princeton University Araştırma Raporu, no: 39 (Fotokopi), (Princeton 1973) s. 39, Peter F. Sugar, *Southeastern Europe un-der Ottoman Rule 1354-1804*, Seattle: University of Washington Press, 1977, s. 274 içinde zikredilmiştir.
- 24 Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 59.
- 25 Sydney Nettleton Fisher, *The Middle East*, s. 216.
- 26 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963) s. 93.
- 27 George Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge 1940-1952, IV, s. 209-210, Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, s. 97'de zik-redilmiştir.
- 28 Roderic H. Davison, s. 118.
- 29 Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1963, s. 147-148.
- 30 Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Tur-kish Politics, 1908-1914*, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 27-28.



OSMANLI DEVLETİ'NDE FARKLILIKLARA VE HOŞGÖRÜYE KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM

PROF. DR. BİLAL ERYILMAZ
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLEMLER FAKÜLTESİ

600 yılı aşkın varlığı süresince Osmanlı Devleti, çeşitli dini ve sosyal grupların yanyana yaşamaları konusunda tarihi bir örnek durumundadır. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler yanyana ibadet etme ve kendi kültürel kimliklerini zenginleştirme imkanı bulabildiler. Her toplumun farklı hukuki gelenek ve inanışlarına saygı duyuldu ve bunlara uygulama imkanı sağlandı. Çok çeşitli dil ve lehçelerin serbestçe gelişmesine ve konuşulup yazılmasına izin verildi.

Osmanlılar, yükselme döneminde bir taraftan mali olarak sağlam ve askeri olarak güçlü bir merkezi yönetim yapısını muhafaza ederken, öte yandan geniş bir cemaatsal özerkliğe izin veren bir düzen kurdular. Bu düzen, yerinden yönetime dayalı, mekansal olarak taşraya, kurumsal olarak da cemaatlara doğru uzanmakta, merkezle yerel arasında bir denge oluşturmaktaydı.

MİLLET SİSTEMİ

Kendi içlerinde önemli bir özerklik alanına sahip cemaatler, devletin küçük bir modeli olarak yapılandırılmışlardı. Bu cemaatsal yapının temel direği millet sistemidir. Millet kavramı, Arapça “mille” kelimesinden türetilmiştir. Mille, “bir söz” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla millet kavramı, muayyen bir sözü ya da vahiy kitabını kabul eden bir insan topluluğu demektir. Bu kavram Kur'an'da, “din” ve “şeriat” anlamında kullanılmaktadır. Klasik İslam literatüründe millet terimi, din, mezhep ya da bir din veya mezhebe bağlı topluluk anlamında ele alınmaktadır. Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî'sinde, “din” ve “millet” kavramlarının aynı anlama geldiğini belirttikten sonra, “millet” ile “ümme”in farklı terimler

olduğunu vurgulamaktadır. Millet, bir dine mensup toplulukların ortak adı (İslam milleti gibi) olduğu halde, ümmet ise, bir dine bağlı çeşitli ulusların (Türk ümmeti ve Arap ümmeti gibi) her biri için kullanılmaktadır. Millet kavramı, ırki ve etnik bir toplumu değil, dini bir aidiyeti ifade etmektedir. Nitekim, Ermeni toplumunun hepsi Ermeni milleti gibi tek bir cemaat olarak değil, Gregoryan, Ermeni-Katolik ve Protestan olarak üç millet halinde örgütlenmişti. Millet kavramının modern anlamda “ulus” (nation) karşılığında kullanılması ve bir anlam değişikliğine uğraması, 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da klasik anlamda millet kavramı, dini ve sosyal topluluğu ve bunların idari-dini yapısını ifade eder. Batılı düşünürler bu yapıyı “millet sistemi” olarak kavramlaştırmışlardır. Millet sistemi, esas itibarıyla İslam'daki “zımni hukuku”na dayanır. Zımni ve ehl-i zimmet gibi kavramlar, bir İslam ülkesinde sürekli olarak ikamet eden gayr-imüslimleri anlatmak için kullanılır. İslam'daki zımni hukukuna bağlı olarak geliştirilen millet sistemi, İstanbul'un fethinden sonra, Fatih Sultan Mehmet'in Ortodoks Patriği ataması ve Ortodokslara içişlerinde ve dini konularda geniş özerklik vermesiyle başlamıştır. Zamanla benzer özerklikler, Ermeni ve Yahudiler için de sağlanmıştır.

Osmanlı belgelerinde, devletin bünyesindeki gayr-imüslimleri anlatmak için, “tebaa-i gayrimüslime”, “cemaat-ı muhtelif”, “millet-i saire” (sair milletler) ve “millet-i muhtelif” (çeşitli milletler) gibi terimler kullanılmıştır.

Millet sisteminde her cemaat, salt bir dini topluluk değil, aynı zamanda idari bir komün niteliği de taşımak-



taydı. Osmanlı Devleti, toplum üzerindeki yetkilerini, genel yönetim, güvenlik, maliye ve askerlik gibi konularda sınırlandırmış; bunların dışında kalan eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, adalet, nüfus, dini işler ve vakıf hizmetleri gibi temel fonksiyonları din ya da mezhep esasına dayalı millet teşkilatları eliyle yürütülmek üzere gayr-imüslim topluluklara bırakmıştı. Batı'daki komün idareleri ya da bugünkü deyimle belediye yönetimleri, yalnızca bulundukları şehir ve kasabalarla sınırlı bir hizmet yetkisi ve sorumluluğuna sahip oldukları halde, Osmanlı cemaat yönetimleri, kendi cemaatlarının işlerini bir tek merkezden idare etmek yetkisine sahip olmakla, nüfus ve hakimiyetlerini tüm Osmanlı şehir ve kasabalarına ve hatta köylerine yaymışlardı.

Cemaat liderleri, yalnızca dini otoriteyi değil, aynı zamanda idari otoriteyi de temsil etmekteydiler. Devlet nezdinde cemaatını temsil etme ve onların davranışları konusunda sorumluluk taşıma, gerektiğinde Divan-ı Hümayun'da onlar adına söz söyleme yetkisine sahip oldukları için kendilerine "millet başı" denilmişti. Bu nedenle millet liderleri, kendi dindaşlarının yönetimindeki devletlerdekinden daha geniş yetkilerle donatılmışlardı. Çünkü Osmanlı Devleti'nde cemaat yönetimleri salt bir kilise örgütü şeklinde düşünülmemişti.

ÇOĞULCU TOPLUM

Osmanlı düzeni, farklılıklar üzerine kurulu bir düzendi. Modern öncesi Osmanlı'da "aynılık" ya da "benzerlik" yerine "farklılık" esastı. Bu "mozaik toplum modeli", inanç farklılıklarına göre biçimlenmiş ve yasalarla korunmuştu. Bu model, sosyo-kültürel ve dini planda çoğulcu bir nitelik taşımaktaydı.

Bu modeli analiz ederken "çoğunluk/azınlık", "yöneten/yönetilen" gibi karşıtıklara önem vermek yerine, farklılıkların tanındığı ve yasalarla korunduğu, çoğulculuğu, homojenliğe çevirmeye siyasi iradenin yanaşmadığı gerçeği vurgulanmalıdır.

Osmanlı Devleti çoğulcu toplumun klasik bir örneği idi. Osmanlı çoğulculuğunu, bir Aydınlanma sonrası kavram olan "çoğulculuktan" ayırmak gerekir. Avrupa'da ulus devletlerde ortaya çıkan çoğunluk/azınlık karşıtlığı, bir "kamusal alan" kavramında anlaşma yoluyla çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Batı kaynaklı Ay-

dınlanma düşüncesi, teoride, değer yargılarından uzak ve universal bir "kamusal alan" öngörmektedir. Bu universalliğin amacı da, potansiyel itibarıyla, farklılığı azaltmaktır. Zaten "kamusal alan" kavramı de "farklılığa" zıt olarak geliştirilmiştir. Osmanlı'da din, her konuda ihata edici bir niteliğe sahip olduğu için "kamusal alanı" büyük ölçüde belirliyordu. Sadece İslam değil, diğer dinlere de meşruiyet tanındığından onlar da kamusal alanı belirli ölçüde belirlemektedir.

Osmanlı'da çoğulculuk, kelimenin tam anlamıyla farklılığı koruma ve sürdürme biçiminde anlaşılmış ve uygulanmıştır. Bu modelde, toplumun çeşitli dini ve kültürel kesimleri bir araya gelir, fakat kendileri olmaksızın çıkmazlar. Her grup kendi dinini, dilini, fikirlerini ve yaşama biçimini muhafaza eder. Osmanlı siyasi yönetimi içinde yanyana, fakat karışmadan yaşarlar.

Osmanlı'daki sistemi, bugünkü "çok kültürlülük" tartışmaları ile de karıştırmamak gerekir. Günümüzdeki çok kültürlülük tartışması, değişik grupların sisteme girmesini, ama evrensel ve tekil alanların farklılığının vurgulanmasını öngörmektedir. Çok kültürlülük tartışmaları, ulus-devletin bir sorunu olarak görülmektedir ve yine ulus-devletin yarattığı "azınlığın" korunmasını amaçlamaktadır. Bu nedenle modern öncesi dönemdeki Osmanlı'yı "çoğunluk/azınlık" kategorisine göre düşünmek yerine, dini farklılıklara göre yorumlamak gerekir. Klasik dönem Osmanlı toplum ve devlet yönetiminde "azınlık" ya da "ekalliyet" kavramı bulunmamaktaydı. Azınlık kavramı, devlet ve toplum hayatımıza, imparatorluğun son yıllarında ortaya çıktı ve Lozan Barış Antlaşması'yla yeni bir hukuki statüye büründü. Her ne kadar Lozan Antlaşması "gayr-i müslim milletler" ya da sadece "gayrimüslimler" terimi yerine "ekalliyetler" (azınlıklar) kavramı kullanılmışsa da, bu kavramsal değişiklik söz konusu terimin Batılılaştırıldığını, fakat özündeki "din" ve "mezhep" gibi unsurların etkisinden büsbütün kurtulmadığını göstermektedir.

Şüphesiz Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde çoğunluğu oluşturan gruplar vardı ve Osmanlı yönetimi de toplulukların çeşitli alanlardaki dağılımı ve iskanı konusunda bilinçli bir politika izlemekteydi. Mesela, sürgün gibi yöntemlerle, toplulukların devlete bağlılığını pekiştirmek için belirli bir iskan politikası yürütülmüş-



tü. Hatta 14. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar, Osmanlı Devleti'nde Müslüman azınlık, Hristiyan çoğunluğu yönetmek durumunda oldu. Fakat, siyasal teorideki "demografik" meseleler Osmanlı'da önemli değildi. Kısaca, Osmanlı Devleti, kendi iktidarının meşruiyetini, "demografik çoğunluğa" dayandırmamıştı.

COĞRAFİ ENTEGRASYON POLİTİKASI

Osmanlı millet sisteminde, farklılıkların korunması esas olduğuna göre, farklılıkları benzer yapmaya yönelik kültürel ve ulusal biçimli entegrasyon politikalarının uygulanma olanağı da söz konusu olmaması gerekir. Nitekim sistemli ve genel bir biçimde, gayrimüslimlere yönelik ulusal ve kültürel bir entegrasyon politikası takip edilmemiştir. Üzerinde durulan temel politika, onlara sağlanan statünün çerçevesinde "coğrafi entegrasyon" politikası olmuştur. Bu politika, zimmet sözleşmesinin gereği olarak devlet otoritesini tanımayı ve onun icaplarını yerine getirmeyi esas alan politikadır. Eğer Osmanlı yönetimi isteseydi, farklılığı kolayca ortadan kaldırılabildi, çünkü ortam müsaitti. Fakat Osmanlı Devleti, modern ulus-devletlerin ve sömürge yönetimlerinin yaptığı gibi toplulukların farklılığını homojenleştirme yoluna "binlinçli" olarak gitmemiştir. Şartların değiştiği, her milletin kendi devletini kurmaya çalıştığı son zamanlardaki reformlarda bile Osmanlı Devleti, milletleri asimile ederek problemlerden kurtulma yerine, onları bir üst kimlik olan "Osmanlılık" kimliğinde birleştirmek için uğraşmıştır.

Osmanlılarda, müslüman olsun, gayrimüslim olsun bütün tebaa; mal, can ve namus emniyeti bakımından devletin ortak himayesi altındaydı. Bu konularda tebaa arasında bir ayırım yapılması sözkonusu değildi ve olamazdı da. Hatta Devlet, müslümanlar gibi gayrimüslimleri de asli tebaası olarak kabul ettiği için, gayrimüslim topluluklar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlemeyi de bir ödev olarak üstlenmişti. Nitekim gayrimüslim topluluklar kendi iç sorunlarının çözümü için hep Babî'î'ye müracaat eder, hatta kendi millet liderlerinin kötü yönetimini Devlete şikayet ederek çözmeye çalışırlardı. Gayrimüslim toplulukların, gerek kendi içlerinde, gerekse birbirleri arasında, tarihi dini ve sosyal sebeplerden kaynaklanan çeşitli anlaşmazlık konuları bulunmaktaydı.

Hatta 19. yüzyılda gayrimüslim cemaatlar içindeki çatışmalar ve mücadeleler, Devlet otoriteleri ile olan çatışmalardan daha yoğundu. Eğer Devlet, gayrimüslimler üzerinde bir "hakem"lik rolü gibi pozitif bir görev üstlenmemiş olsaydı, ırk, din, mezhep ve gelenek vb. farklılıklardan kaynaklanan anlaşmazlıkları ya da sorun alanlarını kullanmak suretiyle, onları birbirine düşürüp zayıflatma ve hatta asimile etme yoluna gidebilirdi. Batılı tarihçi ve diplomatlar, Osmanlı'nın bu konudaki tutumunun çok olumlu olduğunu belirtmektedirler.

Osmanlı Devleti'nde, yönetimin gayrimüslimlere karşı izlediği politika ve onlara tanınan statü, büyük ölçüde İslam Hukuku'na dayanmıştı. Klasik İslami gelenek, Osmanlı'daki yönetimle topluluklar arasındaki ilişkileri büyük ölçüde belirlemiş, en azından ona bir dil ve kavramsal çerçeve sunmuştu. Ancak Osmanlı'nın bütün zımni politikalarının İslam'a dayandığını söylemek doğru olmaz. İslam'ın hukuki gelenekleri, İslam devletlerinin uygulamaları, coğrafyanın gerçekleri ve Osmanlı yönetici ve ulemasının yorumu, değişik ölçülerde zımmilere karşı yürütülen politikaları belirlemiştir. Örneğin Osmanlı'da uygulanan "devşirme" politikasının İslam Hukuku'na ne ölçüde uygun olduğu tartışmalıdır. "Osmanlı hoşgörülü idi, çünkü İslam'daki zımmilerle ilgili hüküm bunu gerektiriyordu" şeklindeki anlayışı da böyle değerlendirmek gerekir.

HOŞGÖRÜ ANLAYIŞI

Osmanlı'daki hoşgörü, salt etik bir kavram değil, daha çok hukuki bir terimdir. Farklılıklar meşru ise ve yasalarla güvence altına alınmışsa, hoşgörü için hukuki bir koruma ve çerçeve var demektir. Farklılıklarla ilgili bu hukuki koruma ve çerçeve, topluluklar arası ilişkilere belirli bir biçim kazandırmaktadır. Bu çerçevede ilişkilerin pozitif yönde gelişmesi için, etik değerlere ve bunların kültür haline gelmesine muhakkak ki ihtiyaç olacaktır.

Hoşgörü denilince iki şey anlaşılabilir. Birincisi, ayırımın olmaması; ikincisi ise zulüm ve zorlamanın yapılmamasıdır. Diskriminasyon yani ayrımcılıktan söz edebilmek için, Devlet içinde üniter ve universal bir adalet sisteminin bulunması ve bu adalet sisteminde dinî ve etnik kimliklere göre farklı uygulamaların olması; yani



aynı mahkemede görülen bir davada taraflar arasında, inanç ve etnik özelliklerinden dolayı farklı hukuk kurallarının uygulanması gerekir. Osmanlı'da böyle bir adalet sistemi ve uygulaması yoktu. Onun yerine çeşitli seviyelere dağıtılmış; Müslüman ve gayrimüslimler arasında çok farklı adalet sistemleri vardı. Şeriat mahkemeleri, cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri olmak üzere, yargı sistemi parçalı bir nitelik göstermekteydi. Şüphesiz bütün milletler için geçerli yasalar bulunmaktaydı; bununla birlikte günlük hayatın işleyişi, aile hukukuna ilişkin işler ve dinî konular cemaat yönetimlerine bırakılmıştı. Bir müslümanla bir gayrimüslim arasındaki davada, aynı hukuk hükümleri tatbik edilmekteydi. Gayrimüslimlerin kendi aralarındaki nikah akdi, feshi, nafaka, veraset ve vasiyetle ilgili işler cemaat mahkemelerinde görülmekteydi. Cemaat mahkemelerinin verdiği kararlar Osmanlı idarecilerince aynen uygulanırdı. Örneğin patrikhane mahkemesi, suçluları yalnız hapse değil, bazen sürgüne, bazen de kürek cezasına mahkum edebiliyordu. Suçlular için patrikhanede özel bir cezaevi vardı. Gayrimüslimler için başka çıkış yolu da bulunmakta idi: İsterlerse kendi mahkemeleri yerine şeriat mahkemelerine yani kadıya da gidebilirlerdi. Şer'îye sicillerinden anlaşıldığına göre, gayrimüslimler özel hukuka ilişkin davalarının çoğunu ve noterlik işlerini tercihen kadıya götürmekteydiler. Şeriat mahkemelerinde gayrimüslimler iki şekilde yargılanırdı: Ya İslam hukukuna göre ya da kadının Hristiyan veya Yahudi hukuku yorumuna göre. Fakat farklılık şuradadır: Bir müslüman, gayrimüslimlere ait cemaat mahkemesine gidemez, orada alınan müslümanlar hakkındaki kararlar geçersizdir ve kabul edilemez. Çünkü İslam, hegemonik bir dindir. Hakim bir din olan İslamiyet, diğer tek tanrılı dinlerin mensuplarına din değiştirmesi konusunda herhangi bir zorlamayı meşru görmez. Bunların dışında kalan hinduizm, mecusilik ve putperestlik gibi inanış mensuplarına da hoşgörü ile bakıldığı anlaşılmaktadır. Bu konularda uygulamanın teoriden daha ılımlı olduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerle ilgili olarak, kılık ve kıyafette müslümanlara benzememek, bazı istisnaları ile ata binmemek, silah taşımamak ve kaldırımdan yürümek gibi bazı sınırlamalar getirilmişti. Ancak bu sınırlamaların çoğu sembolik ve temsili bir nitelik taşı-

maktaydı ve pratikte büyük sıkıntılara neden olmuyordu. Bunlar idari düzenlemeler niteliğindedir. Asli hukuk bakımından aralarında eşitsizlikler yoktu. Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi hukuk kuralları, sınıflara ve milletlere göre farklı şekilde tatbik edilmiyordu.

Gayrimüslimlerin bütünüyle yönetimin dışında tutulduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı gruplar (Fenerli Beyler gibi) iktidara daha yakındı. Bir Hristiyan'ın ya da Musevi'nin Türk ve Müslüman kimliğini benimsemese bile, Paşa olabilmesi ve yönetimde üst düzey görevlere gelebilmesi mümkündü. İslam, Osmanlı yönetiminde yükselebilmek için gerekli bir şart değildi. Osmanlı tarihinde gayrimüslim olduğu halde dışişleri ve maliye bakanlıklarında bakan olarak ve elçi olarak görev yapan gayrimüslimler vardı. Ancak gayrimüslimlerin sadrazam, ordu komutanı gibi üst düzey egemenlikle ilgili siyasi görevlere getirilmesi konusunda sınırlamalar bulunmaktaydı.

Zulüm ve zorlamanın olmaması konusunda Osmanlı'nın uygulamaları çok olumludur. Gayrimüslimler kendi inançlarını ve bunların gereklerini yerine getirme konusunda herhangi bir engelle karşılaşmamışlardır. Osmanlı Devleti, gayrimüslim toplulukları mümkün olduğu ölçüde kendi iç meselelerinde ve kamu hizmetlerinde serbest bırakmıştı. Osmanlı'nın yaptığı idari düzenlemeler, zimmi toplulukların dış ilişkilerine, yani devletle ve diğer topluluklarla olan münasebetlerine yönelikti. Dolayısıyla zimmi toplulukların günlük yaşantılarına ve içişlerine müdahale edilmesi söz konusu değildi. Cemaat yönetimlerinin kendi iç istikrarı ve düzeni devlet açısından da desteklenmekteydi. Çünkü onların yönetimi, devlet yönetiminin genel bir parçasını oluşturmaktaydı. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, cemaat liderlerinin otoritesini daima destekledi ve gerektiğinde kendi kolluk (güvenlik) gücüyle onların yanında yer aldı.

Cemaat üyeleri, Osmanlı yönetici sınıfı ile doğrudan değil, kendi cemaat yöneticileri vasıtasıyla, dolaylı bir ilişki içinde bulunmaktaydı. Cemaat ile ilgili kötü yönetim ve sıkıntılar, Osmanlı yönetici sınıfından değil, daha çok kendi liderlerinden kaynaklanmış olmalıdır. 16. yüzyılın ikinci yarısında başlayan gerileme sürecinde Osmanlı yönetici sınıfında kötü yönetim uygulamaları ortaya çıkmıştı. Ancak bunların kötü yönetim uygulama-



maları, müslüman ve gayrimüslim bütün tebaa üzerinde aynı düzeyde olmuştur.

Millet sistemi sayesinde Osmanlı toplumu ve devlet hayatında istikrarlı bir statüye sahip olan gayrimüslimler, kendi toplumsal grubu içinde güvenlik içinde yaşar; modern toplumlardaki azınlık fertleri gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı ve asimilasyona karşı direnme gibi davranışlar içine girmezlerdi. Osmanlı millet sistemi, belli bir coğrafyada toplu olarak yaşayanlar kadar, dağınık yerleşme biçimi gösteren ve aralarında dilbirliği olmayan grupların da, dini kimliklerinin korunmasında temel rol oynamıştı.

Ulus-devlet modelinin, millet sistemini hoş görmediğini vurgulamak gerekir. Hatta ulus-devlet modelini savunanlar, Osmanlı Devleti'nin yıkılışını, Osmanlı'nın gayrimüslimlere karşı "çok hoşgörülü" politikalarına dayandırmaktadırlar. Bunlara göre, Osmanlı yönetimi gayrimüslimlere karşı aşırı biçimde hoşgörülü olmak suretiyle kendi hayatıyetini ve geleceğini ihmal etmiştir. Millet sistemi müslüman topluluklar arasında kaynaştırıcı bir kimlik oluşturmaya yardımcı olduğu kadar gayrimüslimler arasında milliyetçilik hareketlerinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Ulus-devlet modeli, çoğunluğun değer ve fikirlerini, toplumun diğer kesimlerine empoze etmek için uğraşır ve hatta farklı kimlikleri ortadan kaldırmayı hedefler. Millet sisteminde ise, egemenlik altındaki topluluklar, egemen milletin ideolojik, dini ve moral taarruzundan korunur.

Osmanlı hoşgörü politikasının önemli bir ayağını "adalet" anlayışı oluşturur. Devlet yönetiminin bütünüyle adalet anlayışına dayandırıldığını söylemek yanlış olmaz. Hatta adalet ilkesi, daha da ileri götürülerek "mülk (yönetim, egemenlik) küfürle belki devam eder, asla zulümle devam etmez." anlayışı, devlet yönetiminin temel felsefesi haline getirilmiştir. Yusuf Has Hacıb'den Katip Çelebi'ye kadar Türk-İslam düşünürleri, eserlerinde bu ilkenin önemine vurgu yapmaktadırlar. Burada küfür içinde ya da dinsiz devlet yönetiminin, eğer adaletin icapları yerine getiriliyorsa, ayakta durabileceği; fakat dindar olup da adaletin gereklerini yerine getirmeyen idarelerin yıkılmaya mahkum olacağı vurgulanmaktadır. Şüphesiz bu ilkenin arkasında bir din ve tarih görüşünün ve tecrübesinin yattığı açıktır.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim topluluklara karşı politikasını ve onlara tanıdığı statüyü iyi değerlendirmek için, devletin kuruluş öncesi şartlarını dikkate almak gerekir. Tarihte müslümanlarla gayrimüslimlerin ilişkilerinin en kötü olduğu dönemlerden biri Haçlı Seferleri dönemidir. Gerçekten Haçlı Seferleri, cemaatler arası ilişkileri bozmuş, düşmanlıkları azami ölçüde körüklemişti. Müslümanlar kadar gayrimüslimlerin de sosyal ve hukuki yönden durumları kötüleşmişti. İşte Osmanlı Devleti Haçlı Seferleri'nin akabinde kuruldu ve bozulan bu ilişkileri düzeltmeyi başardı ve hatta bunlara yeni olumlu unsurlar ekledi. Osmanlı fetihlerini kolaylaştıran faktörlerden biri de, devletin gayrimüslimlere iyi muamele etmesi; fethedilen yörelerin halklarının kendi din kardeşlerinin yönetiminden soğumuş olmasıydı.

Osmanlı'da dil, bir kimlik oluşumu aracı olarak, modern ulus-devletlerde olduğu gibi, toplumsal ve idari yapıda önemli fonksiyon icra etmemiştir. Bütün dinî ve etnik grupların kullandıkları dil, yere ve zamana göre değişiklik göstermiştir. Türkçe konuşan Rumlara, Arapça konuşan Yahudilere, Ermeni olup da Türkçe'yi Ermenice'den iyi konuşanlara rastlamak olağandışı sayılmazdı. Bir dili konuşmak, bir kişi ya da cemaat için bir kimlik göstergesi değildi. Pazarlarda insanlar çok çeşitli dillerle karşılaşırlardı ve bu sebeple çeşitli dilleri bilmeleri gerekirdi. Ülkedeki egemen, bürokratik, yönetim dili Osmanlıca idi. Devletin bütün topluluklara yönelik müşterek bir dil politikası yoktu. Aslında tek dil kavramı, bu coğrafyanın sosyal gerçeklerine uymuyordu. Kısacası, insanların kimliklerini, konuştukları dilleri değil, dinleri, inançları ve toplumsal düzendeki yerleri belirliyordu. Osmanlı'nın bu çok kültürlü, çok uluslu ve çok dinli yapısında, şüphesiz belirli kültürel alış-verişlerin olması ve bazı farklılıkların doğal yolla törpülenmesi de olağandı. Bu gelişme Osmanlı kültürünü ve medeniyetini ortaya çıkarmıştır.

Osmanlı yönetimi ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin pozitif yönde gelişmesinin temelinde, söz konusu ilişkilerin esas itibarıyla İslam Hukuku ile belirlenmesi, hukukun bu ilişkilere bir üst ve alt boyut getirmesi idi. Yöneticilerin bu sınırlara ve boyutlara dikkat etmesi gerekiyordu. Çünkü bunlar İslam'ın kurallarıydı. Bu boyutlar padişah fermanlarıyla güvence altına alın-



mıştı. Üst hukuk normu olarak kabul edilen padişah fermanları, zimmilere karşı muhtemel bir şiddet ve zulüm uygulamalarının da en önemli engelleyici gücünü oluşturmuştu.

İlişkilerin olumlu yönde gelişmesindeki bir diğer unsur da zimmilerin toplum ve devlet için yararlı olduğu gerçeğiydi. Müslümanların ihtiyaç duydukları fakat ya sahip olamadıkları ya da önemsemedikleri bazı meziyetlerde (ticaret, finans, sanat ve zanaat bilgilerinde, uğraşlarında) gayrimüslimlerin kendilerini daha geliştirmiş olmalarıydı. Nitekim Osmanlı gayrimüslimleri belirtilen bu alanlarda Osmanlı yönetiminin ve toplumunun vazgeçilmez ortağı haline geldiler. Siyasi anlamda egeyen millet olarak görülen müslümanlar belirtilen bu alanları gayrimüslimlere bırakmakla ekonomik güç yönünden zamanla "mahkum millet" durumuna düştüler. Nitekim Namık Kemal bu durumu ifade etmek için "bunca yıl yöneticilik yaptık, elimize ne geçti" sualini sorma ihtiyacını hissetmiştir.

OSMANLI İMAJI

Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun ömrü içinde gayrimüslimlerin hayat şartları ve müslümanlarla ilişkileri hep aynı kalmamış, zamanla bazı değişikliklere uğramıştır. Devletin güçlü olduğu dönemlerde ilişkiler iyi düzeyde seyretmiş, özellikle 18. yüzyıldan itibaren bu ilişkiler bozulmaya başlamıştır. Şüphesiz ilişkilerin kötüleşmesi tek yönlü olmamıştır. Dış müdahaleler, özellikle İngiliz, Fransız ve Rusların Osmanlı'daki gayrimüslimler için hamilik politika ve iddiaları ilişkilerin negatif se-

yir izlemesini önemli ölçüde etkilemiştir. Milliyetçi akımlar, gayrimüslimler üzerindeki Osmanlı sevgisini yok etmek için çok uğraş vermişlerdir. Osmanlı'nın Balkanlardaki ilerlemesi karşısında paniğe kapılan Avrupa Devletleri, Osmanlı'yı barbarlıkla suçlayarak, bunu kendi folklor ve kültürlerinin bir parçası haline getirmişler ve Osmanlı imajını hep olumsuz göstererek kötülemeye çalışmışlardır.

Osmanlı imajının olumsuz gösterilme politikalarına karşılık, Osmanlı'nın ve Endülüslü Arap Devleti'nin gayrimüslimlere karşı hoşgörülü tutumunun, Dini Reform döneminde, Protestanlarca Batı'daki yerleşik kilise düzenine, onun politikalarına ve diğer ideolojik muhaliflerine karşı örnek olarak kullanıldığını da vurgulamak gerekir. Katoliklerin baskı ve zulümlerine karşı Osmanlıların ve müslümanların hoşgörülü tutumları, Protestanlar tarafından kendi fikirlerinin temel dayanağı yapılmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirme, Hristiyanlardan baskı ve zulüm gören Avrupalı Yahudiler tarafından da desteklenmiştir. Bu açıdan gerek Osmanlı Devleti'nin gerekse diğer Müslüman devletlerin gayrimüslimlerle ilgili politikaları, Batı'daki dini hürriyetlerin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Kısacası, gayrimüslimlerle ilişkiler konusunda İslam'ın sunduğu kavramsal ve hukuki çerçeve, yöneticilerin ve ulemanın ileri görüşlülüğü ile birleşince Osmanlı millet sistemi, kendine has bir özellik kazanmış, dinler ve cemaatler arası bir arada, barış içinde yaşama alanında tarihi bir tecrübe oluşturmuştur.

KAYNAKLAR

- Bozkurt, Gülnihal; *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.
- Braude, Benjamin; Lewis, Bernard; Eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Holmes, New York 1982.
- Engelhardt; *Türkiye ve Tanzimat* (Çev.: Ali Reşat), İstanbul 1328.
- Ergin, Osman; *Türk Maarif Tarihinde Evkaf, Belediye ve Patrikhaneler*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1937.
- Eryılmaz, Bilâl; *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, Risale Yayınları, Gözden Geçirilmiş İkinci baskı, İstanbul 1996.

Lewis, Bernard; *İslam'ın Siyasi Dili* (Çev.: Facih Taşar), Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.

Mağcupyan, Etyen; "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu Batı*, Yıl 2, S. 5, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, Kasım 1998, Ankara.

Ortaylı, İlber; "Osmanlı Kimliği", *Cogito*; Osmanlılar Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, S. 19-Yaz 1999.

Rodrigue, Aron; "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire", *SEHR*, Volume 5, Issues 1: Contested Politics, February 27, 1996.

OSMANLI TOPLUMUNDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

MİLLET SİSTEMİNİN İLGİNÇ TARİHİ

245

HAT FERMANI ÖNCESİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİLLET SİSTEMİ
VE GAYRİMÜSLİMLERİN YAŞANTILARINA DAİR

255

OSMANLI ÇOĞULCULUĞU: SELANİK'İN 1840'LI YILLARDA
MÜSLÜMAN, ORTODOKS VE MUSEVİ CEMAATLERİ

262

BURSA (FETHİ, ETNİK YAPISI, MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM MÜNASEBETLERİNE
KISA BİR BAKIŞ)

270

KIBRIS EYALETİNDE MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

277

TANZİMAT DÖNEMİNDE SURİYE'DEN DİNİ VE ETNİK ANLAŞMAZLIKLAR

287

MİLLET SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE ARNAVUTLARIN DURUMU

294

ASUN ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE XIX. YÜZYILDA OSMANLI TOPLUM HAYATI,
MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

298



MİLLET SİSTEMİNİN İLGİNÇ TARİHİ

BENJAMİN BRAUDE
BOSTON COLLEGE / A.B.D.

Millet Sistemi bir XX. yüzyıl terimi olup, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman devlet otoriteleri ile gayrimüslim topluluklar arasındaki düzenlemeleri tanımlamak için kullanılmaktadır.¹ Son yıllarda yapılan araştırmalar her ne kadar bu tanımın hem sistemsel niteliğini, hem de kaynaklarının asırlık kayıtlarını sorgulasa da, bazıları hala bu tanımı kullanmaktadır. Tanzimat sonrası (post-Tanzimat) Avrupalı tarihçilerce tasdik edilmiş olan geleneksel gayrimüslim belgelere göre İstanbul'un 1453 yılında fetihinden sonra Sultan II. Mehmet, Rum, Yahudi ve Ermeni milletlerine, yani imparatorluğun dini anlamda tanımlanmış topluluklarına, sırasıyla o zaman hüküm süren Yunan Ortodoks Kilisesi'nin Patriği Genadios Scholarios, başhaham Moses Capsali ve Ermeni Kilisesi'nin Piskoposu Joachim vasıtalarıyla geniş özerklik bahsetmiştir. Bu nedenle, bu din otoriteleri ve onların halefleri, bölgeleri dahilinde kendi dindaşlarının ünversal (titular) başkanları oldular. Dahası, bu kayıtlar, çelişkili derecede devletin, ünvan sahibi liderlere fazla otorite vermediğinden dolayı, Hristiyan ve Yahudilere bireysel olarak değer vermediği, onlara sadece kendi topluluklarının bir üyesi olarak muamele yaptığını iddia etmektedir. Yine bu kayıtlara göre, her gayrimüslim, devlet tarafından sadece cemaatinin başkanı aracılığıyla muhatap alınırdı. Son olarak, vergilendirme konularında -özellikle cizye (gayrimüslim hane halkı reislerinden alınan kafa vergisi)- devlet miktarı belirledikten sonra, kişiler arasında taksim edilmesi, toplanması ve ödenmesi topluluk liderine bırakılırdı. Buna rağmen, bu iddialar çağdaş Osmanlı kaynakları tarafından onaylanmamıştır ve bu bulguların dayandığı gayrimüslim kayıtlar olaylardan yüzyıllar sonra derlenmiştir.

Millet sisteminin, Osmanlı devletinin yüzyıllar boyunca azınlıklara muamelesinin temelini teşkil eden bir vasıta olduğu şeklindeki iddia iki açıdan yanlıştır. İlk olarak, imparatorluk çapında gayrimüslimlerle ilişkileri düzenleyen sistemli kurumların bulunmayışıdır. İkinci olarak ise, bütün gayrimüslim topluluklardan söz ederken azınlık terimini kullanmanın hatalı oluşudur. Osmanlı'nın güçlenmeye başladığı ilk yüzyıllarda, gayrimüslimler esasında, imparatorluk nüfusunun çoğunluğunu oluşturuyordu ve bu gerçek XVI. yüzyılın başlarında Selim'in Suriye ve Mısır'ı fethetmesine kadar değişmedi. Bu nedenle, demografik bakış açısından, başlangıçta İmparatorlukta Müslümanlar azınlıktı.

Rakamları bir tarafa bırakacak olursak, metodolojik bakış açısından, gayrimüslim ya da daha alt gruplardan söz edilirken, "azınlık" teriminin kullanılması yanıltıcı ve yersizdir. Bu terimin kökeni, XX. yüzyılın batılı sosyal bilimcileri tarafından, düşük bir demografik varlık -özü itibarıyla düşük bir politik, sosyal ve ekonomik güce sahip olabilir- şeklinde ortaya atılan safiyane demokratik bir varsayıma dayanır. Ortadoğu'nun tarihinde, demografik azınlıklar kayda değer -hatta baskın- bir güç sergilemişlerdir.

Geleneksel tarihin tam olarak temsil ettiği şey, Osmanlıların, XIX. yüzyıldan önce, gayrimüslimlerin faaliyetlerinin büyük bir kısmına ilgisiz (hoşgörü derecesinde) kalmalarıdır. Buna göre, onlara geniş alanda, özellikle de ibadet, eğitim ve medeni hallerinde (aile hukuku: doğum, evlenme, ölüm ve miras), özerklik tanımışlardır. Bununla birlikte, hem iç grup denetimi daha fazla sınırlıydı hem de gayrimüslim birey ile Müslüman Osmanlı devleti arasında doğrudan ilişki imkanları, şahsi statü alanına yayılacak kadar, çoktu. Osmanlı kayıtlarında ya-



pılan son araştırmalar, Hristiyan ve Yahudilerin, düzenli olarak, kendi mahkemelerinin yanında, boşanma, miras ve diğer iç toplumsal meseleleri için Müslüman mahkemelerine başvurduklarını ortaya çıkarmıştır.² Ayrıca İstanbul'daki hahambaşı ve patrikliğin altında hiyerarşik merkezîyetçiğin olduğu iddiaları, yerel düzenlemelerin laik bir denetimle ve çounlukla da başkentten bağımsız ve ayrıca her topluluğun farklılaşan yapısal gelenekleri çerçevesinde yapıldığı şeklindeki açık kanıtlarla çelişmektedir. Ortodoks Kilisesinin aksine, Yahudilerin cemaat örgütlenmeleri piramit şeklinde değildi. Hatta İstanbul'un Ortodoks Patriği (Roma'daki piskoposluğun aksine), sadece eşitler arasında birinciydi. Ermeni kilisesinde olduğu gibi, çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu sınırları ötesinde bu kilisede hiyerarşik otorite, rekabet eden merkezlere bölünmüştür. Elbette ki, imparatorluk çapındaki mali idari sistem, milletler olarak anılan şeyin kontrolünde olmamıştır³. Bu nedenle, Osmanlı kanunlarının klasik çağında yani XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyılın ilk dönemlerinde, hatırı sayılır ölçüde ancak hiçbir şekilde mutlak olmayan-yerel topluluk özerkliği olmasına rağmen, ortada ne milletler ne de bir sistem vardı. Bu çağlarda, zaman zaman İstanbul'daki dini liderler, imparatorluk çapında otorite iddialarını kabul ettirmeye çalışmışlar ancak nadiren başarılı olabilmişlerdi.

Osmanlının bu karmaşık uygulaması kesinlikle bir yenilik değildi. Ancak eski Yakın Doğu ve İslami idarenin mirasının (*dhimma*) bir uzantısı ve aynı zamanda da çağdaş gerçeklerin ve topluluk geleneklerinin bir yansımasıydı. Savaşların, fetihlerin, saltanat mücadelelerinin sonucunda, dini kurumlar ayakta kalabilen neredeyse yegane kurumlardı. Bireyler, din ve böylece de devlet yoluyla kendilerini tanımlayıp organize ederek huzura kavuşurdu ve bu sistemin ortadan kalkması bir çoğunun çıkarlarına gelmezdi.

Klasik dönemde millet sistemi olmadığı için, bunun sosyal ilişkileri ve sosyal statüyü belirlediğini iddia etmek anlamsız olacaktır. Bununla birlikte bu dinin ve devletin hiçbir rolünün olmadığı anlamına da gelmemektedir. Bilakis, sosyal ilişkilerin kökeni, olmayan bir politik ve idari yapıdan ya da basit bir dini şekilcilikten değil, daha çok aile bağlarının karmaşık işlevsel ilişkilerine siyasetin praksisini ve dini yaşantı ve kimliği yansı-

tan yerel adetler ve ekonomik statü ve çıkarla coğrafi ilişki ağlarıyla doğrudan ilintiliydi. Bütün bunlar Osmanlı devleti tarafından tepeden inme olarak kabul ettirilmiş değildir, daha çok siyasal yapının muhtelif kısımlarıyla etkileşim içinde bulunan bireysel ihtiyaç ve geleneklerin kenetlenmesini yansıtmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğunda farklı sosyal ilişkileri yaratan aile bağları, dini kimlik, coğrafi temel ve ekonomik çıkarlar arasındaki ilişki, etnik ticari bağların işleyiş yoluyla anlaşılabilir. Bireysel tacirlerin nasıl, nereye ve hangi mallara işlerini bağladıkları, Başka faktörler de rol oynasa bile, bir ölçüde onların dini kimliklerini ve güç ilişkilerini yansıtıyordu.

Örneğin, XVI. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı Budapeştesi'nde (modern Budapeşte'nin yarısı) birçok gümrük kayıtları, ticaretin etnik paylaşımının işleyişini görmemize olanak tanır.⁴ İslam hukukuna göre, tüccarın dini kimliği kayıtlarda görülmektedir; bu da verginin dinle belirlendiği bir durumda pek şaşırtıcı değildir. 1550-51 yılları arasında, Tuna nehriindeki ticareti gösteren kayıt girişindeki 369 tüccarların, %68'i Müslüman, %26'sı Hristiyan ve sadece %6'sı Yahudilerden oluşuyordu. Bu kayıtlar aynı zamanda bize toplamaları ürün tipine göre analiz etme imkanını vermektedir. Yiyecek maddeleri girişlerinin, %97'si Müslüman, %1'i Hristiyan, %2'si Yahudi. Giyecek maddelerine ilişkin 80 girişin %70'i Müslüman, %23'i Hristiyan, %7'si Yahudi. Hayvan derisi ve kürküne ilişkin 67 girişin %54'ü Müslüman, %44'ü Hristiyan ve %2'si Yahudi. mum, silah, eğer, köle gibi muhtelif ürünlere ilişkin 40 girişin %98'i Müslüman, %2'si Hristiyan ve hiçbir Yahudi katılımı yok. Müslümanlar için yasaklanmış olan şarap'a ilişkin 34 girişin %92'si Hristiyan ve %8'i Yahudi. 1550-51 yılları arasındaki kayıtlara ilave olarak, daha sonra, 1571-72, 1572, 1573, 1573-74 ve 1579-80 yılları arasında, Budapeşte'deki gümrük kayıtlarına ilişkin araştırmaların da aynı sonuçları vermiştir.

Osmanlı Macaristanı'nın büyük oranda Hristiyan olması gerçeğine karşın, Hristiyanlar buradaki ticarete belirgin bir biçimde eksik temsil ediliyorlardı (under-represented). Hristiyan nüfusun kesin rakamı her ne olursa olsun, Hristiyan tüccar girişlerinin temsil ettiği %26 oranından çok daha büyük olduğu kesindir. Ürün-



ler bağlamında ticari işleyişin kötüye gittiği durumlarda dahi bazı belirli değişikliklerle bu durum kendini tekrarlamaktaydı. Bir kategori haricinde (giyecek madde), rakamlarla ortaya konduğu şekilde mallar bazında belirgin bir dini-etnik bölünme vardı. Müslümanlar oransız olarak tarım ve muhtelif ticaret kategorilerinde fazla oranda temsil edilmekteydiler. Buna karşın, Hristiyanların baskın olduğu şarap ticaretinde hiçbir şekilde bulunmuyorlardı. Güçlü Hristiyan varlığının bulunduğu diğer alan ise, neredeyse Müslüman tacirlerle denk olarak bulundukları hayvan derisi ve kürkü ticaretiydi.

Bu rakamlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun politik gücünün ve istikrarının en yüksek olduğu dönemde, burada bulunan farklı dini-etnik gruplar arasındaki sosyal ilişkiler hakkında bize neler söylemektedir? Son dönemlerde fethedilmiş olan bir Osmanlı garnizon kasabası, fetihçi güç ile bağlantısı olan ve büyük oranda Müslümanlardan müteşekkil tüccarlarına oransız bir biçimde ekonomik imkanlar veriyordu. Bu imkan ve faydalar kendini özellikle yiyecek ürünleri ticaretinde gösteriyordu. Bir ordu, kasabanın içine kadar ilerlemişti. Üstelik helal et ihtiyacı, bu ürünü sağlamak hususunda Müslümanlara avantaj sağlıyordu. Diğer taraftan, ticaretine hiç girmedikleri şarapta olduğu gibi dini kısıtlamalar ticarette Müslümanların aleyhineydi. Giyecek maddelere, uniformaları doğrudan devlet tarafından karşılandığı için askerler tarafından fazla talep yoktu (bu durum Yengeri askerleri için de geçerliydi). Böylelikle Müslüman tacirler bu alanda oransız bir avantaja sahiptiler. Müslümanların fazla giremediği bir ticaret alanı olan hayvan kürkü ve derisi ticareti, kırsal alanlara kadar uzanan bir ticari ağa bağlıydı. Hristiyanların şansı olduğu iki alan ise Budapeşte'nin, (Müslümanların yer almadığı) doğu ve kuzey-doğu alanındaki tarım ve orman bölgesiydi, bu bölge Hristiyan köylüler tarafından kontrol ediliyordu. Bu iki alanda da Hristiyan tacirler bilgi sahibi olma ve cemaat avantajlarından faydalanmışlardır. Bütün bunlar, Osmanlı tarihinde Yahudilerin ticarette çok fazla rol oynamadığına ilişkin bir diğer geleneksel klişeyi şüpheli kılmaktadır. En azından İmparatorluğun bu kısmında, Yahudilerin ticaretteki rolü çok azdı.

Osmanlı gücünün zirvesinde olduğu XVI. yüzyıl ortalarında, Osmanlı idaresi Habsburg sınırına kadar ya-

yıldığı sıralarda, Hristiyan ve Yahudilerin sosyal ve ekonomik durumlarının millet sistemiyle hiçbir ilgisi yoktu. Macaristan'daki Hristiyanların çoğu Katolik ya da Protestandı ki, bu gruplar, en eski tarih yazımında bile Osmanlı merkezi otoriteleri tarafından XIX. yüzyıla kadar tanınmamışlardır. Tanınmadıkları halde bile Macar Hristiyanları Osmanlı toplumu içinde işlevlere sahip olmuştur. Onların Budapeşte'deki ekonomik konumları İstanbul'daki efsanevi millet tertiplerinden kaynaklanmıyor; aksine bizatihi Magyar topraklarındaki yerel ihtiyaçlar ve ağlar gibi faktörlerle belirleniyordu.

Buraya kadar ki Osmanlı İmparatorluğu'nun periferi bölgeleriyle ilgili olan iddiam acaba imparatorluğun geri kalan kısmı için de geçerli midir? Ne yazık ki karşılaştırmalı sermaye araştırması için ihtiyaç duyulan bulgular mevcut değil. Budapeşte'deki gümrük kayıtları, Osmanlıların Habsburglarla yaptığı bir savaşta yitirilmiş, onların bir kısmı İmparatorluk kütüphanesinde saklandığı için günümüze dek kalmayı başarmıştır.⁵ Buna benzer çok az sayıdaki kayıt diğer merkezlerde bulunabilmiştir. Müslüman vakayünevist ve katipler, gayrimüslimleri nadiren dikkati nazara almaya lütfettikleri için, görece konumları gereği gözlemleri taraflı yargılardan bağımsız kalamamıştır, tıpkı kendine özgü çarpıtılmış bakışaçılarına sahip Avrupalı seyyahlar gibi.⁶

Hem Doğu hem de Batı'nın sahip olduğu lingüistik izolasyondan dolayı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Avrupalılar işlerinin halledilmesi için, arabuluculara, tercümanlara, rehberlere, iş bitiricilere ve komisyonculara başvuruyorlardı. İktidar ve ticaret çarklarının en iyi yağlayıcıları oldukları bu karmaşık süreçte bu tür araçların doğası, kendi önemlerini abartmak şeklinde olmuştur. Dahası, Avrupalıların doğasında da aynı şekilde vaziyet öyle olmasa bile kendilerini iktidara çok yakın göstermek iddiası hakimdi. Böylelikle, bir çeşit gizli komplo tercümanın paşa haline gelmesine yol açtı. XVI. yüzyılda gayrimüslimler Müslümanlarla kıyaslandığında orantısız bir biçimde, Avrupalı seyyahlar ve Osmanlı otoriteleri arasında aracı olmak için gereken kültürel ve dil özelliklerinin çok azına sahip olduklarından, çok yabancı nezdinde, Hristiyan veya Yahudi bir tercüman Müslüman paşa anlamına geliyordu.



Bazı seyyahlarda, -özellikle de Fransız ve İtalyan- Türklerin bir çok başarısının İspanya'dan gelen Yahudilere mal edilmesi yönünde bir eğilim görülür. Bu Fransız ve İtalyan gözlemcilerin ellerinde, güya Avrupa'nın geri kalan kısmında millet olarak sayılmayan Türkleri ve İspanyolları hırpalamak için mükemmel bir değnek vardı. Bu tür abartılar, Türklerin belli bir alandaki yeteneğini tanıma konusunda, Avrupalılarda isteksizlik uyardırmakta ve aynı zamanda İmparatorluklarındaki herhangi bir güç ya da rehafın dışardan, daha çok Avrupalılardan kaynaklandığına inandırmaktadır. Bazı Hristiyanlar Türk düşmanlarının kendilerine doğal olarak rakip olduğu düşüncesini imkansız buldukları için, Hristiyan dünyasının vasıflarını taşıyanların Yahudiler olduğu ve Türklere yardım edip onlar adına iş yaparak onları bu noktalara kadar taşıdıkları fikrini ortaya atmışlardır. Böylelikle onlar, İspanyolları, Türklerin bu konuma gelmelerin yardımcı olan araçları (Yahudileri) yaratmakla ve Avrupa'nın yıkılışına hizmet etmekle suçlamışlar, İspanyolların iddia ettiklerinin aksine Hristiyan dünyasına siper olmaktan uzak olduklarını, ve aslında İslamın ortaya çıkışından beri Hristiyanlığın karşılaştığı en ciddi tehdit olduğunu düşündükleri bu durumdan İspanyolları doğrudan sorumlu tutmuşlardır.

Avrupalı gözlemciler, gayrimüslimlerin ekonomik gücü elde ettikleri yönündeki sınırlı tecrübelerini yansıtan yanlış izlenimlerinden hareketle, Osmanlı rekabetine karşı sadece önyargı beslemekle kalmamış aynı zamanda genel olarak Osmanlı ticari faaliyetlerine karşı çarpıtılmış bir jeo-ekonomik bakış sergilemişlerdir. Dahası, Avrupalılar, Osmanlının Avrupa ile ticaretini, İmparatorluğun en önemli dış ticareti olarak varsaymaktaydılar. Aslında, Osmanlılar Afrika, Hindistan yarımadası, Endonezya adaları, Orta Asya, İran, Çin ile doğrudan önemli ticari bağlar geliştirmiştir. Bu ticaretin yapısı, mücevher, ipek, baharat gibi lüks ve pahalı maddelere dayanıyordu. Avrupa, yüksek kaliteli yün giysiler, hacimli mallar, köleler hatta daha büyük ürünler sağlama-sına rağmen, bunların çok azı, güney ve doğudan gelen malların değerini yakalayabiliyordu. XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Osmanlı İmparatorluğunun ticaret biçimine ilişkin anlaşılır ve detaylı bilgilerin yokluğunda, Avrupa ile Afrika-Asya ticaretinin karşılaştırılmasına ilişkin he-

saplanabilir bir değer çıkarmak imkansızdır Fakat Avrupalıların Osmanlılar için diğer ticaret alanlarından daha önemli olmadığını hatta muhtemelen daha az önemli olduğunu varsaymak akla yatkındır. Üstelik niteliksel yönden bakıldığında, Osmanlılar Avrupa ile bağlantılarına daha az değer verirdi. Özellikle 1517 yılında kutsal Mekke ve Medine'nin fethinden sonra, Osmanlıların liderliğindeki Müslüman dünyası, İmparatorluğun doğu ve güneyine doğru yayıldı. Osmanlı İmparatorluğunun kültürel ve politik yaşamının ayrılmaz bir parçası ve aynı zamanda İmparatorluğun varlık sebebi olan İslam toprakları ile ilişkilerin korunması amacıyla bu bölgelerle yapılan ticaret büyük oranda Müslümanların elindeydi. İslam dünyasının oluşmasında büyük önem taşıyan Mekke'ye olan hac, uluslararası ticari ilişkilerin sağlanmasında önemli bir araç haline gelmişti. Bu ilişkiler doğası gereği sadece Müslümanların elinde olmuştur.

Bu ticaret ağları (patterns) kendisini bizzat sermaye içinde nasıl ortaya koydu? Kaynak sıkıntısı gözönünde tutulursa, şimdiye kadar yapılanlardan daha açık bir şekilde değerlendirmeye fırsat verecek bir delil var mıdır? Ve değişen ticaret ağları gayrimüslim topluluklarının Osmanlılarca idaresini kavramada bize nasıl yardımcı olabilir?

Burada, sermaye perspektifinden XVII. yüzyılın başlarında Osmanlı ticaretinin yeterli bir değerlendirmesini sunan geniş ölçüde içerikli ama yeteri derece kullanılamayan bir kaynak vardır: *The Merchants Mappe of Commerce* (Tacirin Ticaret Rehberi) (Londra, 1638). Taşıdığı ayrıcalık en az iki defa basılmasına yol açtı. Yazarı Lewis Roberts, hem Osmanlı İmparatorluğunda tecrübeli bir tüccar, hem de uluslararası ticaret çalışmalarında öncülerden biriydi. 1617'de, 21 yaşında Doğu Hindistan Firmasının ve daha sonra da Levantenlerin hizmetine girdi ve 1640 yılındaki ölümüne kadar devamlı olarak ticaretin takibi ve incelenmesinde aktif kaldı. Aile bağlantıları bu ilgiyi yansıtır. Karısı bir giyim tüccarının kızıdır. En büyük oğlu bir Afrika firmasının üst düzey yetkilisiydi ve en büyük kızı Levantenlerle çalışan bir İngiliz tacirle evliydi. O, kafirlerin topraklarında duygusal yarıgerçeklerle insanları eğlendirmeye meraklı, cahil bir seyyah değildi. Açıkça O, İngiltere'nin Doğu'yla olan ticaretini yaşamış ve solumuş birisiydi. Dolayısıyla sadece



bilgisi ve tecrübesi değil, aynı zamanda ölümünden sonra da çalışmalarının saygı uyandırması dikkatleri çekmiştir. Ne yazık ki pratik değerine rağmen, kitap Osmanlı ticaretini araştıranlar tarafından ihmal edilmiştir.⁷

Roberts, kitabının bir bölümünü, "İstanbul vatan-daşlarının ticareti"ne ayırmıştır, bu bölüm birçok geleneksel Avrupa belgesinden farklılık gösterdiği için dikkat çekicidir. Gayrimüslimlerin Osmanlı ticaretinde hakim olduğunu iddia etmesine rağmen, onun belgeleri, ticarete Müslümanların önemini kabul etmektedir. 1620'ler ve 1630'larda Yahudileri, öncelikli olarak Edirne, Ankara, Selanik ve Yunanistan'daki bir takım şehirlerde iç ticarete girmiş bir biçimde tanıtmaktadır- ki bu bölgeler diğer bölgeler kadar kârlı olmasa da kesinlikle çok önemliydi. Türkler Venedik, Mekke, Şam ve Kahire ile ticaret yapıyorlardı ki, -Kahire Afrika ve büyük Asya'nın ticaret yollarına, zengin piyasalara açıktı. Ermeniler Kafkaslar ve İran ile ticaret yapıyordu- bu dönem, Şah Abbas tarafından bir Ermeni ticaret kolonisi olarak kurulan, Safevi başkenti İsfahan'ın kardeş şehri olan New Julfa adlı Ermeni şehrinin yükseldiği yüzyıldı. İstanbul Rumlarına gelince Roberts, onların denizci ve esnaf olduklarını reddetmekte; Rumlar "tüccar olarak tanımlanamazlar"⁸ demektedir.

Bu tasvir ile alakalı dikkate değer olan husus, millet sistemi safasalarına dayanarak kurulduğu düşünülen cemaat gücü ve ilişkilerinin çizdiği tabloyla Roberts'in tasvirinin çelişiyor olmasıdır. Yine de, Ortodoks Patrikliği'ne bağlı Rumların, Osmanlı İmparatorluğu millet olarak tanınan en iyi örgütlenmiş gayrimüslim grub olması dolayısıyla, onların başkentte ekonomik varlıklarının bir hayli tesirli olduğunu varsaymak anlamlıdır. Fakat bu noktada bile Türk, Ermeni ve Yahudilerden sonra gelmektedirler. Napolyon'un İngilizleri "esnafın milleti" olarak karakterize etmesinin aksine, Rumların "denizci ve esnaf" sıfatlarından mahrum edilmesi, siyasal rekabet mücadeleleri ve savaşlardan değil, pratik tecrübeden kaynaklanmaktadır. Bir kez daha millet sisteminin bir efsane olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna rağmen, durum XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyıl başına doğru değişmeye başlamıştır. Büyük Güçler gayrimüslim tebaya Türkleri dövmeğe kullandıkları bir sopa konumuna getirdikleri vakitler Osmanlıların bu

tebaya karşı olan kayıtsız tutumları sona erdi. İmparatorluk zayıfladıkça, Avrupalı rakipleri, giderek daha güçlü bir şekilde, dindaşlarının ve diğer gayrimüslimlerin haklarını ve ayrıcalıklarını koruma iddiasında bulunuyorlardı. Bunlardan en saldırganı, Rusya sınırında yoğunlaşan büyük bir Ortodoks nüfusun korunması iddiasında bulunan Romanovlarinkiydi. Osmanlı Ortodoks topluluğuna Romanovların desteği, yükselen güçler için bir köşetaşı ve İstanbul Patrikliği için ise bir prestijdi. Bu daha sonra millet sisteminin ortaya çıkmasında önemli bir unsur oldu. Habsburglar, özellikle stratejik bir yerde yer alan şimdiki Slovenya ve Hırvatistan'daki Katolikleri koruyordu. Daha sonra, Fransızlar özellikle Suriye ve Lübnan'daki Levanten Katoliklerin refahlarının korunması konusundaki alakalarını dile getirdiler. İngilizlerin bu bölgede az sayıda dindaşları vardı, bu nedenle, rakiplerinin iddialarına karşı çıkmakta özgür davranmakla birlikte, az sayıda Protestanın ve aynı zamanda Yahudi'nin koruyuculuğunu üstlendiler. Koruma süreci, çoğunlukla, XIX. ve XX. yüzyıllarda Avrupalıların Osmanlı toprakları ile olan ilişkisini karakterize eden işgallerin ilk etabı oldu.

Osmanlı İmparatorluğu'yla komşuları arasında güç dengelerindeki değişikliklere paralel olarak ekonomik ilişkilerde de değişiklikler yaşanmaktaydı. Basit bir biber tanesi olayı açıklamaktadır. XVI. yüzyılda Levantenlerle İngiliz ticaretini ilk nakledenlerden büyük İngiliz ticaret ve keşif tarihçisi Richard Hakluyt, Osmanlı piyasasında toz biberin aranan egzotik mallar arasında yer aldığını aktarmaktadır.⁹ XVII. yüzyıl sonlarında İngiliz ve diğer Avrupalı ticaret firmaları okyanuslardaki ticareti o kadar ele geçirmişlerdi ki Osmanlılara biberi onlar getiriyordu. Toz biberin sembolize ettiği karlı ticaretin kaybı, İmparatorlukta Müslüman ekonomik hakimiyetinin önemli bir kaynağını yok etti ve Avrupayla bağlantılarından yaranlanan gayrimüslimlerin konumunu yükseltti.

Avrupa ticaretinin Osmanlıların doğusundaki ülkelerle artmasının sonuçları, İmparatorluğun gayrimüslim topluluklarının siyasi arzularını etkiledi. Basit bir örnek, Madras'ta yerleşik bir Ermeni olan ve XVIII. yüzyıl ortalarında kendi insanlarını Osmanlı Devleti'ne karşı bir işyana teşvik eden Joseph Emin'in kariyerinden çıkartıla-



bilir (1726-1809). Madras'ta zengin ve iyi bağlantıları olan bir Ermeni toplumunun büyümesi, Hindistan'daki İngiliz yükselişinin doğrudan bir neticesidir. Batı ticaret ve finansının temsilcileri olan Madras Ermenileri, İngiliz siyasi ve sosyal fikirlerinin etkisi altında kalmışlar ve Ermenilerin kültürel canlanması ve proto-milliyetçi fikirlerin büyümesinde öncü rol oynamışlardır. Etkin bir basın-yayın endüstrisi ile bu fikirleri uzaklara yaymışlardır¹⁰.

Joseph Emin'in İngilizlerle etkileşimi sadece Hindistanla sınırlı değildir. Emin, İngiltere'deki askerlik hizmetlerini sürdürdüğü yıllarda esinlendiği Ermeni bağımsızlığı fikri için bir plan hazırladı. 1759'da Halep'e gitti ve Ermeni uşaklar tutarak bir kervana katıldı ve kuzeye, Anadolu'ya doğru yollandı. Fakat kısa sürede bu büyük kervandan sıkıldı ve hizmetçilerinin rehbersiz kaybolacakları yolundaki endişelerini yenerek, kendi yoluna koyuldu. Kendinden tam olarak emindi; iki "rehberi" vardı, "Paris'te hazırlanan bir Asya haritası" ve bir pusula, "Avrupa bilgeliliğinin meyveleri". Hizmetçileri, eğer anlattıkları doğruysa, ondan çok çekiniyorlardı, çünkü ona "her köyde Türkler hürmet ediyordu". "Fakir Ermeni tacirlerin" aksine, O, "Sultan fermanını taşıyan, sultan'ın gözdesi olan büyük bir Ermeni olduğuna Türkleri inandıracak şekilde etkileyici bir tarzda" hareket ediyordu. Sonraki duraklarında kafilesinden ayrılarak tek başına "Jinis" adında Ermenilerin oturduğu bir köyü ziyaret etti. Burada, onun kimliği ve karşılanması tersine dönüyordu¹¹.

Ermeni yurttaşları onu güzel bir gri atın üstünde görünce, bir Türk savaşçı zannettiler, fakat o onlarla, onların diliyle konuşunca çok kızdılar; üzerine yürüdüiler, tehditkar bir dil kullandılar ve bir Hristiyan olmasına rağmen kervansız, tek başına nasıl yolculuk ettiğini sordular.

Dayaktan, onları bir Osmanlı Türki olduğu ikna ederek kurtuldu. Derhal "Zavallılar çok korktular... diz üstü köktüler, af dilediler... Osmanlılara bağlılıklarını ifade ederek, onların yalnız başına yolculuk edebilecek tek topluluk olduklarını söylediler..." Köyün muhtarıyla özel bir görüşme yaptığı Emin sordu: "Siz, Hristiyanlar, bir yurttaşınızın asker olmasına niye bu kadar muhalefet ediyorsunuz? Neden özgür değilsiniz? Kendi egemenliğiniz neden yok?" Cevap... "Efendim, bizim özgürlüğümüz öbür dünyada; bizim kralımız

İsa Mesih'tir." Emin dedi: "Bu nereden geliyor? Size kim böyle söyledi?" onlar da "Kilise'nin Ruhani Baba'ları bize Ermeni Milletinin dünyanın yaratılışından bu yana Muhammedilere bağlı olduğunu ve öbür dünyaya kadar da böyle kalması gerektiğini söyledi; yoksa istesek Osmanlıları ülkemizden derhal dışarı atabiliriz."¹²

O zaman Emin, kendisini Hristiyan olarak tanıttı ve çantasından V. yüzyıl Movses Khorenatsi'nin Coğrafi Tarihi'ni (tesadüfen Madras'ta basılan) çıkarttı, Ermeni Krallarının şecerelerini gösterdi ve İsa'nın, havarisinin "Tanrının Krallığı kime miras kalacak?" sorusuna verdiği cevabı söyledi: "Ardında babasını, anasını, kardeşini ve karısını bırakıp da Haç'ı yerden kaldırıp (yüklenip) beni takip edenlere". Sonra Emin, "Frankestan(!) Hristiyanlarının", İncil'i, ruhani babalarının onlara anlattığı gibi anlamadıklarını ve bu yüzden ruhani babaların, "şimdi bizim olduğumuz gibi Muhammedilere köle" olmadıklarını belirtti. Emin, İsa'nın cevabını şöyle yorumladı:

"Haç'ı omuzlamanın anlamı, cesur askerlerin kafirlere karşı taşıdıkları, savaşta altında öldükleri bayraktır; bu askerler Tanrının Krallığının mirasını devralacak gerçek Hristiyanlardır, bizim gibi kurtların parçaladığı sığır misali korkakça yaşayanlar değil... Mesela, mantıklı bir kimse, başkalarının gönüllü kölesi olmayı kabul etmemelidir; kendi Hristiyan dindarlarınca da yönetilmemelidir, çünkü Tanrı hepsini benzer şekilde bağımsız yaratmıştır ki iyi kanunlarla yönetilsinler; ister fakir, ister zengin olsunlar."

Konuşma devam ederken, rahip "o haklı" diye haykırarak konuşmayı kesti ve bütün hemşehrilerini bu önce beğenmedikleri kişiyi yüceltmeye ve kucklamaya çağırdı ve ekledi: "Onu sevin ve ona saygı duyun; çünkü o Aziz Büyük Nerses'in 630 yıl önce haber verdiği, bizi zalimlerin ve kaderimizin düşmanlarının ellerinden kurtarmaya vesile olan kişidir."

Lider, bu tutum değişikliğinden ürkererek: "Senin söylediklerin nedir?.. biz neden ihmal edildik?" diye sordu. Rahip cevap verdi:

"Benim sevgili halkım, dereye varmadan paçayı sıvamanın ne anlamı var; aksine, kutsal kehanetin yerine gelmesi için 666 yılın dolması gereklidir; bu zaman süresince boyunduruk altında kalmaya devam etmek zorundayız; 638 yıl geçtiğine göre cezanızın (zulmin) bitmesine 28 yıl kaldı; sonra bağımsız olacağız ve dünyada hiçbir güç bize hükmedemeyecek. Misa-



firimiz dünyada birçok yeri görmüş olmalı, onun ve onun dedesinin yönlendirmesiyle karar vereceğiz; siz kendi kendinizin hakimisi olacaksınız: Önce Onun bir Türk olduğunu düşününce çok kortunuz... Ben diyorum ki, o beklenen kişidir; fakat beklemesi ve 20 veya 30 yıl daha hayatın çeşitli safhalarından geçmesi gerekiyor. Bunları onun yüzüne söylüyorum; bunları gerçekleştiren o değil, fakat yukarıdaki Yüce Tanrıdır...”

Don Kişot geleneğinde olduğu gibi, Emin bu tepkiden memnun oldu, bu memnuniyetini karakteristik üçüncü kişi şeklinde özetleyerek yorumladı: “bu yöntem ile o, gerçek din tohumlarını saçtı ve gittiği her yerde askeri ruhun imrenilen şevkini ecti.”

Hikaye, üni Çar'a kadar ulaşmış esrarengiz ruhani bir adamı hatırlatmaktadır. Çar, bu ruhani adamı sarayına çağırtır. “Senin mucizeler gerçekleştirebildiğini duydum” der. “Benim köpeğimi konuşturabilir misin?” “Bu çok zor bir görev, fakat yapabilirim. Yalnız bana zaman vermeniz gerekiyor. Bana beş yıl verin ve köpeğiniz konuşsun” diye cevap verir ruhani adam. Adam köyüne geri döndüğünde, bağlıları onun cüretine hayret ettiler. Onun bütün mucizelerine olan itimatlarına rağmen bir köpeği konuşturabileceğine inanmadılar. Şaşkınlıklarını dile getirdiler; fakat ruhani adam onları rahatlatır: “beş yıl içinde ya köpek ölür, ya Çar ölür, ya da ben ölürüm.” Jinis Rahibi daha dikkatliydi. O kendisine 28 yıl verdi. Fakat böyle emellerin ortaya çıkması için çok daha fazla zaman gerekmektedir.

Bu bölüm, birçok analiz düzeyi gerektirmektedir. Beklentilerin aksine, Emin, bir Ermeni olarak Türklerden çok iyi muamele görmekteyken, bir Türk olarak da Ermenilerden çok iyi muamele görmektedir. Ve burada, Ermenilerin bin yıl inancının gizil niteliği (esoteric quality) ve rahiple Emin arasında esrarengiz bir düello söz konusudur. Düello o kadar esrarengizdir ki, rahip kurnaz ve becerikli bir reddi, heyecan verici bir kabule dönüşmektedir.

Emin'in Türk ve Ermeniler nezdinde gördüğü çelişkili muamele, etnisite ile sosyal statü veya sınıfların Osmanlı toplum yapısı içindeki etkileşimini ortaya koymaktadır. Kişilerin konumunun sadece dini kimliğine bağlı olarak belirlendiğini ve bütün gayrimüslimlerin kesin olarak suistimal ve aşağılanmayla karşı karşıya olduklarını iddia eden basite indirgenmiş yorumların aksi-

ne, gerçekte iki hadisenin karışımı söz konusudur. Dini kimlik açıkça rol oynamıştır ve diğer unsurların eşit olduğu farzedilirse gayrimüslimlerin Müslümanlara göre daha düşük bir seviyede olduğu söylenebilir, fakat diğer unsurlar nadiren eşit olmuştur. Güce (iktidara) yakınlık bir gayrimüslimi, bir Müslümandan daha çok itibar sağlayan bir duruma getirebilir. Böyle yüksek bir düzeye gelenler açısından, padişaha ulaşabilme, diğer bütün özellikleri aşan tek ve en önemli özelliktir.¹³ Bundan dolayıdır ki, vakur ve kibirli olan Ermeni Emin, Padişah maiyetine dahil olduğundan Türklerin saygısını kazanabiliyordu. Bununla birlikte, aynı üst sınıf Ermeni gurur ve kibiri, fakir Ermenilerin nezdinde çok farklı bir tepki yaratmaktaydı. Onlar (fakir Ermeniler), böyle kibirli bir tutumun alt düzey Müslümanlarda düşmanca bir tepki yaratma riski taşıdığını çok iyi biliyorlardı. Sultan'ın Ermeni gözdesi kendini kurtarabilse de, Müslümanların rahatsızlığı ve tepkileri onun güçsüz dindaşlarına yönelebilirdi. Bu sebepten dolayı, dindaşlarının, bu şekildeki davranışların neticeleri konusundaki hassasiyetleri onları savunmacı bir şekilde Emin'e hücum etmeye yöneltmiştir.

Ermeni Lider'in tepkisi ve rahibin kurnaz taktikleri, Kudüs Yunan Ortodoks Patriği I. Anthimos'un davranışlarıyla tutarlılık arz etmektedir. XVIII. yüzyılın sonlarında yayımlandığı şekliyle,

“Tanrımızın tertemiz Kutsal Ortodoks inancını korumayı açıkça üstlendiğini görür...o, hiç yoktan bu güçlü Osmanlı İmparatorluğunu yükseltti. Herşeye gücü yeten Tanrım, sonra, üzerimize bu güçlü krallığı koydu, ‘çünkü Tanrıdan başka kimsede güç yoktur’... Bu nedenle, Osmanlı Sultanın kalbine, bizim Ortodoks inancımızı özgür kılma ve ‘Ortodoksları’ koruma adına, zaman zaman inancından sapan Hristiyanları cezalandırma hasletini koymuştur ki, onlar her zaman Tanrı'nın göziünün önünde olduklarının bilinciyle O'ndan korksunlar... Kardeşlerim, kurtuluş yolundan sapan küller gibi olmayın; fakat şeytanın hileli oyunlarını cesaret ve sebatla ayaklarınız altında ezdiğiniz gibi, şimdi de gözlerinizi kapayın ve bu yeni hüriyet ümidi taşıyan ‘şimdi kurtuluş daha yakın’ sözlerine kulaklarınızı tıkayın... Bu ‘hüriyet’ isminin ilmi tahlilini yapmamıza izin verin... Gerçek hüriyet A'dır, yani Tanrının teveccübüyle fakat zorlanmadan insanı iyiliğe götüren, mantıklı ruhun mizacıdır. Bu çeşit özgürlük ‘irade hüri-



yeti" diye adlandırılır. B tipi hürriyet, insanların engelsiz bir şekilde, bağıllık içinde bulunan arzularını pratiğe dökme hürriyetidir. C tipi hürriyet ise ilahi kurallara ve insan kanunlarına uygun olarak yaşayan birisinin hürriyetidir. Bu, her tür-
lî vicdanın rabatsızlıklarından arınmak ve medeni disiplinden kurtulmak demektir. Övgüye değer tek hürriyet yukarıda değinilen üçüncü tip özgürlüktür. Sebatlı ve ihtiyatlı olalım, ebedi kutsanmışlığın sönmeyen krallığını bir yanlış için, bu hayatımızdaki var olmayan bir hürriyet için kaybetmeyelim. Tarifi imkansız mükaflatlardan kendimizi mahrum etmeyelim.¹⁴

Bu çalışmaya Ermenilerin bir tepki göstermeyeceklerini biliyorum, zaten bu, ilk olarak "Ermenilerin Pagos loannisi" tarafından basılmıştır. Her belgenin ayrı ayrı veya iki belgenin birlikte incelenmesinden ortaya çıkan şey, dini bakış açısının muazzam gücünü ortaya koymalarıdır. Böyle görüşlerin hakimiyet sağladığı bir dönemde Osmanlı Ermeni veya Rum Milletinden bahsedebilmek için pervasız bir tarih karşıtı anakronizm içinde olmak gerekir. Joseph Emin'in hatıraları Ermeni bilinciyle o kadar taban tabana zıttı ki, baskıya ancak binlerce mil uzakta ve İngilizce olarak girebildi. Gerçekte XX. yüzyıla kadar bu metinlerin Ermeniceleri ortada yoktu.¹⁵ Osmanlı Hristiyanları ve Yahudilerinde dünya görüşleri çerçevesinde iki aykırı eğilim vardır: Bir tarafta, baskın bir sükunetçilik (quietism) ve dünyevi otoriteye itaat -- Yunan Patriğinin sözleriyle Ermeni Muhtarın ilk andaki repkisinde örneği görülen -ve diğer tarafta *millenarianism*- Roma Ortodoks rönesansında (Yunan Milliyetçiliğinden uzak durduğu kadar) yeniden canlanmacılık, XIX. yüzyıldaki Yunan isyanlarına itici güç olmuştur. Ermeni köy rahibi bu ikisinin de başarılı manipulasyonunu yapmıştır.

Hem Patrik Anthimos hem de Joseph Emin, Avrupa aydınlanmasının siyasi fikirlerini yansıtmaktaydı. Muhalefetteki patrik, olası bir isyanın destekçisiydi. Avrupa'nın artan ekonomik, dinsel ve askeri gücünden cesaret alarak, bu fikirler, yüzyıllar süren bir süreç sonunda oluşan Osmanlı gayrimüslimlerine uygulanan karmaşık ekonomik-dinsel-idari düzenlemeleri yıpratmış olduğunu göstermiştir. Osmanlılar, diplomatik manevralarla, idari destekle ve nihai olarak Avrupa'yı örnek alan reform vaatleriyle karşılık vermek zorunda kaldılar. Bu, XIX. yüzyıl-

daki Millet sistemini geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle resmi olarak tanımlayan ve geniş bir ölçüde yaratan reform (Tanzimat) programında bir unsur olmuştur. İlk defa, İmparatorluktaki bütün gayrimüslim topluluklarına standart idari sistemler uygulanması yönünde bir girişim olmuştur.¹⁶ Girişim, Tanzimatın yol gösterici unsuru olan, yönetimin her alanında merkezileşme yolundaki girişat ile paralellik arz ediyordu.

Merkeziyetçiliğin bir bedeli vardı. Geleneksel düzenlemelerin ayırt edici özelliği olan yerel otonomi, içişlerine karışmama ve esneklikten tamamen uzaklaşılması ve resmi millet sisteminin yaratılması, toplulukların kendilerinin ve Osmanlı Devleti'nin, artan bir şekilde dinsel-diplomatik karışıklıklara boğulmalarına neden oldu ve bu da daha fazla milletin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Doğu'daki yerli Ortodoks, Monofizit (Monophysite) ve diğer küçük kiliseleri kazanmaya çalışan Katolik ve Protestan dini emperyalizmi, süreci daha da karmaşık bir hale getirdi. Bu misyonerlik faaliyetlerinin bazı devletlerce desteklenmesi (sırasıyla Fransa, Habsburglar, İngiltere) ve bazılarınca da bir dereceye kadar bu faaliyetlere karşı konulması (Romanovlar) neticesinde, dinsel karışıklıklar kolaylıkla uluslararası krizlere dönüştü. Bu durum XIX. yüzyıl boyunca kendini sürekli hissettirdi.

Bu sıkıntılara düşen ilk topluluk Ermeniler oldu. Çeşitli Katolik Misyonerler birçok Monofizit Ermeniye kendilerine çekmeyi başardılar. Roma Kilisesi'nin resmi hiyerarşik yapısına alışkın olan Katolikler, geleneksel gayrimüslim-Müslüman düzenlemelerinin resmleştirilmiş bir dizi kurumlarca ikame edilmesi için baskı uyguladılar. 1820'lerin sonlarında Yunan isyanı ve Rus işgaline karşı koymak için çok ciddi dış yardıma ihtiyaç duyan Osmanlıların, 1831 yılında resmen tanınan Katolik Milletinin yaratılması ve bu toplulukların durumlarının iyileştirilmesi yönündeki Fransız baskısını kabul etmesiyle, Katolikler önemli bir fırsat yakalamış oldular¹⁷.

Bununla birlikte bu Katolik Milletinin liderini seçme konusundaki Osmanlı ve Roma Katolik kriter ve prosedürleri ters düştü; yeni bir milletin ortaya çıkışı yeni bir gerginlik kaynağı oluşturmuştu. Dahası, özellikle zengin Şam Katolik Kilisesi, etkili "Melkite" Katolikleri (Doğu Ortodoksluğundan dönuşen) ve Lübnanlı Maruniler başta olmak üzere bu yeni kuruluşun himayesine giren İmparatorluk bünyesindeki birçok önemli toplu-



luk bu kuruluşu ya reddetti ya da yoksaydı. 1848 yılında Melkitler kendi Millet statülerini kazandılar. 1850'de protestanlar, rakipleri tarafından elenmemek için aynı yolu takip ettiler. Diğer milletler arkadan geldi.: 1861 yılında Bulgar "Uniates" ve 1870 yılında Bulgar "Exarchate". Bu cemaatsel-dini yapıların kurulmasına rağmen, birçok eski ve kökü derinlere uzanan Doğu'daki Hristiyan kiliselerinden Kiptiler (Mısır'daki yerel Monafizit kilise), Jakobitler (Suriye'deki yerel Monofizit kilise), ve Nestoryanlar (Irak'ta ve Güneydoğu Anadolu'da yerleşik) resmi millet statüsünü kazanamadılar.

İmparatorluğun bazı büyük toplulukları (cemaatleri), yani Yunan Ortodokslar, Ermeni Gregoryenler ve Yahudiler XIX. yüzyılda resmi millet statüsünü asla arama-

dılar, çünkü geleneklerine göre - karmaşık tarihi gerçeklere rağmen- onların her zaman belli bir kabulü söz konusuydu. Fakat bu alandaki reformlar onlar üzerinde de önemli etkiler yarattı. Bunlardan en önemlisi, dini kesimin gücünü azaltıp laik etkiyi artıran resmi anayasal düzenlemelerin temelini atan 1856 Islahat Fermanı'dır. Her ne kadar Osmanlı liderleri bu değişiklikleri daha büyük bir topluluklar üstü Osmanlı vatanseverliği duygusu yaratsın diye teşvik ettilerse de, sonucu tam tersi oldu. Laik liderler anayasaların (constitutions) sağladığı yeni imkanlarla siyasal faaliyetlere yönelmiş ve enerjilerini, kendilerini ulus-devlet olarak tanımlama eğiliminde olan toplulukları lehine tahrik ve karmaşa yaratma yönünde kullanmışlardı. Hegel'in Minerva baykuşu misali, Millet sistemi tam da yok olmanın eşiğinde ortaya çıktı.

- 1 Millet Sisteminin klasik açıklaması: Hamilton A.R. Gibb ve Harold Bowen, "Islamic Society and the West, a Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East", Londra, 1957, 1. Bölüm, 2. Kısım, sf. 207-261. Birçok uyarıyla böyle etkili çok az çalışma yayımlanmıştır. Yazarlar, açıkça, çalışmalarının genel olarak eksikliklerini kabul etmişlerdir. 2. Kısımın başlangıcında: "Osmanlı Arşivlerinin son yıllarda açılması, akademisyenlere, İmparatorluk kurumlarını kesin belgesel deliller temelinde inceleme imkanı vermiştir; ve açıktır ki bu yeni çalışmalar, mümkün olan ikinci araştırmaya dayanarak ulaştığımız sonuçların çoğunu, detayda, belki de prensipte değiştirecek veya düzeltecektir" (sf. 207) Burada sözkonusu olan, gayrimüslim topluluklarla ilgili, onların tartışmalarının asılsız olduğuna dair çarpıcı bir kabul olmasıdır: "Bu bölümün konusu üzerindeki çalışma için ilk el materyaller, Müslüman kurumları incelememiz için kullandığımız kaynaklarda nadiren bulunmaktadır. Buradaki orijinal kaynaklar sadece Osmanlı Arşivlerini değil, Osmanlı İmparatorluğu ile ilişki halindeki veya orada yaşayan gayrimüslim dini toplulukların arşivlerini de kapsamaktadır. Bununla birlikte, diğer bölümlere göre büyük ölçüde ikincil kaynaklara dayanmış olsa da, çalışmamızda bu topluluklara ayrılan bir bölümü araştırmamızdan çıkarmamız gerektiğini düşünüyoruz." Onların itirazlarının verdiği fırsatı değerlendirerek "Foundation Myths of the Millet System", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (içinde), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, (1982), bölüm 1, sf. 69-88, Türkçe Tercümesi, "Osmanlı Millet Düzeninin Kuruluş Efsaneleri", Tarih ve Toplum, Bölüm 1, No.40 (Nisan 1987), sf. 34-40, Bölüm 2, No. 41 (Mayıs 1987), sf. 12-XVI. Eleştirimle ilgili olan Kevork Bardakjian "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Bölüm 1, sf. 89-100.
- 2 Bu, en sistematik şekilde Abraham Marcus tarafından *The Middle East on the Eve of Modernity, Aleppo in the Eighteenth Century* New York, 1989 ve koleksiyonda İbranice tercümesiyle Osmanlıca'ya çevrilen bir örneği ve girişle beraber İngilizce kısa önsöz, Haim Gerber ve Jacob Barnai, *The Jews in Izmir in the 19th Century, Ottoman Documents from Shar'i Court*, Kudüs, 1984, Cambridge, MA, 1984. Osmanlı gayrimüslimlerinin karmaşıklığının farklı bir anlatımı için bkz: Metin Kunt, "Transformation of Zimmi into Askeri", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Bölüm 1, sf. 55-67.
- 3 Bkz: "Millet" Michael Ursinus, *Encyclopedia of Islam*, İkinci baskı, 7. Bölüm (Leiden, 1990), sf. 61-64. İddialarıma rağmen millet terimi,

XVII.yüzyılda, yani tahmin ettiğinden daha önceki bir yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman topluluklar için kullanılıyordu. Fakat bu terim XVI. ve XVII. yüzyıllarda kullanılmıyordu. İlk kullanıldığı zaman Mühimme Defteri'ni yazan katiplerce kullanımı sınırlandırmıştı. İstanbul dışında, şer'i mahkeme kayıtlarında eski kullanımlar daha çoktur. Benim iddiam, yani Millet sisteminin, XV ve XVI. Yüzyıllarda büyük gayrimüslim toplulukların ilişkilerini düzenleyen ve tüm imparatorlukta uygulanan bir sistem olduğu hususu doğrudur. Dahası, İdari terminolojide bir değişiklik yapıldığı zaman, daha ziyade XVII. yüzyılda, bu uygulamanın başkentin dışına uzandığı veya köklü idari değişikliklerle desteklendiğine dair bir delil bulunmamaktadır. Böyle bir değişiklik Tanzimat reformlarına kadar gerçekleşmemiştir. XVII.yüzyıl öncesi kullanım için bkz: Ahmet Refik (Altınay), *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul Devlet Basımevi, 1935.

- 4 Lajos Fekete ve Gyula Kaldy-Nagy, *Rechnungsbücher Türkischer Finanzstellen in Buda (ofen) 1550-1580 türkischer Text*, Budapest, 1962, sf. 17-52.
- 5 Yaklaşık 20 yıl önce Tibor Halasi-Kun'un editörlüğünü yaptığı bir periyodik yayın, Halep'teki bir gümrük memuruna dair Gyula Kaldy-Nagy'nin yayını açıklar. Bana göre bunun henüz teyit edilmesi gereklidir. Halil İnalıcık, bana böyle kayıtların XVI ve XVII. yüzyıl İstanbul'u için günümüze ulaşmadığını söylemiştir.
- 6 Böyle belgelerin değeri ve etkisinin eleştirisi için benim makaleme bakınız: "Les contes persans de Menasseh Ben Israel: Polemique apologetique et dissimulation a Amsterdam au XVIIe siecle", *Annales Histoire, Sciences Sociales* 49, (Eylül-Ekim 1994), sf. 1107-1138, ve "The Myth of the Sefardi Economic Superman", *Trading Cultures: The Worlds of Western Merchants*, Jeremy Adelman ve Stephan Aron, ed., Antwerp: Brepols/Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies, forthcoming. Seyyahların tahriflerine bir alternatif olarak benim yazıma bakınız: "Venture and Faith in the Commercial Life of the Ottoman Balkans, 1500-1650", *International History Review* 7(1985), sf. 519-542, tekrar yazılan alıntı "The Divisions of Labor, V", *Journal of Political Economy* 96, no 2 (Nisan 1988), arka sayfa; "The Rise and Fall of Salonica Woollens, 1500-1650: Technology Transfer and Western Competition", *Mediterranean Historical Review* 6, (1991), sf. 216-236; ve "The Jews of Trieste and the Levant Trade in the Eighteenth Century", *Il mondo ebraico, gli ebrei dell'Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Era Contemporanea*, G.Todeschini ve Pier Cesare Loly Zorattini ed., Pordenone, İtalya, 1991, sf. 327-351.



- 7 Mesela bu Robert Mantran'ın geniş bibliografyasında görülmüyor, *İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe Siècle*, Paris, 1962, başlığına rağmen XVII.yüzyılın ilk yarısını kapsıyor.
- 8 Bkz: Lewis Roberts, *The Merchants Mappe of Commerce; wherein the Universelle-Manner and Matter of Trade is Compendiously Handled*. Londra, 1638, Bölüm CCXLVII, sf. 198-199. Lütfen sayfalamanın devamlı olmadığına, hem bölüm, hem de sayfa numarasının kesin referans için gerekli olduğuna dikkat ediniz.
- 9 Bkz: Susan A. Skilliter, *William Harboure and the Trade with Turkey, 1578-1582, A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, Londra, 1977, sf. 5
- 10 Bu, İngiliz Levanten Firmasının ana kitaplarında açıktır, *Public Records Office, State Papers*, sf. 105/160.
- 11 Bkz: Vazken Ghougassian, "Quest for Enlightenment and Liberation, The Case of the Armenian Community of India in the Late Eighteenth Century" Richard Hovanisian ve David Myers (içinde), *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*, Scholars Press.
- 12 Joseph Emin, *Life and Adventures of Emin Joseph Emin, written by Himself*, İkinci Baskı, editör: Amy Apcar, Kalküza, 1918, sf. 139-146, ilk baskı, Londra 1792. 11. Dipnotta zikredilen Ghougassian, kariyerinin kullanışlı bir özetini sunmaktadır. Rusça içerik için bkz: Ronald G. Suny, *Looking Toward Ararat. Armenia in Modern History*, Bloomington, 1993, sf. 55-56.
- 13 Örnek olarak bakınız: Hagep Barsoumian, "The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Bölüm 1, sf. 171-184.
- 14 *Dhidaskalia Patriki*, İstanbul, 1798, Richard Clogg tarafından alıntı yapılmış; *The Movement for Greek Independence, 1770-1821*, Londra, 1976, sf. 59 ve Richard Clogg tarafından geniş ölçüde tartışılmış ve tercüme edilmiş, "The Dhidaskalia Patriki (1798): an Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda", *Middle Eastern Studies* 5, (1969), sf. 87-1XV. Clogg, bu yazının yazarlığı konusundaki soruları kabul ediyor. Fakat etkin bir şekilde çürütüyor.
- 15 Bkz: the Armenian tr. By H. Khashmanean, Beyrut; çapan Mshak, 1958.
- 16 Zorluklarla ilgili bir örnek çalışmada benim: "Councils and Community: Minorities and Majlis in Tanzimat Jerusalem", *Essays in Honor of Bernard Lewis, The Islamic World, From Classical to Modern Times*, C.E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory ve A. L. Udovitch, Princeton, 1989, sf. 651-660.
- 17 XIX. yüzyıl gelişmelerinin yeraldığı: roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963.



İSLAHAT FERMANI ÖNCESİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİLLET SİSTEMİ VE GAYRİMÜSLİMLERİN YAŞANTILARINA DAİR

YRD. DOÇ. DR. NURİ ADIYEKE
MERSİN ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Sistemi içinde, “Millet” tabiri Arapça’daki anlamı ile dînî bir topluluğu karşılayan bir terimdi. Bu terim kimi zaman geniş bir cemaati olduğu gibi ifade etmekte, kimi zaman bir dille konuşan grubu ifade etmekte, kimi zaman ise bir ibadethanede ibadet eden aynı inançtakileri ifade etmektedir.¹ Buna paralel etnik köken, dil ve ibadethanelerin ortaklığı kimi zaman birebir örtüşmekte, kimi zaman da aynı etnikten oldukları halde aynı millet sayılamamaktadırlar. Öte yandan, Osmanlı yönetiminin toplulukları kategorileştirdiği millet sistemi, Osmanlı fethinden önce toplumların kendi geleneklerindeki gruplaşmalarıdır. İşleyiş biçimi de bölgeden bölgeye değişmektedir. Bu kurumun İslâm’daki zımmiyet ile aynı olduğu düşünülmüş ise de arada farklar vardır. Zımmiyet belki, Osmanlı’daki, müslüman milletlerin dışında kalan gayrimüslim milletlerin tümünü kapsayan bir üst kurum olarak kabul edilebilir. Yalnız, zımmiyet tabirine Osmanlı metinlerinde pek rastlanılmamaktadır. Şer’iyye sicillerinde, muharap olarak bir gayrimüslim kişi var ise “zımmî” olduğu belirtilmiştir. Yoksa, Osmanlı söyleminde cemaat olarak zımmî terimine, pek rastlanmaz.

Osmanlı Devleti’nin gelişip, İmparatorluk statüsüne eriştiği II. Mehmet döneminde, kiliselerin devlet kontrolünde organize edilmesi ile, devletin organize ettiği millet sistemi başladı. Bu sistem içinde yer alan cemaatlara XV. yüzyıldan XIX. yüzyıl sonlarına değin millet denilmiştir. Ne var ki, bu gayrimüslim topluluklar her zaman ve her coğrafyada millet olarak isimlendirilmişlerdir.² Gayrimüslim topluluklar millet olarak isim-

lendirilmedikleri coğrafi alanlarda dahi, millet sistemi içinde yaşantılarını sürdürmüşlerdir.

Genelde kabul edilmiş dört millet (millet-i erbaa) vardı. Bunlar, Müslüman milleti, Rum milleti, Ermeni milleti ve Yahudi milletidir. Müslüman Milleti, “Millet-i Hakime”, Ermeni milleti ise “Millet-i Sadıka” olarak isimlendirilmişlerdir. Türkler, Araplar, Arnavutlar, Boşnak, Pomak, Berberi, Çerkes, Gürcü, Abaza, Çeçen v.s. tüm diğer müslüman unsurlar, tek bir müslüman milleti olarak isimlendirilmişlerdir. Aynı şekilde Bulgarlar ve Sırplar da ayrı gruplar olduğu halde Rum Ortodoks kiliselerine bağlandıkları için 1850’lere kadar Rum milleti içinde kabul edilmişlerdir. Gregoryen Ermenileri, XVI-II. yüzyıldan sonra ortaya çıkan Katolik Ermenileri, XIX. yüzyıldan sonra gruplaşan Protestan Ermenileri ise hiç bir zaman aynı millet olmamışlar, toplumsal olarak da birbirlerine hiçbir şekilde karışmamışlardır. Rum milleti de, XIX. yüzyıl başlarındaki Yunan İsyanı’na kadar Osmanlı Devleti için diğer milletlerden daha üstün, korunmada öncelikli bir millet olarak kabul edilmiştir. Ortodoks Rum Milleti’nin, devlet katında hep önde olduğu bir gerçektir. Bu ayrıcalıklı durum Fener Patrikhanesi’ni, dünya ortodokslarının önemli bir merkezi haline getirmiştir.

Osmanlı milletlerinin her birinin kapalı ayrı bir kompartıman oluşturan gruplar olduğundan söz etmiştik. Bu gruplar belli ölçüde dışa açık olmakla beraber, hemen hepsi kendi millet yönetiminin denetiminde idi. Bireylerin her türlü sorumlulukları kendi cemaatlarına, milletlerine karşı idi. Gayrimüslim bir kişi idarî, mâlî ve



bunun gibi bir çok açıdan önce millet yönetimine, sonra devlete karşı sorumlu idi.³ Dolayısıyla, kişilerin de dış dünya ile ilişkileri, ticaretin dışında minimum idi. Osmanlı kent organizasyonu da bu kapalılığı desteklemişti. Tersi örneklerinin de olmasına rağmen genelde, her cemaat ayrı mahallelerde oturarak bu siyasal kompartımanı kent planına da aktarıyordu.

Toplumu böyle kompartımanlaştırmadaki temel amaç, çok unsurlu bir mozaik imparatorluğun yönetiminde, insanların birey olarak değil, cemaat olarak devletçe muhatap alınmasıdır. Bu kişilerin de gerçek yaşamda çıkarları, devletinkilerle özdeş olamazdı. İmparatorluk kendi çıkarlarını gözetmeye çalışırken, uyruklarıyla girdiği ilişkilerde bu Millet Sistemi'ni kullanıyordu.⁴ Yani devlet kendi egemenliğini bu grupları kesin çizgilerle birbirinden ayırarak sağlıyordu. Bu adeta değişmeyen bir denge idi. Zaten, Osmanlı siyasal sisteminde de temel belirleyicilik dengedir. Bu yöntemle toplumu yönetmek daha kolay ve akılcı idi. Çünkü milletlerin başları kendi ibadethanelerinin örgütlenmesi çerçevesinde en üst noktada devletin onayına bağlı idi. Dolayısıyla yönetimce, kendine bağlı bireyler değil, kendine bağlı cemaatların olması daha uygundu. Nitekim, Osmanlı yönetimi, gayrimüslimleri *cizye* vergisi dışında hiç bir şekilde birey olarak muhatap almamış, cemaat-millet olarak muhatap almıştır.

Toplumsal organizasyonun temelini oluşturan bu cemaat-milletler arasında geçiş yapmak kesinlikle yasaktı. Özelliği olan Müslüman milleti bu geçişkenlik açısından en ayrıcalıklı olanı idi. Çünkü, İslam düşüncesi çerçevesinde, İslamdan ayrılmak kesinlikle yasaktı. Bu açıdan, Osmanlı hukuk ve toplum sistemi de, müslüman milletinden çıkıp bir başka millet içine girmeyi kesinlikle yasaklamıştır. Bu konuda en ufak bir müsamaha yoktur. Ne var ki, tersi yani bir gayrimüslimin, müslüman milletine girmesi farklı bir süreçtir. İlk bakışta, Osmanlı yönetiminin bir İslamlaştırma politikası varmış gibi görüne de, XV. yüzyıldaki Bosna Bogomilleri hariç, yönetim kitlesel ihtidâlara (müslüman olma) müsaade etmemiştir. Her ne kadar divanda nevmüslim sandığı vs. gibi kurumlar olsa da bunlar simgesel kurumlardı. Çok özelliği olanların ancak çok rahatlıkla din değiştirmelerine izin veriliyordu. Bunun ötesinde kendiliğinden

din değiştirmenin pek fazla olmadığı görülmektedir. Ne var ki, XIX. yüzyıl ortalarında gayrimüslimlerin zorla müslümanlaştırılmaları geleneği olmadığı halde, taşrada bunun tersi davranılarak bazı reaya kızlarının dağa kaçırılarak zorla müslümanlaştırıldığı görülmüştür. Memleket Meclisi'ne getirilen kızlar ve oğlan çocukları Türkçe bilmedikleri halde yalnızca kendilerine öğretilmiş olan kelimeteyni ezberleyerek bilmeden müslüman olmuşlardır. Bunlar sorgulandıklarında ya anne-babalarından korktukları için, ya da hiç bir şey bilmeden müslüman oldukları belirtilmektedir. Bu konuda merkeze şikayetler de ulaşmıştır. Merkezden yazılan bir emirname ile, müslüman olacakların çok sıkı araştırılıp, hiç bir şikayete mahal verilmemesini, eğer müslüman olmak isteyen olursa, sorgulamadan sonra mecliste konsolos tercümanının da hazır olması ayrıca devlet-i aliyye tebasından bir hristiyan şahidin de Memleket Meclisi'ne çağırılması ve müslüman olacak kişi genç ise anne ve babasının da mecliste hazır olmasını bildiriyordu.⁵ Böylece zaten çok fazla olmayan İslam dinine giriş⁶ daha sıkı kurallara bağlanıyordu.

Toplumun millet sistemine göre belirli kompartımanlarda yaşamasına koşut, aynı din içinde mezhep değiştirmelere de müsaade edilmemiştir. Örneğin XVII. yüzyılda Türkiye'de yaşayan gayrimüslimleri katolikleştirmek için büyük bir propaganda başlamıştır. Papalıktan gönderilen bazı Katolik ruhbanları "tebdil came idüb" vilayet vilayet gezerek, gerek Rum, gerek Ermeni ve diğer milletleri "ihtilal ve ifsad ile" eski mezhep ve kiliselerinden döndürüp, Katolik Mezhebi'ne bağlamışlardır. Kiliselerin şikayeti sonucu 1696'da yazılan ferman ile, "...papa dinine dönenlerin yine evvelki ayinlerinde olmak üzere muhkem tenbih ve tekid edilmesi" emredildi.⁷ Aynı çerçevede Katolik olan Ermeni ve Süryani rahipleri hapsedildi ve Katolik propagandası için kullanılan basmahaneler (matbaalar) yıktırıldı.⁸ Bu açıdan zaten Rum Ortodoks Kilisesi de doğudaki üstünlüğünü, Katolik Kilisesi'ne kaptırmamak için bu tutumun yanında yer almıştır. Nitekim Galland, Rumlar'ın İstanbul'da mevcut bulunan bütün muhtelif mezheplere karşı Katolik Dini'ni tenkide uğratmak fırsatını hiç kaçırmadıklarını söylemektedir.⁹ Katolik Kilisesi'nin XVII. yüzyılın başlarında Osmanlı cemaatlarına karşı propagandası¹⁰ Osmanlı'nın son dönemlerine kadar sürdü.



Millet yöneticileri, önceleri cemaatin kendi dinsel lideri idi. Bu dînî liderler genellikle ömür boyu bu makamda otururlar, devlete ihanet etmedikçe veya kendi topluluklarının kurallarına aykırı davranmadıkça görevden alınmazlardı. Millet örgütlenmesi içinde milletin en üst temsilcisi yönetim tarafından atanır, ibadethanelerin kendi örgütlenmesi çerçevesinde alt bağlantılı görevliler cemaat çerçevesinde belirlenirdi. Ne var ki, kimi zaman bu tür alt görevliler de, devletçe onanıyordu.¹¹ Bu örgütlenme biçimi, Rum Ortodoks ve Ermeni Milletleri için geçerlidir. Yahudiler'de Hahambaşı rûhânî lider değil, cemaat yöneticisiydi. Müsevîler'de dini hiyerarşi yoktu, dolayısıyla hahamlar dînî görevlerini hahambaşından bağımsız olarak yapıyorlardı. Hahambaşı devletin resmî emirlerini cemaate iletirdi. Dolayısıyla dînî değil resmî bir görevli idi.

Tanzimat dönemi bir çok konuda olduğu gibi millet yönetimi açısından da önemli değişimleri doğurdu. Müslüman toplumunda görülen muhtar, ihtiyar meclisi gibi din dışı (belki de laik) yönetim unsurlarının gayrimüslim toplumlarında da oluşturulduğunu görüyoruz. Bu çerçevede özellikle hristiyan köylerindeki muhtar ve kocabaşılar, "milletbaşı" olarak isimlendirilmiştir. Bu tabir de kısa bir süre sonra terk edilmiştir. Bu süreç cemaat-millet yönetimlerinin laikleşmesi sürecidir ki, bu Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçi düşünce ile yakından ilişkilidir. Aslında millet sistemi ayrı cemaat kimliğinin korunarak, milliyetçi fikirlerin yayılmasına uygun olsa da, milletler kendi çıkarları ile yönetimin çıkarlarını bir tutan, gelenekçi liderler tarafından yönetiliyorlardı. Bu çerçevede her türlü değişikliğe karşı milletler, yönetimce koruma altına alınmış oluyordu. Ne var ki Tanzimat, bu geleneksel millet yöneticilerinin otoritesini zayıflatarak, daha radikal ulusçulara istemeden yardımcı oldu. Yeni milliyetçi düşünceye sahip insanlar, millet denetimindeki okullarda okumuşlar ve bunlar millet yönetiminde yeni bir laik grup oluşturmuşlardır. Diğer yandan ise millet sisteminin kendilerine sağladığı avantajı bırakmak istemeyen dini yöneticiler, hem bu tür isyanlara karşı çıkmışlar hem de, cemaat yönetiminde söz sahibi olmaya başlayan laik yeni nesille çatışmışlardır. Fakat başarıya ulaşan Yunan İsyanı'ndan sonradır ki, millet yöneticileri olan din adamları, yeni laik cemaat önderleri ile

çatışmaktansa uzlaşmaya yönelmişlerdir. Yüzyılın ilerleyen dönemlerinde ise bu tür ayaklanmaların organizasyonu içine bile girmişlerdir.¹²

Bu sistem, Osmanlı yönetimi için hem devletin toplumun derinlerine indiği bir sistemdi, hem de Avrupa açısından onun yumuşak karnı idi. Nitekim XIX. yüzyıl başlarından itibaren millet sistemi de imparatorluktaki karışıklıklara paralel karışmıştır. Tanzimat Fermanı ile gayrimüslimlere tanınan müslümanlarla eşit tutulma hakkı, 1856 Islahat Fermanı ile uluslararası boyutta kabul edilmiş ve Osmanlı uyruğu gayrimüslimler, önceki dönemlere göre çok daha rahat bir yaşama alanına sahip olmuşlardır. Aslında burada ifade edilen gayrimüslimlerin rahatlığı kavramı, onların yaşamlarındaki rahatlıktan çok, Avrupa'nın bu cemaatlar vasıtasıyla, Osmanlı'ya müdahale etmesi rahatlığı olmuştur.

Toplumsal anlamda farklılaşan ve birbiri ile hiç bir şekilde karışmayan bu milletler günlük yaşantıda da kesinlikle birbirleri ile karışmıyorlardı. Başka bir deyişle Tanzimat öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir kişi sokaktaki insanlara baktığı zaman, kimin hangi millettten olduğunu anlayabilirdi. Müslümanların kavukları vardı ve ayakkabıları kırmızı idi. Ermenilerin şapka ve ayakkabıları sarı, Rumların siyah ve Yahudilerin mavi idi. Gayrimüslimlerin sarık sarmaları ve elbiselerinin "ehl-i islâma mûmâsil ve müşâbih olması" kesinlikle yasak idi. XVIII. yüzyıl sonlarına doğru gayrimüslimlerin samur kürk giydikleri ve "bilâ ferman bargire ve üç çiftli kayığa süvâr oldukları" belirlenerek bunun önlenmesine çalışılmıştır.¹³ Aynı şekilde gayrimüslim kadınların da feracelerini giyerlerken müslüman kadınların feraceleleri ile aynı renkte olmaması için emirler yayınlanmıştır. Bunda temel amaç, toplumsal anlamdaki bu farklılaşmanın, görüntüde de sağlanması olsa gerek. Ne var ki, bunda hep başarılı da olunmamıştır. Nitekim XVI. yüzyıla ait bir kitapta, "bazı derzi kafirler vardır ki kırmızı yelken takye ve kırmızı arakiyyeler giyerler. Müslümanlar bilmezler ki, müslüman mıdır, kâfir midir, bilmeyüb selâm virürler, riâyet ederler. Günahdur, bunlara dahîl yasağ olunsâ" diye yakınılmaktadır.¹⁴ Bu bize iki ipucu vermektedir. Demek ki, bu giyim farklılaşması kimi zaman ihmal edilmekte, ama ihmal edildiği zaman da uygulanması için bir talep oluşabilmektedir.



Görüntüdeki millet farklılaşması kent dağılımında da yaşanmaktadır. Genellikle milletler, kendi içlerine dönük olarak, ayrı ayrı mahallelerde yaşamaktadırlar. Bu çerçevede gayrimüslimlerin müslümanlardan ev alması yasaklanmıştır. Hele ve hele bir gayrimüslimin, camiye yakın bir evi varsa mutlaka bir müslümana satma mecburiyetindedir. Eylül 1560'ta, Şam Kadısı'na yazılan hükmü de Mescid-i Ömer-i Nuri'ye yakın olan Yahudi ve Hristiyan evlerinin değeri bahalarıyla satın alınarak tekrar müslümanlara satılması merkezce bildirilmiştir.¹⁵ Aynı konuda başka örneklerde mevcuttur. Galata'da cami civarındaki Yahudi evleri de devlet gücü ile "değer bahalarıyla ehl-i islâma fûruht ettirilmişdir".¹⁶ Bunun İslâm öğretisine göre izah edilebilirliğinin yanı sıra kimi zaman pratikte de sorunlar yaşanabiliyordu. Örneğin, Temmuz 1776'da, Edirne'de bir mescid yakınında oturan hristiyanların okunan ezan ile alay ettiklerinden dolayı yapılan şikâyet üzerine evlerinin değer bahası ile talep eden müslümanlara satılmasına karar verilmiştir.¹⁷ Câmilerin yanı sıra, müslümanlarca kutsal kabul edilen Eyüb Sultan Türbesi gibi yerlerde de gayrimüslimler oturamazlardı.

III. Selim döneminde gayrimüslimlerin evlerini siyaha boyamaları yolunda bir ferman yayınlandı. Bu fermana göre gayrimüslimlerin müslüman evlerine bakan pencereleri de kapatılacaktı. Gayrimüslimlerle müslümanlar arasındaki yaşantının ayrılması o boyuta ulaşmıştır ki, ehl-i huref (zanaatkâr) kanunu'nda bile "ve berberler gözlene, kâfir başın tıraş etmeyeler. Kâfir yüzün silindikleri fota ile müslüman yüzün silmeyeler"¹⁸ denilmektedir. Bunun gerekçelendirilmesi ise "...velhasıl müslümanların her nesnesi ayru ola" şeklinde yapılmaktadır.¹⁹ Görüleceği gibi burada esas amaç, başta İslâm ile zimmî, daha sonra ise farklı milletlerin kesinlikle ayrı tutulmasının sağlanması idi.

Diğer yandan hukuksal anlamda da izaha muhtaç bazı noktalar bulunmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki; Osmanlı hukukunda müslümanlarla gayrimüslimler hukuk önünde eşit değildir. Gayrimüslimler, cezada müslümanların yarısı kadar bir sorumluluğa sahiptilerdi. Hepsinden önemlisi gayrimüslim bir kişi iki ayrı hukuka tabi idi. Bunlardan birisi cemaatin kendi iç hukuku, bir diğeri de Osmanlı yönetiminin üst hukuku

idi. Örneğin, Tanzimat dönemine kadar milletlerin nüfus defterleri kilisede tutulurdu. Fakat bu vergi mükellefi olanların mâlî kayıtları ise yönetimin ilgili birimlerinde tutuluyordu. Evlenme, boşanma gibi hukuksal işlemler, milletin kendi iç hukuku ile ve kendi mahkemelerinde uygulanıyordu. Bununla beraber boşanan bir çift kimi zaman boşanma ilânını gidip kadı siciline de işletebiliyordu.²⁰ Yine kadı sicillerinde, farklı milletlere mensup kişilerin tereke paylaşımı için kadı mahkemelerine başvurdıkları da görülmektedir.²¹ Hatta kimi zaman hukuksal davalarını bile doğrudan kadı mahkemelerine götürebilmektedirler. Örneğin, "Sivas Emirbükü Mahallesi'nde terzi Karabet veled-i Artin nâm zımmînin Artin veled-i İstefan nâm zımmî yanında (1259) senesinden beri çalıştığı ve parasını alamadığı için alacağı olan 1100 gurunun alınabilmesi için" kadı mahkemesine dava açmıştır.²² Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu keyfiyet, "millet mahkemelerinin her iki tarafın da rızalarıyla mahkeme kararına uydukları anda geçerli olacakları" savı ile ilgili olabilir.²³ Bu İslâmî kuralı göz ardı etmesek de, Tanzimat'a kadar Rumların "muamelât ve ukûbâta" ait davaları patrikhanede görülürdü. Hatta 1856 yılına kadar ruhanî meclisin mahkeme kararları patrikhaneye icra ettirildiği gibi patrikhanede bir de mahpushane bulunmaktaydı.²⁴ Nitekim müracaat vaki olmadıkça kadıların, cemaatların nikah, boşanma ve miras hukukuna karışmamaları bildiriliyordu.²⁵

Hukuk açısından bir başka sorun şahitlik kurumu- dur. İslâm hukukuna göre bir gayrimüslimin, müslüman üzerine şahâdeti mümkün değildir. Dolayısıyla, XIX. yüzyıl ortalarına kadar bu gelenek sürmüştür. 1850 yılında kabul edilen bir kararla bazı durumlarda gayrimüslimlerin müslümanlar hakkında şahitliği kabul edildi. Buna göre, bu İslâmî gelenek tekrar hatırlatılmakla birlikte bazı müslümanların, ahalisinin tamamen gayrimüslim olan yerlerde "katl-i nefis ve sirkat gibi" büyük suçlar işleyip, müslüman şahit bulunmadığı için, suçlunun ettiğinin yanında kaldığı, küçük bir ceza ile kurtularak evvelkinden ziyade yüz bulduğu anlatılmaktadır. Bunun üzerine "mücâzaat-ı lâyıkanın icrâsı için ulemâ ve vukela kararı ve hazret-i padişahî irâdesi" ile gayrimüslimlerin, müslümanlar üzerine şahitliği bu gibi durumlarda kabul edilmiş ve gereken yerlere bildirilmiştir.²⁶ Diğer



yandan bu hukuksal ayrılık farklı dönemlerde, farklı şekillerde birleşebiliyordu. Örneğin, XVI. yüzyılda Şeyhülislam Ebusuud Efendi'nin fetvalarında müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki hukuksal ilişkileri konu alan çok sayıda fetva bulunmaktadır.²⁷ Yine bu dönemde müslümanlarla, gayrimüslimlerin komşuluk ilişkileri içinde iletişim kurdukları da anlaşılmaktadır.

Hukuksal alanda bir ölçüde kendini gösteren yakınlık kültürel ve ticarî alanda çok daha yoğun olarak yaşanmıştır. Türk dili ve kültürü gayrimüslim nüfus üzerinde yoğun etki yapmıştır. Kendi aralarında Türkçe konuşan gruplara bile rastlanmaktadır. Yemek kültürü, folklor ve sanatın diğer dallarında yoğun bir etkileşim göze çarpmaktadır. Hele, Klasik Türk Sanat Müziği'nde gayrimüslim ustaların eserleri günümüzde dahi hala icra edilip, dinlenmektedir. Aynı şekilde Yahudi sarraflarının devlet ve devlet adına maliye ile ilgilenen görevlileri ile yakın bir işbirliği içinde oldukları bilinmektedir. Aynı şekilde, özellikle XIX. yüzyılda müslüman tüccarlarla gayrimüslim tüccarlar arasında çok yoğun bir ticarî işbirliği olduğunu görüyoruz.

Teoride mutlak olarak ayrılabilen ama günlük yaşamda kimi zaman farklılaşan bu mozaik yapının hiçbir şekilde karışmadığı tek bir alan vardı. O da ibadethaneleri idi. Osmanlı yönetimi ibadethane konusunda diğer konularda olduğu gibi pek yumuşak davranmamıştı. Öncelikle kuruluş dönemlerinde, Osmanlı fetihlerinin önemli simgelerinden birisi, kiliselerin camiye çevrilmesi idi. Nitekim Osmanlı geleneğine göre fethedilen kentin merkez kilisesi camiye çevrilirdi. İznik'in, Bursa'nın, Biga'nın, Eğriboz'un, Enez'in fetihleri anlatılırken hep, "kilisenin camiye tebdili", "çanlıkların yıktırılıp minareler yaptırılması" zikredilmiştir.²⁸

Bu dönüştürmenin dışında gayrimüslim ibadethaneleri çok sıkı denetime tabiidir. Tanzimat dönemine kadar, gayrimüslimlerin yeni ibadethane inşa etmeleri yasaktır. İzinsiz yapılan bir ibadethane ya yıkılır ya da camiye çevrilirdi. 1593 tarihli Ruha Bey'i ve Kadı'sına yazılan bir hükümde Ruha'lı müslümanların merkeze mektup göndererek Ruha'ya bağlı Duçak köyünde hristiyanların yeni bir kilise yaptıklarını bildirdiği anlaşılmaktadır. Merkezden gönderilen emirde bu olayın incelenerek kilisenin camiye çevrilmesi için gereğinin yapıl-

ması emredilmiştir.²⁹ Faal olan ibadethaneler ise devletin koruyuculuğu altına alınmıştır. Bilindiği gibi, Fatih döneminden itibaren gayrimüslim ibadethaneleri ve bu ibadethanelerin vakıfları devletçe kollanmıştır. Buna karşılık, cemaatlarında kiliselerin de yapacakları tamir ve tadilat için merkezden izin almaları gerekmiştir. Burada altı çizilmesi gereken şudur: Kiliseler kendi hiyerarşik yapısı içinde, patrikhaneye ulaşıp o kanalla değil, doğrudan devlet merkezinden izin almak durumundadır.

Merkezden izin alınmadan yapılan tadilat ise hemen engelleniyor, yapanlar da cezalandırılıyorlardı. XVIII. yüzyıla ait bir hükümde hristiyan reayâ'nın Kütahya'daki Ermeni Kilisesi'ni izinsiz tamire teşebbüs ettikleri haber alındığından bunu tahkikiyle men'i ve buna cüret eden papasların Anadolu Divanı'na celbedilmesi emrediliyordu.³⁰ Merkeze yapılan tadilat başvuruları ise incelendikten sonra genelde kabul ediliyordu. Örneğin, 1638 tarihinde IV. Murad'ın Zülkadriye Kazası'na tabi Direküp mezraasındaki kilisenin tamirine müsaade etmiştir.³¹ Yine İstanbul'da çeşitli tarihlerde çıkan yangınlar sonucu yıkılan kiliselerin tamir edildiği bilinmektedir.

XIX. yüzyılda da bu uygulamanın sürdüğünü görüyoruz. Kayseri'deki Rum milleti cemaati ve papasları uzun zamandır tamir edilmeyen kiliselerinin harap olduğunu bildirip tamir edebilmeleri için merkezden izin istemişler ve kendilerine kısa bir süre sonra merkezden izin gelmiştir.³² 1850 tarihinden itibaren kilise inşası ve tamirlerinde hep Fatih Sultan Mehmed zamanında kendilerine ihsan buyurulan "imtiyazât-ı mezhebiyye" hatırlatılarak bu işlem hızlandırılmıştır.³³

Devletin, kilise tamirini böylesi sıkı tutması üzerinde düşünülmesi gereken bir olaydır. Bu, gayrimüslimlerle ilgili olduğu kadar devletin genel anlamda ibadethanelerle ilgili bir politikasıyla da bağdaştırılabilir. Zira, müslümanların da benzeri bağışları vardır. Örneğin, mescit yapımının daha rahat olmasına rağmen hutbe okunan minberli cami açılması için mutlaka ferman-ı Hümayûn alınması gerekmektedir. Şüphesiz ki, daha başka gerekçelendirmeler de ileri sürülebilecektir.

Gayrimüslimlerin ibadetleri her ne kadar devletin sorunu olmasa da bu konuda yönetim, kiliseleri destekler bir şekilde olaya müdahil olmuştur. Örneğin Ebusu-



ud Efendi, şeriat huzurundaki davalarda, "kiliseye varmayan kâfirin, kiliseye varan kafir üzerine şahadetinin makbul olmayacağı"na dair fetva verirken³⁴ yönetim adına ibadetle ilgili resmî bir hüküm beyan etmiş oluyordu. Ne var ki, müslüman toplumunda olduğu gibi gayrimüslim toplumun ibadetiyle ilgili doğrudan bir hüküm de bilinebildiği kadarıyla çıkarılmamıştır.

Gayrimüslimlerin ibadetleri ile ilgili devlet düzenlemeleri ses/gürültü konusunda yaşanmıştır. Bunların başında kilisenin çanları gelir ki hristiyanların, kiliselerin çanlarını daha az sesli ve kesinlikle namaz vakitlerinin dışında çalmaları gerekiyordu. Bir başka konu ise daha uzun bir süre gündemi meşgul eden tahta çalınması sorunu. Ebussuud Efendi'de de rastladığımız bu olay "kafirler nakus (çan) yerine bir yufka tahtayı nice yerlerden delip ibadetleri zamanında ol tahtanın orta yerine tokmak ile darb edip bir savt-ı acib peyda olup..."³⁵ şeklindedir. XVI. yüzyılın bu âdeti, XIX. yüzyılda da yaşatılmaktadır. Kayseri Sancağı, Üstüfan karyesinde "Rum reayânın geçen Safer'e kadar alenen tahta çalmadan güzelce icrâ-yı âyin eyledikleri halde, yakın zamanda tahta çalarak müslümanları rahatsız ettikleri için, çevredeki müslümanlar cemaatin ehl-i islâmı rahatsız etmeden tahta çalmaları veya külliye tahta çalmalarının yasaklanmasını" istemişlerdir.³⁶ Anlaşılan cemaatin tahta çalması yasaklandı ki, iki yıl sonra kilise cemaati ibadetlerinde tahta çalmak için izin istemişler³⁷ ve merkezden izin almışlardır.³⁸ Tüm bu müdahaleler göstermektedir ki, ibadeti serbest bırakan Osmanlı yönetimi, bu serbestiyeti hep kontrol etme, kamu istekleri çerçevesinde denetleme amacı gütmüştür.

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta da gayr-ı müslim din adamlarının durumudur. Öncelikle bu ruhbanlar, müslüman din adamlarında olduğu gibi kişisel vergilerden ve cizyeden muaf tutulmuşlardır. Yine ibadethanelerin vakıfları da Fatih döneminden impa-

ratorluğun yıkıldığı tarihe kadar yaşamış ve müdahaleden uzak kalmıştır.

XIX. yüzyıl ortalarında Rum, Ermeni, Katolik, Protestan, Yahudi milletlerinin kilise ve manastırlarıyla bunların vakıflarının masuniyeti çıkarılan fermanla hemen her tarafa tekrar duyurulmuştu.³⁹ Kiliselerin vakıfları kendi cemaat yönetimlerinde olmakla beraber, cemaatler sorunlarını çözmek için doğrudan merkeze başvurmaları halinde merkez, kilise vakıflarına müdahale edebiliyordu.⁴⁰

Sonuç olarak; Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam hukukunda zımmiyet kavramından kaynaklanabilen, ancak bunun Osmanlı'ya adaptasyonu olan millet sistemi uygulanmıştır. Millet sisteminde her millet, kendi iç toplum organizasyonuna sahip, kendi geleneği etrafında örgütlenmiş kapalı bir toplum oluşturmuştur. Bu milletler devletçe tüzel kişilik olarak tanınmış ve kollanmıştır. Zira bireyin değil cemaatin önde tutulduğu eski topluluklar ve yönetimlerde bu tür bir örgütlenme, dönemi için akılcı idi. Toplum için önemliydi. Çünkü ortaçağlarda birey değil, cemaat mensubiyeti yaşam için bir statü idi. Devlet için önemliydi; toplumsal denetim kolaylaşıyordu. Dolayısıyla bu cemaatçi yapı hem yönetenler, hem de yönetilenler için kabul edilebilir bir ortaklıktı.

Ne var ki, toplumsal kurumlaşmalar her ne kadar millet kompartımanları ayrışımını yaratıyorsa da yaşanan ortak coğrafya insanları hangi dinden, hangi etnik kökenden olursa olsun ilişkiler kurmaya, ortak yaşama alanları oluşturmaya itiyordu. İşte bu millet sistemi ile ayrıştırılan yaşama alanı ticaret, sanat ve ortak coğrafya ile kesişme alanları buluyordu. Zamana ve mekana göre farklılaşan birliktelikler toplumlar arasındaki günlük ilişki ve bir arada yaşayabilme geleneğini kazandırmıştır. Bu gelenek de kimi zaman çatışmalarla, kimi zaman da birlikteliklerle günümüze ulaşmıştır.

1 Terimin sözlüklerdeki ve siyasal literatürdeki anlamı için bkz.: Nuri Adıyeke, "Osmanlı Siyasal Söyleminde Cemaat-Millet ve Anadolu Uygulaması", *Tarih ve Milliyetçilik, I. Ulusal Tarih Kongresi, Mersin Üniversitesi Bildiriler*, Mersin, 1999, s. 36 vd.

2 Adıyeke, a.g.m., s. 41 vd.

3 Bkz.: İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, s. 997.

4 Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, (çev.: Devrim Evcı), Ankara, 1997, s. 51.

5 *Ankara Şer'iyye Sicilleri*, No. 259, s. 217a; sıra no. 218, 25 Ağustos 1850; *Milas Ş.S.*, No. 138, s. 77a, 1 Mart 1850.

6 Örneğin, Bursa'da 1467-1909 yılları arası toplam 442 yılda 835 gayrimüslim ancak müslüman olmuştur. Bu rakam da gerçek sayının altındadır. Yine de çok büyük bir ihtida hareketinin olmadığını kabul edilme-



- si gerekir. Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Ankara, 1994, s. 33.
- 7 Ahmed Refik, *Eski İstanbul*, İstanbul, 1931, s. 130.
- 8 Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 133.
- 9 Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Anılar, 1672-1673*, c. II, (çev.: Nihat Sırrı Örik), Ankara, 1973, s. 44.
- 10 Bkz. Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, s. 1012 v.d.
- 11 Örneğin nabadid olan Ankara'daki Ermeni Papası Kırkor'un yerine Dradur'un nasbedildiğine dair 21 Temmuz 1589 tarihli berat, Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Sicili*, Ankara, 1974, s. 58.
- 12 Stanford Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, s. 1004.
- 13 Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 125.
- 14 *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar Kitâb-ı Mesâlib-i Müslimîn*, (Yay. haz.: Yaşar Yücel), Ankara, 1988, 38. Bab, s. 117.
- 15 *3 No'lu Mühimme Defteri*, s. 673, hüküm no. 1557; bu konuda Ebussuud Efendi'nin fetvalarında da kayıtlar vardır.
- 16 Ahmed Refik, *a.g.e.*, s. 127.
- 17 BOA. Cevdet, *Dahiliye*, No. 16499.
- 18 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukûki Tablilleri*, c. III, İstanbul, 1991, s. 115.
- 19 Akgündüz, *a.g.e.*, c. IV, s. 349.
- 20 Örnek olarak, *Şer'iyye Sicilleri*, II, (Yay. haz.: Türk Dünyası İlim Heyeti), İstanbul, 1989, 1755 tarihli kayıtlar, s. 247-248.
- 21 Örneğin, *Sivas Ş.S.*, No. 25, s. 59-60, 1850 tarihli kayıt.
- 22 *Sivas Ş.S.*, No. 25, s. 27, 1849 Ocak.
- 23 M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 151.
- 24 Osman Ergin, "Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı V", *Siyasal Bilgiler (Dergisi)*, (Temmuz 1936), S. 64, s. 14.
- 25 Ongan, *a.g.e.*, s. 57, Ağustos 1587.
- 26 *Ankara Ş.S.*, No: 259, s. 91a, sıra no: 217 Mayıs 1850; *Sivas Ş.S.*, No: 26, s. 102.
- 27 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul, 1983, ss. 89, 90.
- 28 *Aşık Paşaoğlu Tarihi*, [Yay. haz. (N). Atsız], İstanbul, 1992, s. 52; Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nüma*, (Yay. haz.: F. Reşit Unat-Mehmet A. Köymen), c. I-II, Ankara, 1987, s. 161, 163, 181, 715, 787, 829, 837; Âşık Paşaoğlu'nda bir yerde karşılaştığımız bu seramoninin, Neşri'de bu kadar çok olması ilgi çekicidir. XV. ve XVI. yüzyıl fetihleri içinde, "kilisenin camiye çevrilmesi" kaynaklarda, fetih belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır.
- 29 BOA. 71 No'lu Mühimme Defteri, s. 178, hüküm No: 353, 3 Mayıs 1593.
- 30 *Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Arşivi Kataloğu*, c. II, *Hükümler*, (haz.: Ülkü Altındağ), Ankara, 1988, s. 150.
- 31 *Topkapı Sarayı...c. I, Fermanlar*, s. 28.
- 32 İzin isteği için, *Kayseri Ş.S.*, No. 208, s. 24, sıra no. 62, 13 Mart 1851; izin verildiğine dair kayıt, *aynı defter*, s. 26, sıra no. 66, 21 Mart 1851.
- 33 Örnek olarak *Çanakkale Ş.S.*, No. 28, s. 15a.
- 34 *Ebussuud Efendi...*, s. 98.
- 35 *Ebussuud Efendi...*, s. 95.
- 36 *Kayseri Ş. S.*, No: 208, s. 26, sıra No. 69.
- 37 *Kayseri Ş. S.*, No: 208, s. 24, sıra No.62.
- 38 *Kayseri Ş. S.*, No: 208, s. 26, sıra No. 66.
- 39 Örnek için; *Çankırı Ş. S.* No: 28, s. 15a, Aralık 1852; *Milas Ş. S.* No: 138, s. 82b/83a, Ağustos 1853.
- 40 Örnek olarak 1588-89 tarihlerinde Ankara kadısına yazılan Kermir Kilisesi'nin vakfı ve mütevelliler ile ilgili hükümler, Ongan, *a.g.e.*, s. 63, 74, 82, 135.



OSMANLI ÇOĞULCULUĞU: SELANİK'İN 1840'LI YILLARDA MÜSLÜMAN, ORTODOKS VE MUSEVÎ CEMAATLERİ

DR. BÜLENT ÖZDEMİR

UNIVERSITY OF BIRMINGHAM, CENTRE FOR BYZANTINE, OTTOMAN AND MODERN GREEK STUDIES / İNGİLTERE

Bu makalenin amacı, Osmanlı toplumunun tipik özelliklerini taşıyan ondokuzuncu yüzyıl Balkan toplumunu inceleyerek, mevcut eserlerdeki bir kısım şüpheli görüşlere dikkat çekmektir. Günümüz tarih yazıcılığındaki hakim söylemin dışına çıkılarak, zamanın sosyo-ekonomik değişimleri ve reform döneminde Ortodoks cemaatinin bu değişikliklere olan tepkisi üzerinde durulacak.

Günümüzde tarih yazıcılığı, bölgenin genel tarihinden kopan Balkan halkalarının ayrı bir tarihsel gelişimi olarak, Balkanlardaki milliyetçilik ve ulus-devlet inşası süreci meselesini tahlil etme eğilimindedir. Avrupa aydınlanmasının etkisi altında olan Osmanlı yönetiminin yıkılmasını da bu gelişimin bir sonucu olarak görüyorlar. Bir grup tarihçi, bu süreçte, özellikle de ulus-devletlerin oluşturulmasında, ilk olarak, "laik bir tarihî geçmiş ve laik gelenekler" gibi bazı önemli unsurların ulusun temelini oluşturmak için hali hazırda bulunduklarına inanıyor. İkinci olarak, onlar kilise, toplumsal özerklik ve giderek artan gücü ile tüccar sınıfı gibi kurumlar, modern ulus-devleti elde edebilmek için modern Avrupa düşüncelerini aktarma ve kendilerini bozulmuş ve zulmedici yabancı yönetimden (Osmanlı İmparatorluğu gibi) kurtarma amacına hizmetinde görevlendirmek üzere çok iyi hazırlanmış vaziyette olduklarını iddia ederler. Üçüncü olarak, başkalarının aksine, Fransız Devrimi'ni ve ilmi düşüncelerini kabul ederek kendi sosyal yapılarına uydurabilen Balkan insanının duygu ve düşünceleri, bunların güçlü etkisiyle dönüştüğüne genel olarak inanılıyor.¹

Osmanlı'nın Balkanlarda, dört yüz yıldan daha fazla bir sürede, tek bir Balkan karakteri yaratamadan ve Balkanlara ait bir özellik geliştiremeden varolduğunu öne süren düşünceler, Osmanlı toplumunun yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Müslüman öğelerin, hem bölgeye sonradan geldiklerini, dolayısıyla yabancı olduklarını öne sürerek, hem de zamanın öngördüğü değişimlere ayak uyduramayacak kadar geleneksel, durağan ve yeterince bozulmuş olduklarını iddia ederek Balkan toplumunun gereksiz birer parçası olduğu düşüncesiyle dışarıda tutulmaları, Balkanların XIX. yüzyıl tarih yazıcılığının başlangıç noktasını oluşturdu.² Aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve idarî güç olarak bölgedeki varlığı, bu konu hakkında yazılmış eserlerde, vergi toplama yetkisine sahip olmaktan öteye gitmediği belirtilerek önemsiz kılınmaya çalışılıyordu. Daha sonra, bölge hakkındaki ağır oryantalist yazıların etkisi altında, Balkanlara sadece Batı'dan pasif alıcı olarak tek bir rol atfeden merkez-çevre yapısına göre on dokuzuncu yüzyıl Balkan tarihi yazıldı ve açıldı.³

Gariptir ama, Balkanlara saygı duyan birçok tarihi belge doğal olarak Osmanlı yazısında bulunur; keşfedilmeyi ve "Balkan halklarının" tarihsel gerçekliğini araştırmak için değerlendirilmeyi beklemesine rağmen, tercih 'ulusçuluk' ve 'ulus-devlet' düşüncelerinin etkisi altındaki sorunlarla ilgilenme yönünde olmaktadır. Bu yapılar, seçilen tali tarihsel veri ulusçu edebiyatın malzemesi oldu, ve tarih yazımında kullanılan dil (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) geçmişini yeniden kurmak için kullanıldı.⁴ Örneğin, tarihsel gerçeklerin aksine, "Türk İmpa-



ratorluğu", "Türkler", "Türk Devleti" kavramları "Osmanlı" yerine kullanılıyorlardı.⁵ Aynı zamanda, "Osmanlı işgali", "Osmanlı hakimiyeti" "yabancı yönetim", "dış yönetim", "Türkleştirme" gibi kavramlar günümüz eserlerinde ki olumsuz kullanımlardır.⁶

Balkan tarihi içindeki Osmanlı dönemini ele almak ve yorumlamak, günümüz Balkan devletlerinden olan tarihçiler için her zaman sorunlu ola gelmiştir. Todorova'ya göre, bu tarihçiler, dışarıdan birinin nesnel yaklaşımının Balkan tarihinde Osmanlı dönemini 'Osmanlı mirası' olarak tanımlarken ve incelerken, Osmanlı dönemini ele alış tarzlarında "içeriden birinin oldukça öznel yaklaşımı"nı yarattılar.⁷ Gerçekten de, yapılandırılan Balkan milliyetçi tarihçiliği bölgenin bazı durumlarını ve gerçeklerini yanlış değerlendiriyor ve atlıyor.⁸ Örneğin, Balkanların şehirleşme, toplu göç, ticaret ve sanayileşmenin ilerlemesi gibi bazı sosyo-ekonomik gelişmelerini dikkate alacak olursak, bu konulara değindiğimizde, toplumu etnik ve dinî çizgilerle ayıramayız. Popüler kültür ve gündelik yaşam düzeyinde, Osmanlı mirasının eşsiz tabiatını görebilir. Örneğin, bir kişi Selanik'teki veba gibi doğal felaketlerin etkilerini toplumu etnik gruplara ayırarak nasıl yorumlayabilir ve tartışabilir? Bu şekilde davranmak Selanik tarihini incelemede anlamsız olur, çünkü Selanik'teki Osmanlı toplumu, şehrin gerçek özelliği ve varlığını oluşturan çeşitli etnik ve dinî gruplardan meydana gelen, kozmopolit bir toplumdur. Aynı zamanda, Osmanlı dönemindeki Selanik tarihini, siyasî gündemin etkisi altında, Osmanlı bütünlüğünü ve Osmanlı toplumunun kendine has karakteri olduğu gerçeğini yadsıyarak Müslüman, Yunan ve Yahudi cemaatlerinin tarihlerini yazamayız.⁹

Bu konu dahilinde, XIX. yüzyıl Osmanlı reformlarını etkileyen esas sınırlamalar, haricî ve dahilî sebeplerden kaynaklanan Osmanlı sosyal yapısındaki sürekli değişimlerdir. Bu sosyo-ekonomik değişimler, (üretim ve ticaret, şehirleşme, göç ve bu bilgilere ait gelişmelerdeki yükseliş) XIX. yüzyıl başlarında şiddetlendi ve geleneksel sosyal oluşumları ve toplumsal örgütlenmenin yapısını da içeren Osmanlı toplumunun temelini değiştirdi. Sonuç olarak, bu dönemde dinsel halklar yapısal değişimlerden cemaatin geri kalanı kadar etkilenmişlerdi ve çağdaş koşullar altında dayanabilmek ve değişebilmek

için kendi imkanları dahilinde karşılık vermeye çalıştılar. Bu değişimler Osmanlı Devleti'nin temelini teşkil eden yapıyı tehdit ettiğinde, devlet de, zamanın ihtiyaçlarını karşılayabilecek uyarlamaları ortaya koyarak İmparatorluğun varlığını ve bütünlüğünü korumak amacıyla bir dizi reformu resmen ilan etti. Osmanlı tebaasının hepsine Osmanlı Devleti'nin vatandaşı olması hasebiyle eşit hak ve imtiyazlar sağlamayı öngören Osmanlıcılık düşüncesi, yeni olmasa da teyit edilmiş ve önemi kavranmış, geleneksel siyasî bir anlayıştı. Tüm XIX. yüzyıl reformları Osmanlı hükümetinin bu yeni siyasî anlayışı ışığı altında görülmelidir. İmparatorluğun müslüman olmayan vatandaşlarını içeren reformlar, yerel yönetimde daha geniş bir temsil de yeni kiliseler ve okullar inşa etmeye izin vermeye kadar geniş alanı kapsıyordu. Bunların yanı sıra, yeni sorumluluklar ve askerî hizmet gibi yeni yükümlülükler vardı.

Şimdi, reform çağındaki Selanik halkının değişimlere verdiği eşsiz cevabı açıkça ifade eden Ortodoks cemaatinin sosyal yapısındaki bir takım değişikliklere daha yakından göz atalım.

Selanik tıpkı İmparatorluğun diğer şehirleri gibi çeşitlilik arz ediyordu ve başta Müslüman Türkler, Ortodoks Yunanlılar, Yahudiler, Bulgarlar, Dönmeler, Arnavutlar, Çingeneler ve Franklar olmak üzere farklılık gösteren bir nüfusa sahipti. Çağdaş kaynaklardaki mevcut bilgilere göre, nüfus sayım arşivinde, konsüle ait raporlarda ve seyyahların hesap defterlerinde, 1840'larda Selanik'in nüfusu 60.000'den fazla değildi. Yahudiler Selanik'teki nüfusun neredeyse yarısını teşkil ediyorlardı. Yahudileri ikinci büyük olarak Müslüman Türkler takip ediyordu. Bunun yanında, Ortodoks Hristiyan nüfus toplamın üçte birini oluşturuyordu.¹⁰

XIX. yüzyıl'da Selanik'te Yahudi cemaati en geniş topluluğu oluşturuyordu, ve kendi okullarına, hastanelerine, bakımevlerine sahip olmalarıyla ve farklı cemaatlerle yaşamlarını sürdürmeleriyle Selanikli Yahudiler İmparatorluktaki etnik bir grubun tipik özelliklerini taşıyordu. Haham, Selanik'teki Yahudi cemaatinde özel bir yere sahipti çünkü din, kültürlerinin en önemli unsuruydu.¹¹ Evlenme, boşanma gibi bütün hukukî konuları ve topluluk üyelerinin birbirlerine karşı dava açmalarının her türlü yolunu denetliyorlardı. Hahamlar, cemaatin



önderliğini üstlendiği halde, Selanikli Yahudilerin yaşamlarını idare etmekte yalnız sayılmazlardı. İleri gelenlerden oluşan bir konsey vardı ve danışma kurulu sıfatıyla toplum ilişkilerinde önemli bir rol oynuyorlardı.

Selanik'teki Hristiyan cemaat te kendi içinde toplumsal bir örgütlenmeye sahipti. Cemaat Metropolit başkanlığında toplanan ve şehirde kendi bölgelerini temsil ettikleri ve aristokrasi benzeri bir sınıf oluşturan, on iki ileri gelen kişiyi içine alan bir danışma kurulu tarafından yönetiliyordu. Danışma kurulunun bu üyeleri bir yıl için seçiliyorlardı ve cemaatin vergi mükelleflerinden vergileri toplamak üzere görevlendiriliyorlardı. Öte yandan, aynı zamanda topluma ait gayri menkul malların idaresinden sorumluydular ve okul ve hastane komitesine adaylık gibi diğer görevleri de üstleniyorlardı. Cemaatte çok güçlü bir kendi kendini-idare ediş vardı. Birlik oluşturmuş dindarların hisselerinin zarara uğraması karşısında, işbirliği yaptıkları taktirde, Metropolit herhangi birini aforoz etme yetkisine ve gücüne sahipti.¹²

Cemaatin danışma kurulunun hazırda bulunmasına karşın, Ortodoks toplumsal yönetimde dinî bir üslup hakimdi. Metropolitin, Osmanlı hükümeti ve Yunan halkı için cemaatin karşı gelinemeyen önderi konumunda olmasından dolayı, hem vergilerin toplanması gibi devlet sorumluluklarını, hem de evlilik, boşanma gibi kişisel hakların meselelerini içeren tüm toplum hadiseleri onun yetkisi dahiline giriyordu.¹³

Selanik şehrinde Müslüman halkın varlığı, Selanik'in 1392'de Osmanlılar tarafından fethedilmesine kadar uzanıyor. Müslüman Türklerin daha sonraki dönemlerde, özellikle XV. yüzyılda, sürekli bu şehre yerleşmeleri ve küçük topluluklar halinde de olsa İslam dinine olan geçişleri, bölgenin etnik açıdan zaten zengin olan sosyal yapısında yeni bir ırk, dil, din grubunun doğmasına neden oldu. 1912'ye kadar, yaklaşık 500 yıllık bir zaman zarfı içerisinde bölgedeki Müslüman nüfus yörenin zengin kültürel ortamına hem kendi yaratıcılığıyla katkıda bulunarak hem de bölgenin kurulu kültürel sınıfını kolaylıkla ve pragmatik bir biçimde ele geçirerek pekiştirmiştir.¹⁴

XIX. yüzyıl'da, Müslüman ögeleri bölgenin sosyo-ekonomik, politik ve kültürel ortamlarında toplumsal yapının ayrılmaz parçalarını oluşturdu ve bundan dolayı

XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun gerçeklerini temsil ediyordu. Balkanlardaki Müslümanlar mevcut eserlerde şimdiye kadar, hükümdarların vekili ve İslam devletinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğal temsilcileri olarak ele alınmışlardır. Balkan tarihinin mevcut eserlerinde, Müslüman halkın algılanması aldatıcı olmuştur ve bazı kaynaklarda rolleri bütünüyle yadsınmıştır. Günümüz eserlerinde, bir kimse Balkanlardaki İmparatorluğun Müslüman halkı hakkında bir şey söylemek istediğinde devlet ve devlet yetkililerinden başlıyor ve İstanbul'daki Müslümanların bilinen anlayışıyla sona erdiriyor. İmparatorluğun eyaletlerindeki ya da köylerindeki sıradan Müslüman halk çoğu zaman eserlerde belirtilmemektedir. Balkanlardaki Müslüman köylüler, tacirler, esnaflar ve bunların değişik ortamlardaki yaşamları, Balkan toplumunun çağdaş portresinde doğru ve yeterli bir şekilde tasvir edilmiştir. Gerçekten de, örneğin, savaşlar, salgın hastalıklar... vb. zamanlarda Müslüman köylüler Hristiyan rakiplerinden daha farklı yaşamadılar. Onlar da İmparatorlukta diğer buyruk altında bulunanlar gibi üreticiler ve vergi mükellefleriydi. İmparatorluk'taki tüm nüfus aynı sorunları ve refahı paylaştı. Balkanlardaki Müslüman nüfus, gayrimüslim gruplar gibi kendilerini bölgede sosyal ve ekonomik hayatın kademe kademe değişmesine İslam'a geçişlerinden ve buraya yerleştiklerinden beri adapte etmeye çalıştılar. Bilhassa XVIII. yüzyıl'da ticarî canlılığın giderek hızlanmasıyla birlikte, Balkanların Ortodoks cemaatinde meydana gelen yapısal değişimden söz edecek olursak, Balkanların Müslüman ve Yahudileri arasında da benzer yapısal değişimlerin olabileceğini gözardı etmemeliyiz. XIX. yüzyıl'da müslümanların, çoğunluğunu XV. yüzyılın köylü ve askerî ya da idarî görevlileri olarak kavramsallaştırmak yanıltıcı olabilir. 400 yıllık zaman zarfı içinde, Müslümanlar değişim için gerekli olan uyumu cemaatin diğer kesitleriyle birlikte sağladılar. Örneğin, Selanik'te kırsal bölgelerde giderek artan Müslüman göçüyle birlikte, tüccarlar ve hamallar olarak farklı kent mesleklerinde yer aldılar. 1840'larda Selanik'te 10 tane büyük Müslüman ticarî kuruluş vardı, ve bu, şehirdeki en yüksek sayıydı.¹⁵ Benzer biçimde, belgelerde görüldüğü gibi, Selanikli Müslümanlar sahil gemisi etkinliklerine de katılıyorlardı. Örneğin, 1840 yılında Selanik limanına 5.070 ton ağırlı-



ğında yük taşıyan 100 adet Müslüman tüccar gemisi yanaşmıştır. Bu, 9.924 ton toplam yük taşıyan 245 Yunan gemisinden sonraki en büyük gemicilik etkinliği idi.¹⁶

İNSANLARIN DUYGU VE DÜŞÜNCELERİNDEKİ DEĞİŞİKLİK

Müslümanlar da dahil her gruptan insanlar Tanzimatın öngördüğü yeni reform ölçülerine şüpheyle yaklaşıyorlardı ve 1840'ta, Selanik'te bu reformları haklı olarak anlayamıyorlardı. Yaşam, imtiyaz, ve mülkiyet güvenliğinin Tanzimat Fermanıyla ilanı insanlar için oldukça karmaşıktı.

Tanzimat reformlarının resmen yürürlüğe konulmasından sonra, İmparatorluğun Müslüman olmayan halkları, şartların daha iyi olacağına dair büyük umut taşıyorlardı. Selanik'te gayrimüslimler gün geçtikçe cesarete sahip olmaktaki oldukları ve Tanzimat reformlarıyla onlar için sağlanan kazançaları anlamaya başladıkları, raporların bize söyledikleridir. Tanzimat reformlarının içerde yarattığı iyi etkileri gördükten sonra, evvelce Osmanlı'nın buyruğu altında olan ama şimdi yeniden yapılandırılmış Yunanistan'ın vatandaşları olan bazı Yunanlıların bağımsız Yunanistan'dan, şartlarını daha az zulmedici buldukları Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmelerini kaydetmek ilginçtir. Bu anlamda, Konsolos Blunt'tan aktarıyorum:

“İnanıyorum ki; Türkiye'deki Yunan *reaya* arasında Yunanistan'dakilere karşı az da olsa sempati duyuluyor. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndan da önce varolan reayanın şimdiki durumu çok farklı. Genellikle beklenilenden ve belki de Yunanistan'da olabileceğinden daha özgür konuşuyorlar. Elbetteki istisnalar var, ancak hiçbir koşulda, hiçbir mertebede, eski zamanların vahşetine değinsek bile, çok iyi bilinen bir durum var ki; o da, sayısız Yunan ailesinin Türkiye'de Yunanistan'da olabileceklerinden daha mutlu ve daha özgür olacaklarını zannederek, sınıırı geçseler bile yeniden eski yöneticilerine geri dönecek olmalarıdır.”¹⁷

İnsanların geneli, reformların, kendilerini içlerinde bulundukları durumdan kurtarabileceğini düşünürken, cemaatin bazı kesitleri de, bunun yanında, önerilen değişiklikler hakkında oldukça endişeliydi.¹⁸ Selanik'teki İngiliz Konsolos Charles Blunt'un aşağıda belirttikleri, insanlar arasındaki yaygın anlayışı açıkça yansıtır:

“Bazı köyler Selanik *beylerine* karşı ayaklandı ve ben, insanlara, bu tarz tedbirler almaları için, yardım etmek ve bir takım şeyleri düzeltebilmek inancıyla, öğüt verildiği kanısındayım, çünkü tepkilerini ifade etme tarzları oldukça değişti. Şikayetlerini öncekilere kıyasla daha cesurca yapıyorlar. Bir köy halkı, istek üzerine şikayetlerini dile getirirken *beylerden* önce söz alarak şunları söylediler: ‘Eminiz ki; Sultan'ın arzusuyla haklarımızı aramalıyız; zulmünüzden dolayı çok ama çok fazla acı çektik ve şimdi Sultanın buyruğu altındakiler olarak adalet talep ediyoruz.’ Bu üslupta bir dil kullanmaları önceden mümkün değildi.”¹⁹

Selanik'te, Müslümanların gayrimüslimleri hukuken eşit olarak tanınması sükûnetle karşılanmıştı. Tanzimat Fermanı'nın kentte ilan edilmesinden hemen sonra alınan kararlara karşı Selanikli Müslüman nüfus tarafından Yahudi veya Hristiyan karşıtı şiddet uygulanmadı ya da muhalefet yapılmadı. Hatta Selanik'teki Yahudi ve Hristiyan refahının muhtemel olabilecek kışkırtıcı etkisi bile, Müslüman nüfusu herhangi bir tehlikeli davranışa sevk edecek duygu ve düşünceye sürükledi. Selanik'teki gayrimüslimlerin bazı kesitleri Müslüman hemşehrilerinden çok daha iyi ekonomik ve sosyal koşullara sahiptiler. Ayrıca, ekonomik faaliyetlerin bazı dilimleri Müslüman olmayanların elindeydi. Buna rağmen, bu etkenler Selanik'te gayrimüslimlere yönelik Müslüman düşmanlığı doğurmadı. Esasen, Selanik'teki Müslümanların orta-sınıf (esnaf ve tüccarlar) statüleri, hem gayrimüslimlerin çok faal oldukları dış ticaretin olumsuz etkisiyle, hem de dolayısıyla meslekî örgütlerinde -loncalar- bozulmalar yaşanmasına rağmen devam etmiştir. Bu durumda, Selanik'in ticaret ve endüstri sayesinde ekonomik anlamdaki gelişiminin, toplumun pekiştirilmesine ve liberal düşüncenin yükselen değerine ve insanlar arasında sağlanmış hoşgörüye katkıda bulunmasına dikkat çekmek gerekmektedir.

TİCARETİN ÇOK İRKLİLİĞİ

Tüm bunların yanı sıra, Osmanlı hükümeti Tanzimat'ın öngördüğü devamlı reform yasasıyla, İmparatorluğun sadece Müslüman nüfusu arasında ekonomik etkinliği geliştirmeyi amaçlamadı. Hükümet, bu konu dahilinde, buyruğu altındakileri Müslümanlardan ayırt et-



medi. Gerçekten de, geleneksel anlamda, tarım, askeriye ve idareyle, ama ticaretle değil, ilgili olan Osmanlı elit sınıfı içerisinde muazzam bir güç vardı. Özellikle *ayanlar* tarımın gelişmesinde oldukça etkiliydiler. Bununla beraber, *ayan* sınıfına dahil aileler, hükümet tarafından, Osmanlı Devleti'ni desteklemek açısından bölgesel ve tarımsal ekonomik gücü ulusal ve ticarî bir hale dönüştürmede birer alet olarak görülüyorlardı. Osmanlı hükümeti, yüzyıllar boyu partizan olmayan toplum anlayışından dolayı Müslümanları, Osmanlı ekonomisinin omuriliği olan hükümet desteğiyle sırtını devlete dayamış tüccarlara dönüştürmeye niyeti yoktu. Ticarî etkinliğin büyük bir bölümü, İmparatorluğun sonuna kadar Müslüman olmayan *reayamın* ellerinde kaldı. Bu durum, bazen XIX. yüzyıl'da Osmanlı reformlarının kusuru olarak görüldü, ancak diğer bir şekilde de, başka bir hükümetin benzer bir girişimde bulunmadığı zamanlarda, Osmanlı hükümetinin bir meydan okuması olarak da görülebilir.²⁰

ARAZİ-SAHİPLİĞİ MODELİ

Osmanlı toplumu hakkındaki diğer bir yanlış anlama, Müslümanların İmparatorluktaki yegâne arazi sahibi halk olarak düşünülmesidir. Bilhassa, XVIII. ve XIX. yüzyıl dış kaynaklarda, toprak sistemindeki farkedilir yeniliklerle Müslümanlar genellikle vergi ödeyen çiftçiler ve geniş arazi sahipleri olarak tasvir edildiler. Buna göre, ilişkilerinde merkezî hükümetin tam desteğini alarak güçlenmiş, Müslüman olmayan köylülerin baskıcı yöneticileriydiler. Toprak birikiminin, mahsullerin peşin para ile satışı uygulamaları ve pazara-yönelik tarımın devam eden sürecinin ortaya çıkardığı bazı kişilerin ellerinde bulunduğu doğrudur. Fakat, toprak sahibi grup asla yalnızca Müslümanlardan ibaret olmadı.²¹ Selanik mahkeme kayıtlarına dayanan Osmanlı belgelerine göre; Selanik şehrinde 1840'larda Hristiyan ve Yahudi *çiftlik* sahiplerinin sayıları hatırı sayılır derecedeydi.²²

LONCA SİSTEMİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer şehirlerinde olduğu gibi, Selanik'te de gayrimüslimlerin İslami tasavvuf kurumları olan gelen lonca sistemine girişleri, bu sistemin kendisini XVII. yüzyılın sonunda dinden ayırarak

meslekî grupların bir parçası olarak değişmesiyle başladı. Geleneksel ekonomi etnik ya da dinsel çizgilerle bölünmemişti. Bundan dolayı, XIX. yüzyıl'dan itibaren lonca ya dahil üyeler farklı ırk ve dinsel topluluklardan meydana gelebiliyordu. Yerel görevler dinsel ve ırksal kimlikler ne olursa olsun şehrin her yerine dağıtılmıştı. Anatasıadou'ya göre, kentin Hristiyan kesimlerinde 15'i Yahudiler, 10'u Müslümanlar tarafından üstlenilen toplam 45 farklı görev vardı.²³ Genel olarak bu düzen gerçekleştirildiği halde, Selanik'te yine etnik ya da dinsel olarak birbirlerinden ayrılmış loncalar vardı. Örneğin, kunduracılar loncası daha ziyade Türklerden oluşurken, dokumacı loncasında Yahudiler çoğunluğu oluşturuyordu ve aynı şey Yunanlıların ipek ticareti loncası için de geçerliydi.²⁴

TÜKETİMDE DEĞİŞİM

Selanik'teki Osmanlı toplumunun tüketim uygulamalarındaki değişimler, etnik-dini farklılıklara bakılmaksızın gerçekleştiği bir başka konuyu ortaya koyuyor. Tüketim alışkanlığındaki değişim XIX. yüzyıl başlarında giderek toplumun hemen her grubunda görülmeye başlanmıştı. Bunların yanında, sosyal ve ekonomik şartların bir sonucu olarak insanların refah düzeylerinin gelişmesi yabancı eşyaların tüketimindeki artışa katkıda bulundu. Bu arada, eskiden beri hakim olan kendi kendine yetme hevesi giderek değişmeye başladı ve ekonomideki hareketlilikten dolayı birçok aile önemli miktarlarda paralar kazanmaya başladılar ve sonuç olarak da, yabancı malların tüketiminde artış oldu. Tüketimdeki değişimi takip eden iki değişken, düşük fiyatlar ve kazançlardı. Yöresel olarak imal edilmiş mallar fiyatları açısından mukayese edildiğinde yabancı olanlarla yarışmıyordu. Avrupa'nın makine yapımı malları yerli yapımı olanlardan daha ucuzdu. Birçok şehirde, kadınların günlük kullanımdan sonra kıyafetlerinden kurtuldukları ve ithalatçıların daha zengin malları pazara sokmalarına neden olan Frenk elbiseleri adı altındaki kıyafetlerden edindikleri gözlenmişti.²⁵ İşlemeler ve süs eşyaları kadınların eski zaman elbiselerini oldukça değiştirdi. Doğrusu, Frenk elbiselerinin kadınlar arasında giderek yaygınlaşıyor olması birkaç yıl içinde gerçekleşen bir değişimdi ve bunun neticesinde, Selanik'te süslü kıyafetlerin ticaretinde



büyük bir artış oldu.²⁶ Yeni ihraç edilen bir ürün, yeni tarz, renk ve daha iyi kaliteyle ama ucuz bir fiyatla pazara sunulduğunda, 1840'larda insanlar daha kolay etkileniyorlardı.²⁷

Aynı zamanda toplumun belirli kesimlerindeki ticarî etkinliklerle hazinenin çoğaltılması, değişik boyutlarda ve yeni stillerde sayfiye evlerinin inşa edilmesi gibi farklı bir alanda da gelişime imkan tanımıştır. XIX. yüzyıl'da Selanik'teki saray boyutunda evlerin yapımı ve düzenlemesi için muazzam yatırımlar yapılmıştır. Varlıklı Frenklerin lüks binaları ve yabancı konsolosluklar olarak tanınan, şimdilerdeyse, şehrin eski Frenk bölümünü oluşturan varlıklı Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin yeni lüks binalarıyla kaplanmıştı.

Süslü malların ticaretindeki artışın ve bu suretle Selanik'te beş perakende dükkanın açılması, önceden sadece bir adet vardı, bu şehirdeki faal ve değişken sosyal yapıdan bahsetmek 1842'de konuşmaya değer bir konuydu.²⁸

DİNSEL DUYGULAR

Tanzimat reformlarından da önce, Selanikliler arasında, Ortodoks cemaatiyle yakından ilişkisi olan din değişimi gibi durumlarda bir çeşit dayanışma vardı. Din değiştirmek, XIX. yüzyıl'da Selanik gibi farklı dinî topluluklardan oluşmuş bir toplumda sıradan bir olaydı. Bir kişi diğer bir dine geçmek istediğinde bunu müftüyü de içine alan Ortodoks ve Yahudi toplumlarının başkanları ve bazen de yabancı konsolosların önünde olmak üzere bütün yerel yöneticilerin huzurunda yapmalıydı.

Blunt ilginç bir örnek veriyor:

"Paşa'ya kendisini, Müslüman inancını benimsemek istediğini ifade ederek tanıtan Yunanlı bir reayaya ekselansları bir hafta süre vererek gidip düşünmesini söyledi. İyonya yerlisi olan bu adam kendi dinini bırakmakta hala kararlı bir şekilde geri döndü; ama Paşa yaptığı bazı araştırmalar sonucunda onun kasten, önemsiz bazı borçları ödemekten kaçmak için Müslüman olmayı istediğini anlaması üzerine onu reddetti."²⁹

Evvelki yıllarda, din değiştiren bir kişinin bütün borçları genellikle Müslümanlar tarafından ödeniyordu ve ancak bundan sonra kişinin İslamiyet'e tam anlamıyla geçiş yaptığı kabul ediliyordu. Yukarıdaki din değişimi,

Osmanlı otoritelerinin Hristiyan halkının Osmanlı cemaatindeki konumu üzerindeki yetkilerini açıkça ifade ediyor. Diğer bir deyişle, İslam dini kılıçla ya da katliamla Hristiyanların İslamiyet'e geçmelerini emretmiyor, aksine Hristiyanları ve Yahudileri 'kitabî halklar' olarak tanıyor ve rahatsız etmeden kendi inançlarını uygulamaya devam etmelerine izin veriyor. Osmanlı'nın din değiştirme uygulamasına yer veren birçok eserde gözlemlenen günlük siyasetin etkisi altında ulaşılan genellemelerin, çağdaş tanıklıkların ışığı altında açıklanmaya ihtiyaçları var.

Buna ek olarak, Selanik'te Ortodoks Kilisesi tarafından, ulusal amaca yönelik bir direniş yoktu. Tanzimat reformlarının yarattığı yeni resmîleştirilen Danışma Kurullarında, kilise üyeleri oldukça etkin bir görev üstlendiler ve şehirlerde ve kasabalardaki Ortodoks toplumu üzerindeki iktidarı ve yeni hakları kabul ettiler. Bu sebeple, İmparatorluğun diğer yerlerindeki gibi Selanik'te de Ortodoks halkının seçkinleri, 1840'lardaki Osmanlı hükümet sisteminin gelişmelerine rahatça bağlanmış olarak görülmüştü. Sıradan Ortodokslar için, çoğu zaman ekonomik güçlüklerin yanında ulusallık çok az önem taşıyordu. Şartların onların refahları için daha uygun olduğu bir yere gitmek için büyük ama boş sloganları ve ideolojileri geride bırakmakta tereddüt etmeden göç ettiler.³⁰ Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Tanzimat reformlarından sonra Yunanlılar tarafından bağımsız Yunan Devleti'nden Osmanlı İmparatorluğu'na XIX. yüzyıl'ın sonraki döneminde hızlanan önemli bir göç yaşanmıştı. Böyle bir sonuç bu olayın gerçekleştirilmesi olarak görülebilir. Temel güdüsü hiç şüphesiz ekonomiktir ama bu olay aynı zamanda bir gerçeğe tanıklık ediyor ki; o da Hristiyanların dinî, idarî ve hukukî konuları da içeren yaşam şartlarının, yeni reform yasaları altında düzeliyor olmasıydı.³¹

SONUÇ

Özetlemek gerekirse, ilk olarak, geçmişteki olaylara değindiğimizde Osmanlı İmparatorluğu'nun, ırk ve din bakımından çeşitlilik gösteren bu bölgede birkaç yüzyıldan beri kültürel değişimler, karşılıklı etkileşimler ve yaygın görüşmeler için zemin hazırlamada üstlendiği önemli rolü tarafsız bir şekilde göz önünde bulundurmalıyız.



Gördüğümüz gibi, XIX. yüzyılın başlarında Selanik'teki Ortodoks ve Yahudi cemaatleri, Davison'un da tartıştığı gibi, Batı kültürünün etkisi altında, çağdaşlaşmanın temsilcileri değillerdi.³² Daha önceki yüzyıllarda başlamış ve XIX. yüzyılda kuvvetlenmiş olan bu değişimler Osmanlı sosyal yapısındaki genel dönüşümlerin ayrılmaz birer parçasını teşkil ediyordu. Eğer Selanik'in bu üç dinsel toplumu Osmanlı dönüşümüne ve sonuç olarak da Osmanlı reformlarına olan etkileri açısından ele alınacak olursa, bu genel Osmanlı dönüşümü sınırları içerisinde değiştikleri ve kendi kabiliyetleri el verdiği sürece, genel dönüşüm işlemini etkileyerek üzerlerine düşen görevi yerine getirmeye çalıştıkları ileri sürebiliriz. Osmanlı hükümeti için gerekli görülen değişme biçimi Avrupa çizgisiyle birlikte insanların elbise stiline

ya da renginin değişimi değil; daha ziyade bu reform süreciyle birlikte daha iyi yaşam şartlarına sahip olmak için önce maddi çevrede, sonra da insanların düşüncelerinde gerçekleşen, XIX. yüzyıla özgü tipik dönüşümdür. Zamanın sorunlarıyla karşılaştığında (ekonomik, toplumsal, eğitsel, yönetsel) Selanik'in farklı toplumlarından sıradan insanları benzer şeyleri yaşadı. Yüzyıllar boyu birlikte yaşamaları esnasında geniş bir ortak geçmişi paylaşan Yahudi, Müslüman ve Ortodoks cemaatler arasında bölünme yoktu. Tanzimat'ın yeni reform hazırlıkları İmparatorluğun halkları arasında hiçbir etnik ve dinsel ayırım yapmaksızın sosyo-ekonomik sorunlarıyla ilgiliydi. Selanik'teki bu üç cemaat Tanzimat'ın öngördüğü reformların hem etkisi altındaydı hem de bu yeniliklere uyumlu idi.

- 1 Günümüz Balkan devletlerindeki milliyetçi birçok tarihçi, ulus-devletini nasıl elde edildiğini anlatırken aynı konuların üzerinde durdu. Bak Paschalis M. Kitromilides, "The Enlightenment East and West", *Enlightenment*, b. 1 (1983), s. 61-65; "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", der. Martin Blinkhorn ve Thanos Veremis, *Modern Greece, Nationalism and Nationality*, (Atina 1990), s. 26-33. N. Pantazopoulos, "Community Laws and Customs of Western Macedonia under Ottoman Rule", *Balkan Studies*, c. 2, n. 3, (1961-62), s. 1-22. Stephan Xydis, "Medieval Origins of Modern Greek Nationalism", *Balkan Studies*, n. 9, (1968), s. 1-20. Peter F. Sugar ve Ivo J. Lederer (der.), *Nationalism in Eastern Europe* (Londra 1971). Konstandinos A. Vakalopoulos, *Modern History of Macedonia, 1830-1912* (Selanik 1988).
- 2 Eserlerdeki yanlış anlama hakkında daha geniş bilgi almak için Bak Meroپی Anastasiadou, *Salonique, 1830-1912, Une ville ottomane à l'âge des Reformes* (Leiden, Brill, 1997), s. 2, ve ayrıca Bak Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", Carl Draw'da, (ed.), *Imperial legacy, the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* (New York, Columbia University Press, 1996), s. 45-77
- 3 Bu konu üzerine ilginç bir tartışma için bkz.: Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York, Oxford Univ. Press, 1977).
- 4 C. Hatzidimitriou, bu çeşit tarih yazımını "seçilmiş kaynaklara dayandırılan tez sağlayıcı tarihler" olarak adlandırır. Bkz.: C. Hatzidimitriou, "From Paparrigopoulos to Vacalopoulos, Modern Greek Historiography on the Ottoman Period", A. Lily Macradis ve P. Nikiforos Diamandouros (der.) içinde, *New Trends in Modern Greek Historiography* The Modern Greek Studies Association, Occasional paper 1), s. 13-23.
- 5 Gerçekte, Batı yazınında Osmanlıların yerine Türklerin kullanılması çok yaygındı ve çağdaş Batı kaynaklarında Osmanlılar daima Türkler olarak tarif ediliyordu. Bkz.: Norman Itzkowitz, "The Problem of Perceptions", Carl Brown (der.) içinde, *Imperial Legacy, the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, (New York, Columbia University Press, 1996), s. 30-45.
- 6 Bu bağlamda, bir büyük Yunan milliyetçi tarihçisi Paparrigoulos, kitabının 1868'deki baskısında, başlığını "Türk Fethi Dönemi"nden "Türk İşgali Dönemi"ne çevirmişti; bunu yaparken, birincisinin sonrakinden daha fazla savunmacı ama daha az doğru olduğunu düşünüyordu. Bkz.: C. Hat-

zimidimitriou, "From Paparrigopoulos to Vacalopoulos", s. 13. Bu çeşit kullanımı için bkz.: Örneğin, N. Pantazopoulos, "Community Laws...", s. 2, 6.

- 7 Maria Todorova, "Ottoman Legacy...", p. 52, 53.
- 8 Cemal Kafadar en son kitabında bu tarih yazımı fenomenine güzel bir örnek vermektedir: "... *Ho Tourkikos kahves* ("Türk Kahvesi", Yunan Cuntası bunun "Yunan Kahvesi" olarak yeniden isimlendirilmesini emretti) isimli bir kitabı yazdı. Petropoulos'un Yunan cuntası zamanında tutuklanmıştır. Aynı şekilde, 1980'deki Türk cuntası altında, varlıkları yatsınamaz gerçeklerden olan erken Osmanlı ordularında Ermeni ve Hristiyan tımar sahiplerinin olduğu hakkında yazdığı için zorluk çekebiliyordu..." Bkz.: Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, (Londra, University of California Press, 1995), s. 26.
- 9 Son zamanlarda, eski nesillerden Osman tarihine bakışı çok farklı olan yeni nesil Yunan entellektüelleri, çoğunlukla Osmanlı tarihini "Osmanlı" diye belirten detaylı çalışmaları ile görünmeye başladılar. Örneğin, bkz.: Meroپی Anastasiadou, *Salonique, 1830-1912, Une ville ottomane à l'âge des reformes*, (Leiden, Brill, 1997) ve Socrates Petmazas ve Kostas Kostis'in çalışmaları.
- 10 FO 195/100 Blunt'tan Porsonby'e 25 Ocak 1839 ve Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı, 1831*, II. baskı (Ankara, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1997), s. 57-58. Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics* (Madison, The University of Wisconsin press, 1985). N. Svoronos, "Administrative, Social and Economic Developments", M. B. Sakellariou (der.) içinde, *Greek Lands in History, Macedonia* (Atina, 1983), s. 359. Ayrıca, bazı modern seyahatlerin izlenimleri yaklaşık aynı figürleri gösterir, mesela, bkz.: G. F. Bowen, *Mount Athos, Thessaly and Epirus, A Diary of a Journey from Constantinople to Chofu* (London 1825), s. 28 ve J. J. Best, *Excursions in Albania* (London, 1842), s. 229. On dokuzuncu yüzyıl biterkenki seyahat kitaplarında Selanik'in nüfusu üzerine farklı rakamlar vardır: E. Clarke, İngiliz Konsolos Charnaud'un nüfusu 1810'lu yıllarda 53.000 olduğunu söylediğini aktarıyordu, (*Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa*, 4. Baskı, [London, 1800], s. 53); F. Beajour 1800'lerde nüfusun 60.000 olduğunu ortaya koyuyordu, (*Tableau du Commerce de la Grèce*, [Paris, 1800], s. 53); W. M. Leake, 1830'larda 35.000'i Türk, 15.000 Rum ve 13.000 Yahudi ve diğerleri Franklar ve Çingeneler olmak üzere 65.000 olduğunu kaydetmiş, (*Travels in Northern Greece*, iii, [London, 1835], s. 284); H. Holland, 1810'larda 70.000 kadar olduğunu belirtiyordu, (*Travels in the Ionian*



- Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, etc., during the Years 1812, 1813* (London 1815), s. 319).
- 11 Konstandinos A. Vakalopoulos, *Modern History of Macedonia, 1830-1912* (Selanik 1988).
- 12 Meropi Anastassiadou, *Salonique*, s. 64; N. Pantazopoulos, "Community Laws and Customs of Western Macedonia under Ottoman Rule", *Balkan Studies*, c. 2, n. 3, (1961-62), s. 1-12.
- 13 Kirki Georgiadou, "Les Grecs de Thessaloniki", s. 125.
- 14 Müslümanların Balkanlara yerleşmesi üzerine detaylı ve bilimsel tartışmalar için, bkz.: M. Tayyip Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*, (İstanbul, Osman Yalçın Yay., 1957). Özellikle Selanik'teki Yörükler için s. 74-78. Yahudiler ve Ortodoks Yunanlılardan başka dinî gruplar olmamasına karşın, bölge Yunanca Romence, Slavca konuşan gibi etnik ve dil farklılıkları vardı. Bkz.: N. Svoronos, "Modern Macedonia from 1430 to 1821, Administrative, Social and Economic Development", s. 354-386, ve Ioannis D. Psaras, "The ottoman Conquest", I. Kliopoulos ve I. Hassiotis (der.) içinde, *Modern and Contemporary Macedonia* (Thessaloniki, Paracitis Publishing House, 1997), s. 34-43.
- 15 PRO, FO 195/100 Blunt'tan Porsonby'e, Ocak 25 1839. (Public Record Office, Foreign Office documents in UK).
- 16 PRO, FO 195/100 Blunt'tan Porsonby'e, 20 Ocak 1841.
- 17 PRO, FO 78/531 Blunt'tan Canning'e 10 Kasım 1843.
- 18 PRO, FO 195/176 Blunt'tan Porsonby'a 9 Nisan 1840.
- 19 PRO, FO 195/100 Blunt'tan Porsonby'a 30 Şubat 1838.
- 20 John Rapheal Karaağaç, *The Politics of Reforms, A Study of Institutions, Ideas, and individuals*,.
- 21 Bkz.: E. Skouteri-Didaskalou, "Aspects of Traditional Culture in Macedonia", *Modern and Contemporary Macedonia*, s. 316-17.
- 22 Sicil, 231, 14 (Selanik'teki Makedonya Tarih Arşivi'nde korunan Osmanlı Mahkeme Kayıtları).
- 23 Meropi Anastassiadou, *Salonique, 1830-1912, Une ville ottomane a l'age des Reformes*, (Leiden, Brill, 1997) s. 326.
- 24 N. Svoronos, "Modern Macedonia from 1430 to 1821...", s. 326.
- 25 PRO, FO 195/176 Blunt'tan Canning'e Ocak 1842.
- 26 PRO, FO 195/176 Blunt'tan Canning'e Ocak 1845.
- 27 Konsolos Blunt, Bursa ipeği ve İstanbul şalı benzediği için getirtilen çok güzel ve farklı özelliklerdeki yeni bir çeşit Alman bezinin girişi, tüketiminde büyük bir değişiklik yaptı ve İngiliz bezinin ticaretini etkiledi. Bkz.: PRO, FO 78/265 Blunt'tan Porsonby'e, 28 Ekim 1835.
- 28 PRO, FO 195/176 Blunt'tan Canning'e Ocak 1843.
- 29 FO 195/240 Blunt'tan Canning'e 21 Ağustos 1845
- 30 Bir çağdaş seyyahın notlarında bu konuyla ilgili şu tespitler yapılmış: "siyasal olaylar karakter farklılığı yarattığını henüz göremedim... Şunu belirlemiyim ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunanlılar Krallık'ta olanlardan daha iyi ve güçlüler; gerçek şu ki, burda diğer yere nazaran daha büyük ticari teşebbüs var. Gerçekten de, halk anayasal krallığın kısıtlamalarından Osmanlı topraklarına sürekli göç etmeleri, Türk idaresini topraklarının tek gerçek meşru hakimi olmaya tercih ettiklerini gösterir." Bkz.: Alexander W. Kinglake, *Eothen* (London, J. M. Dent&Sons Ltd., 1908), 2. Edition, s. 42.
- 31 FO 78/531 Blunt'tan Canning'e 10 Kasım 1843, Nassau w. Senior, *A journal kept in Turkey and Greece*, (London 1859), s. 82,190, 272-294. A.W. Kinglake, *In Eothen or Traces of Travel Brought Home from the East*, (London, 1844) s. 74. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1956-76* (New Jersey, Princeton Univ. Press,1963), s. 50. "Aynı şekilde, Kafkasya'ya göçeden Ermeniler de Türk yönetimi altında sahip oldukları daha fazla özgürlük bulamadıkları için geri dönmüşlerdi." A.g.e., s. 50-51. Ayrıca, 1829 savaşında Rusya'ya göç ettirilen kişilerde Rusya'dan Osmanlı topraklarına geri dönmüşlerdi. Bkz.: Ufuk Gülsoy, *1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reaya*, basılmamış master tezi (İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1989), s. 50.
- 32 Roderic H. Davison, "The *Millet*s as Agents of Change in the Ninetenth Century Ottoman Empire", Bernard Lewis ve Benjamin Braude (der.) içinde, *The Functioning of Plural Society I., Central Lands*, (New York, Holmes and Meier, 1982), s. 319-337.



BURSA (FETHİ, ETNİK YAPISI, MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM MÜNASEBETLERİNE KISA BİR BAKIŞ)

PROF. DR. OSMAN ÇETİN
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

BURSA'NIN FETHİ

İlkçağlarda pek çok kavim Anadolu'ya gelmiş ve burada uzun veya kısa süreli devletler kurmuşlardı. Bunlardan biri de Bitinyalılar idi. Kuzey'den gelerek Sakarya havzasına yerleşen Bitinyalılar M.Ö. 377'den 74'e kadar 303 yıl varlığını sürdüren bir devlet (Bitinya Krallığı) kurdular. Bu devletin en önemli şehirleri İzmit, İznik ve Bursa idi. Romalılara yenilen ünlü Kartacalı komutan Anibal, Bitinya Krallığı'na sığınmış ve rivayete göre Kral Prusias'ın emriyle Bursa hisarını yapmıştı. Bitinyalılardan sonra önce Roma arkasından Bizans hakimiyetine giren Bursa, işte bu surların çevrelediği orta halli bir kasaba iken Osmanlıların eline geçti. Bu surlar dört veya beş kapı ile dışarıya açılıyordu. Bugün bu kapıların hepsi yıkılmış ve yerleri belirsiz hâle gelmekle birlikte yine de "Hisar" semtinin sokaklarında isimlerini devam ettirmektedir. Evliya Çelebi'nin çevresinin on bin adımdan ibaret olduğunu¹ bildirdiği bu Bizans kalesi, içinde iki bin ev, yedi mahalle, yedi kilise, bir hamam ve yirmi dükkandan ibaret bir çarşı barındırıyordu.²

Bursa'ya ilk akın 1308 yılında Osman Bey tarafından gerçekleştirildi. Kale'nin kolay düşürülemeyeceğini anlayan Osman Bey, biri dağ eteğinde diğeri ovada iki havale hisarı yaptırmakla şehri muhasara altına aldı ve teslime zorladı. Sonunda Bursa, 6 Nisan 1326 tarihinde Orhan Gazi tarafından fethedildi. Osmanlı ordusu Pınarbaşı'na açılan kapıdan şehre girdi. Ahi Hasan surlara Türk bayrağını dikti.³ Tarihçi Neşri, Osmanlı askerlerinin Bursa'ya girişini şöyle anlatıyor: "Tekfur kal'adan çıktı. Hemân Müslümanlar tekbir ve tehlîl getirüb kal'aya koyul-

dular. 'Mu'cizât Muhammed'indür' deyu gür gür salâvât getürdüler. Evvel kal'aya Ahi Hasan çıktı. Burç üzerinde muhkem durdu. Andan sonra baki Müslümanlar koyuldular."⁴

Fetihten sonra Bursa'da imar faaliyetleri başladı. Sultan Orhan, kale içinde, bugün "Tophane" diye bildiğimiz yerde "Bey Sarayı" denilen bir saraya yerleşti. İlerioğlu Ahmet Bey, sarayın yanına bir cami yaptırdı.⁵ Orhan Gazi'nin kardeşi Alaaddin Bey Hisar içinde bir cami, hamam ve çeşme inşa ettirdi. Ancak Hisar'ın içi büyük çapta bir imar faaliyetine imkân vermiyordu. Bu sebeple Orhan Bey, şehri surların dışına taşımaya karar verdi. 1339'da kalenin doğusunda, daha önce fundalık olan bir alanı temizleterek cami, medrese, imaret, han, hamam vs. den meydana gelen külliyesinin vücûda getirdi. Bu külliyenin çevresi yeni binalarla gelişti, genişledi ve Bursa'nın ticaret merkezi haline geldi.

Orhan Gazi'nin başlattığı bu imar faaliyetleri zamanla daha da hızlandı. I. Murat, Çekirge'de, Yıldırım, şehrin doğusunda adıyla anılan semtte külliyeler inşa ettiler. Çelebi Mehmet ve II. Murat, Yeşil ve Muradiye semtlerinin çekirdeğini oluşturan külliyelerini yaptılar. Ancak Bursa, sultan külliyelerinden ibaret bir şehir olarak kalmadı. Hayırsever devlet adamları, alimler, şairler, san'atkârlar, tüccar ve esnaf halkın değişik ihtiyaçlarını karşılamak için yeni vakıf eserleri vücûda getirdiler. Çoban Bey, Timurtaş Paşa, Umur Bey, Hamza Bey, Bayezid Paşa, Hacı İvaz Paşa, Nasuh Paşa, Şehabeddin Paşa, Reyhan Paşa, Ali Paşa, Ahmet Paşa, Koca Naib, Şeyhülislâm Abdülaziz Efendi, Selçuk Hatun, Çakır Ağa, Ahmet Dağ, Mecnun Dede, Başçı İbrahim isimleri eserleri ile günü-



müze ulaşan ve Bursa'ya hizmeti geçmiş hayırseverlerden sadece birkaçıdır. XV. yüzyıl başında Timur'un askerlerinin (1402), XVI. yüzyıl sonunda baş gösteren Celâlî İsyancıları sırasında da özellikle Celâlî Kalenderoğlu'nun (1608) Bursa'yı yağma ve tahrip etmeleri şehrin gelişmesinde menfi bir rol oynamakla birlikte Bursa, Osmanlıların en önemli kültür, sanat ve ticaret merkezleri arasında yer almaya devam etti.

BURSA'NIN ETNİK YAPISI

Neşrî, Orhan Gazi devri Bursası'ndan söz ederken: "... ve bi'l- cümle Orhan zamanında müreffeh'l-hâl oldular. Zekât virecek kimse bulunmaz oldu"⁶ demektedir. Şüphesiz refahın bu ölçüde artmasında ticaret ile şehirde yaygınlaşan sosyal yardım müesseselerinin önemli ölçüde tesiri olmuştur.

"İpek ticaret ve endüstrisi Bursa'daki refahın ana kaynağı idi. Tebriz'den gelen kervanlar çok kıymetli Gılân, Esterâbâd ve Sârî ipeklerini Bursa'ya getirirdi. Bu faal ticaret Bursa kadı sicillerinde açıkça görülmektedir. Bursa'da ticarî temsilcileri bulunan Ceneviz, Venedik ve Floransa'lılar birbirleriyle rekabet hâlinde ipek almaya çalışıyorlardı. Bu ticarete kullanılışlı ve geçerli bir uygulama, yünlü mamüllerin ipeklilerle mübadelesi şeklinde gerçekleşiyordu. İpeğin çoğu mahallî ipek dokuma tezgâhlarında tüketiliyordu. 1502'de Bursa'da 1000'den fazla dokuma tezgâhı bulunuyordu. Bursa'da dokunan ince ipeklilere vâle ve tafta adı veriliyor, bunlar geniş ölçüde kullanım için ihraç ediliyordu."⁷ Batı Anadolu'da üretilen ticarî emtianın Doğu Avrupa ve Rumeli'ye ihraç edilişinde Bursa, bir antrepo görevi üstlenmişti. Bursa'daki bu yoğun ticarî faaliyet, bir kısmı günümüze kadar gelebilen, pekçok ticaret hanının yapılmasına sebep olmuştur.

Bursa, bütün Osmanlı asırları boyunca yalnız iktisadî bir merkez olarak kalmadı. Selçuklu ilim ve kültür mirasını devr alan Osmanlılar, fetihten hemen sonra Bursa'yı aynı zamanda önemli bir kültür merkezi haline getirdiler. Molla Fenari, Molla Hüsrev, Molla Yegân, Molla Zeyrek, Lamiî Çelebi, Emirsultan, Üftade, Niyazi Mısırî, Süleyman Çelebi, İsmail Hakkı Bursevî, Ahmet Dâî, Ahmet Paşa, Ömer Şifâî gibi âlim, sanatkâr, mutasavvıf, şair ve edipler yetiştiren Bursa, bu özelliğini asır-

larca devam ettirdi. Buna ilâveten fetihten hemen sonra Orhan Gazi'nin başlattığı imar ve iskân siyasetinin halefleri tarafından da sürdürülmesi Bursa'yı Batı Anadolu'nun en önemli yerleşim merkezi hâline getirdi. Çeşitli sebep ve sâiklerle⁸ Bursa'ya yerleşen Müslüman Türklerin dışında, zamanla Yahudiler, Ermeniler ve başka gayrimüslim unsurlar da buraya yerleşerek şehre etnik zenginlik kazandırdılar.

MÜSLÜMANLAR

Emeviler devrinde İstanbul'u zapta gelen İslâm orduları Marmara havzasını ele geçirmişlerdi. Bu devirde ve daha sonraları da Abbasi akınları sırasında, Müslümanların Bursa'ya sefer düzenlediklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak, Anadolu Selçuklu Sultanı Süleyman Şah, İznik'i alarak devlet merkezi yaptıktan sonra, Kyzikos da dahil bütün Marmara Havzası'nı ele geçirdiği gibi Bursa'yı da fethetmişti. İşte bu fetihle Bursa'da Müslüman varlığından söz etmek mümkün olmaktadır. Ancak bu uzun sürmedi. I. Haçlı Seferi sırasında, 1097'de İznik yeniden Bizans'ın eline geçti. Bu tarihte Bursa'da ne tür değişiklikler olduğunu, şehrin tekrar Bizans'ın hakimiyetine girip girmediğini bilmiyoruz. Fakat 1107'de Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan'ın ölümünden sonra şehzâdeler arasında çıkan mücadeleler sırasında Bursa'nın Türklerin elinden çıktığı muhakkaktır. Bursa ve çevresi 1113 yılında Selçuklu emirleri tarafından yeniden ele geçirilmekle birlikte Bizans İmparatoru Aleksi Komnenos'un müdahalesi ile tekrar Bizans hakimiyetine girdi.⁹

Bursa ve çevresine Müslümanların yeniden gelişleri, muhtemelen Moğolların Anadolu'ya girmelerinden sonra vuku buldu. Tarihi belgelerde Rum Abdalları ve Horasan Erenlerinin Bursa'nın fethinden önce bu topraklarda faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bir şeyhin, Osman Gazi'yi askerleri ile birlikte "Sakarya Suyu" kenarında "Beştaş Tekkesi"nde misafir etmesi ve onu nehrin geçit veren yerleri hakkında bilgilendirmesi¹⁰ de bunu göstermektedir. Gibbons, Osmanlıların Bursa ve İznik'i fethettikleri sırada, üç nesilden beri o bölgede oturan Müslümanlarla karşılaştıklarını ve bu Müslüman unsurun "kaderin sevkıyla oturdukları yerler Bizanslıların veya haçlıların eline geçtiği zaman bile yerlerinden oyn-



mayan" bölgeye gelmiş ilk göçebeler olduğunu iddia etmektedir.¹¹ Bursa çevresinde bulunan ve şeyh, derviş ve alp-erenlerin isimlerini taşıyan, hatıralarını devam ettiren köyleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Meselâ, Kabul Baba, Erenler, Dedeler, Işıklar, Tekke, Baba Sultan vs. köyleri bunlar arasında sayılabilir. Dedeler Köyü sakinleri, köyde hâlâ kabri ziyaretgâh olan Şeyh Selahattin'in Horasan'dan gelen bir derviş olduğuna ve ilk fetih yıllarında bu köye yerleştiğine inanmaktadırlar. Baba Sultan köyü ise, Orhan Gazi devrinin meşhur şeyhlerinden Geyikli Baba'nın tekkesini kurduğu yerde bulunmaktadır.¹² Yine de Bursa şehir merkezinin ilk Müslüman sakinleri, şehrin fatihleri olan Orhan Gazi'nin askerleri ile daha sonra oraya iskân edilen Müslüman unsurlar olmalıdır.

İlk Osmanlı sultanları zamanına ait resmî vesikaların zayi olması yüzünden Bursa'nın nasıl iskân edildiği, iskân edilen ilk Müslüman unsurların etnografik durumunu tesbit etmek, bunların Anadolu'nun hangi bölgesinden getirilmiş oldukları ve hangi Türk boylarına mensup bulunduklarını tayin etmek çok zordur. Ancak Danişmend, Keles, Hotanlı, Karaman, Kınık, Kızık, Iğdır, Üregil, Alayurt, Bayındır, Alpagut gibi köy isimleri, Sivaslılar, Bilecikliler gibi mahalle adları Bursa ve çevresinde yerleşenlerin menşe ve mensubiyetleri hakkında ipuçları vermektedir. İlk Osmanlı kroniklerinde hemen her fetihten sonra veya her sefer vukuunda gaza veya ganimet düşüncesi ile Anadolu'dan Osmanlı topraklarına gelen toplumun her kesiminden insanları ve İran-Anadolu, özellikle Tebriz-Bursa arasındaki sıkı ticarî ve kültürel temasın Bursa'ya aktardığı İranlı unsurları da burada hatırlamak gerekmektedir.¹³

Bursa'da yaşayan Müslümanlar arasında "mühtedî tائفesi"nin de bulunduğu unutmamalıdır. XV. ve XVI. yüzyıllara ait kadı defterlerindeki kayıtlar bu dönemde, hür veya köle, pek çok kişinin ihtida ettiğini ve bunların Rum, Macar, Arnavut, Çerkez, Rus, Leh, Habeş, Rumeni, Hırvat gibi değişik ırklara mensup olduklarını göstermektedir.¹⁴

Evliya Çelebi, Uludağ'ın eteklerinde kat kat yükselen Bursa'da 23.000 kadar ev ile 176 Müslüman, 9 Rum, 7 Ermeni, 6 Yahudi, 1 Kıpti ve 1 Miskinler mahallesi bulunduğunu bildirmektedir.¹⁵ Neşet Köseoğlu' da yap-

tığı bir araştırmasında XV. ve XVI. yüzyıllarda Bursa'da 274 mahalle bulunduğunu tespit etmiştir.¹⁶ Bu bilgiler bize fetihten itibaren Müslümanların Bursa'da nüfus bakımından hakim unsur olduklarını göstermektedir.

GAYRİMÜSLİMLER

Bursa'da gayrimüslimlerden söz ederken iki ana grup üzerinde durmak gerekir. Bunlar Hristiyanlar ve Yahudilerdir.

Hristiyanlar temelde iki etnik kökene ayrılıyorlardı: Rumlar ve Ermeniler. Rumlar Bursa'nın eski sakinleri idiler. Şehir, Osmanlıların eline geçince, muhtemelen emniyet mülahazası ile bunlar Hisar'ın dışına çıkarıldılar. Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği 9 Rum mahallesinin bir kısmı Hisar'ın arkasında bir kısmı da Çekirge ile Altıparmak semtleri arasında bulunuyordu.¹⁷

Başta, Orhan Gazi olmak üzere Osmanlı sultanlarının Rumlara karşı son derece iyi davrandıklarını biliyoruz. Cizye ile ilgili mükellefiyetlerini yerine getirmek şartıyla gayrimüslim kitle devletin himayesinden yararlanıyor, işlerini sürdürüyor, inanc ve ibadetlerine müdahale edilmiyordu. Zamanla Bursa'nın büyümesi önemli bir kültür ve ticaret merkezi haline gelmesi muhtemelen Bursa dışındaki Rumları bu şehre çekti. Böylece Bursa'nın Hristiyan, Rum nüfusu arttı. Kesafet bakımından Rumlardan sonra ikinci sırayı Ermeniler alıyordu. Evliya Çelebiye göre başta Setbaşı, Mollaarap, Çobanbey, Namazgah olmak üzere 7 mahallede yaşıyorlardı. Hristiyanlar arasında kesafet bakımından ikinci sırayı Ermeniler alıyordu. Bursa'nın fethinden önceki sakinleri Rumlar olduğuna göre,¹⁸ Ermeniler Bursa'ya fetihten sonra gelmiş olmalıdır. Mayıs 1839 tarihleri bir ferman sureti Ermenilerin Bursa'ya gelişlerinin XIX. yüzyıl başlarına kadar devam ettiğini gösterdiği gibi bunlar arasında bazı grupların Müslüman olduğuna ve Kütahya ile Bursa'ya yerleştiklerine de şahitlik etmektedir.

Bursa'nın Hristiyan nüfusunu Rum ve Ermenilerden ibaret görmek de doğru değildir. Özellikle XV-XVII. yüzyıllarda çok sayıda harp esiri Bursa'ya getirilmiş ve bu esirler köle ve cariye olarak Müslümanların evlerine girmişlerdir. Bu esirlerden büyük bir kısmı Müslüman olmakla birlikte eski dini inançlarını devam ettirenler de vardı. Kadı sicillerindeki kayıtlar, eski dinleri-



ni koruyan bu gayrimüslim köle ve cariyelerin de Müslüman olanlar gibi zamanla azat edildiklerini ve bir kısmının hür insanlar olarak Bursa'da kaldıklarını göstermektedir. Bu durum Rum ve Ermeniler dışında değişik ırklara mensup başka Hristiyan unsurların da Bursa'da yaşadıklarını ifade etmektedir.¹⁹

Rum ve Ermenilerden sonra Bursa'da ki üçüncü mütecânîs gayrimüslim kitleyi Yahudiler oluşturmuyordu. Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği 6 Yahudi mahallesi Altıparmak semtinde bulunuyordu. Tarihi kayıtlar Kuruçeşme'nin tam bir Yahudi mahallesi olduğunu gösteriyor.

Kazım Baykal, Bursa'daki Yahudi varlığını M.Ö. 79 yılına kadar çıkarır ve bir Bizans devri eseri olan Ez-Ha Haim havrasını buna delil olarak gösterir. Ona göre Yahudiler, fetih sırasında Bursa'yı terk etmiş fakat sonradan geri dönmüşlerdi.²⁰ İlyas Bey, fetihten sonra, şehri şenlendirmek isteyen Orhan Gazi'nin Yahudileri Bursa'ya davet ettiğini ve Bizans'ın baskısından bunalan Yahudilerin de bu davete uyarak Bursa'ya geldiklerini ve surların dışında, Altıparmak semti tarafında kendilerine gösterilen bölgeye yerleşerek bir mahalle oluşturdıklarını iddia etmek suretiyle, daha önce bu istikamette görüşler ortaya atmıştı.²¹ Günümüzde de bu mahalleye hâlâ "Yahudilik" denilmekte ve burada faal bir havra bulunmaktadır. Ancak Bursa'daki Yahudi varlığında asıl artış XVI. yüzyılda gerçekleşti. 1492'de İspanya'dan kovulan Yahudileri, II. Bayezid ve Kanuni, Osmanlı topraklarına kabul edince bunlardan bir kısmı Bursa'ya geldi. 1487, 1521 ve 1573 tarihli tahrir defterlerine bakıldığında Kuruçeşme mahallesindeki Hristiyan nüfusu sırası ile 13, 14 ve 18 avarız hanesi olarak kaydedildiği görülür. Ayrıca mahallede 1487'de hiç Yahudi yokken 1521'de 117, 1573'te 308 avarız hanesine ulaştıkları anlaşılır ki bu artış işte bu göçlerle ilgilidir.²²

"Osmanlı Devleti'nin en büyük şehirlerinden biri olan Bursa, tahrir defterlerine göre XVI. yüzyıl başlarında 152 civarında mahalleye sahipti. Bu rakam asrın ikinci yarısında 168'e yükseldi, nüfusu giderek artış gösterdi. II. Mehmet devrine ait bir sicil kaydına göre Bursa'da 5000 avarız hanesi, yani yaklaşık 30.000 kadar nüfus barınıyordu. Bu rakam 2487'de 6.456 haneye (yaklaşık 37.000 kişi) yükseldi. XVI. yüzyılın başlarında hemen hemen aynı durumunu muhafaza eden şehir bu asrın

ikinci yarısında daha da kalabalıklaştı ve nüfusu 1573 tarihli tahrir göre 60.000'i geçti. XVI. yüzyılın başında Bursa'daki gayrimüslimlerin sayısı 400 Hristiyan, 600 Yahudi olmak üzere 1.000; bu asrın ikinci yarısında ise 3.000 Hristiyan, 1.500 Yahudi olmak üzere 4.500 kaddı. 1675'te şehre gelen George Wheler bu sıralarda Bursa'da 40.000 Türk ile 12.000 Yahudinin yaşadığını, ayrıca az sayıda Ermeni ve Rum'un bulunduğunu kaydeder. V. Cuinet'e göre ise XIX. yüzyıl sonlarında Bursa'nın nüfusu 76.303, diğer bazı seyyahlara göre 90.000 civarında idi. 1892 yılına ait salnâmede ise Bursa'nın nüfusu 5158 Rum, 2.548 Yahudi, 7.541 Ermeni ve kalanı Müslüman olmak üzere 76.000 olarak gösterilir."²³ Özel kütüphanemizde bulunan 1314 tarihli bir haritada, Bursa'da 47.478 Müslüman, 6.374 Ermeni, 4.917 Rum, 2.794 Yahudi, 701 Katolik, 161 Protestan, 12 Lâtin, 22 Bulgar, 1.271 ecnebi olmak üzere toplam 63.930 kişi yaşadığı belirtilmiştir.

BİRLİKTE YAŞAMA ÇABASI

Sayıları ne olursa olsun, acaba Bursa'nın nüfusunu meydan getiren bu insanlar, Müslüman ve gayrimüslim kitleler, nerelerde oturuyorlardı? İkametgahları bakımından birbirleri ile ilgileri ne idi? Hangi ölçüde ihtiyaçları söz konusu olabiliyordu?

Bugün olduğu gibi halk şehir ve kasabalarda yahut köylerde yaşıyordu. Bursa köylerindeki nüfus hareketleri takip edildiğinde, (tahrir defterleri ve kadı sicilleri bu konuda bize değişik imkanları sunabilmektedir) bazı köylerin tamamen Müslümanlar, bazılarının tamamen gayrimüslimlerle meskûn olduğu anlaşılıyor. Meselâ, 1521 tarihli Bursa tahrir defterinde Depecik (Tepecik) köyünde 61 Hristiyan hanesi varken hiç Müslüman görülmemekte ancak 1573 tarihli tahrir defterinde 54 Hristiyan avarız hanesine karşılık 18 Müslüman hanesine yer verilmektedir. Filâdar (Gündoğdu) köyünde ise 1521'de hiç Müslüman görülmezken 125 Hristiyan, 1573'de de 19 Müslüman, 193 Hristiyan avarız hanesinin mevcut olduğu, Kazıklı köyünde ise her iki tahrirde de sırasıyla 24 ve 36 hane olmak üzere sadece Hristiyanların yaşadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık aynı tahrirlerde Hamitler 17-25, Karaman 3-16, Conkara 22-17, Büyük Mürseller 17-26, Hamamlı Kızık 21-23 avarız



hanesi ile hiç gayrimüslim yaşamadığı Müslüman köyler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Bu durum Müslümanlarla gayrimüslimlerin köylerde yan yana hatta bazen iç içe yaşadıklarını ve bu çerçevede sosyal ilişkiler geliştirdiklerini ifade etmektedir.

Kadı sicillerindeki pek çok kayıt, değişik dini inançları ve kültür yapılarına sahip bu insanların birbiriyle alışveriş yaptıklarını, karşılıklı borçlandıklarını, birbirlerinin leh veya aleyhinde şahitlik yaptıklarını, kefil ve misafir olduklarını vs. açıkça göstermektedir. Şüphesiz resmi kayıtlara yansımayan ama gündelik hayatın ve birlikte yaşamının kaçınılmaz hâle getirdiği başka ilişkilerin de olabileceğini düşünmek gerekir. Tabiatıyla bu ilişkiler dostane olabildiği gibi hasmâne ilişkiler olarak da ortaya çıkabiliyordu. Mesela zilkade 1006 tarihinde Büyük Susıgırlığı köyünden Kostantin mahkemeye müracaat ederek Hasan Piri adındaki şahsın yolda zevcesine zorla tecavüz etmek istediğini ve zevcesinin güç hâl ile kurtulduğunu beyan etmiş ve üç Müslüman üç gayrimüslimin aleyhte şahitliği ile davalı cezalandırılmıştır. Hatta bu davada Hasan Piri'nin kardeşi Hüseyin de saldırganın aleyhine ifade vermek suretiyle Kostantin'i davasında desteklemiştir.²⁵

Bursa'nın merkezi, köylerinden farklı değildi. 1521 ve 1573 tahrirlerine göre Bursa'nın merkezinde sırasıyla 6.004-12.097 Müslüman, 69-427 Hristiyan ve 117-308 Yahudi avazı hanesi vardı. Ancak köylerde olduğu gibi bu nüfus bütün Bursa mahallelerine dağılmış değildi. Hiç gayrimüslim unsurun bulunmadığı mahalleler (Emirsultan, Şible, Sivaslılar, Hacı Seyfettin, Kavaklı, Alipaşa, Tefsirhan, Hacılar vs.) yanında gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadıkları (Maksem, Koca Naib, Yahşibey) veya tamamen gayrimüslimlerin oturduğu (Kuruçeşme, Balıkpazarı, Demirkapı, Kayabaşı) mahalleler de vardı.²⁶ Buna rağmen zaman içinde Müslüman mahallelerinde gayrimüslimlerin, gayrimüslim mahallelerinde de Müslümanların mülk edindiklerini biliyoruz. Meselâ 1751 tarihli bir sicil kaydında, Müderris Hacı Osman Efendi'nin, Veled-i Habib mahallesinde bulunan ve Hıristo, Panayot ve Foti mülkleri ile mahdud evini Tatyos adındaki zîmmîye sattığı görülmektedir.²⁷ Sicillerdeki mülk satışları ile ilgili kayıtlar incelendiğinde XV. yüzyıldan itibaren bu tür ilişkilerin yoğun bir biçimde ya-

şandığı anlaşılr. Müslüman veya gayrimüslim ahaliden ihtiyaç sahipleri bazen satın alma yerine kiralık evlerde oturmayı tercih edebiliyorlardı. Hatta çeşitli Müslüman vakıflarına ait evlerde gayrimüslimler kiracı olarak kalabiliyordu. Mayıs 1541 tarihli bir kayıttan anladığımız kadarı ile Yahudilerin yoğun olduğu Kuruçeşme mahallesinde bulunan Süleyman Subaşı Vakfına ait evlerde oturan Yahudi Musa ve Yasef kardeşler, harab olan ve oturulmaz hâle gelen evi önce kendi paraları ile tamir ettirmişler, arkasından mahkemeden keşif isteyerek masraflarını Vakıf Mütevellisi Seyyid b. Ramazan'dan almışlardır.²⁸ Kasım 1600 tarihli bir sicil kaydında da, bu sefer aynı evlerden birinde Haham Aslan'ın kiracı olduğunu görüyoruz.²⁹

Bursa'da mahallelerin kapıları vardı. Bu kapılar gecenin belli bir saatinde kapatılır ve mahalleye giriş çıkış mümkün olmazdı. Zamanla bunlar yıkıldı. Bunu fırsat bilen "âdi ve ehl-i fesâd" insanlar mahalle halkına zarar vermeye başlamışlardı. Bu sebeple 1558'de Bursa kadısına gelen bir fermanda bu kötü durumun izalesi için yıkılmış olan kapıların yine eski yerlerine yapılması emrediliyordu.³⁰ Şüphesiz "mahalle kapıları", mahalle halkını diğer insanlardan tecrid maksadıyla yapılmıyordu. Bunların yapılış amacı mahallenin güvenliğini temin etmek idi. Zaman zaman sicillerde rastladığımız kayıtlarda müslim ve gayrimüslim ahalinin yıkılan mahalle kapılarının yeniden yapılması için mahkemeye müracaat ettiklerinden ve bu isteklerini ifade ederken kapıların mahallelerin güvenliği için gerekli olduğunu söylemelerinden halkın da bunu böyle anladığı anlaşılmaktadır.

Müslüman ve gayrimüslim ahalî sadece mahallelerde değil çarşı ve pazarlarda da bir arada bulunuyordu. Aynı arastada dükkan sahibi ya da kiracı olabiliyor. Ortak iş kuruyor, her türlü malı alıp satıyor, birbirlerine borç veriyor, kefil oluyor vekaletle eşlerini yürütüyorlardı.

1750'de rugancı esnafından altısı Müslüman dördü gayrimüslim on sanatkar mahkemeye gelerek "umuru-muzu rü'yete bir kethüdâımız olmayup bir kethüdaya eşedd-i ihtiyacımız olduğu ecilden" diyerek İbrahim Çelebi b. Hacı Hüseyin'i sanatlarının kethüdası nasb ve tayin ettiklerini ve bu tercihe de İbrahim Çelebi'nin "...her vecihle mu'temed, dindar, müstakim ve hizmet-i mezbû-



reyi rü'yet'e kadir..." olmasının sebep olduğunun beyan etmişlerdir.³¹ 1598 tarihli bir sicil kaydında, Mustafa b. İbrahim'in, Kökçüler Çarşısı'nda, İvaz Paşa Vakfı'na ait olan ve Yahudi Avraham oğlu Bayram'ın tasarrufunda bulunan dükkandaki hakkını Bayram'a devrettiğini³² görüyoruz. Murat adındaki zîmmi, Ağustos 1599'da Kayhan mahallesinde bulunan Hüsrev Kethüda Vakfı'na ait iki değirmeni Vakfın mütevellisi Ahmed b. el- Hac Yusuf'tan üç yıllığına kiralamıştı.³³ İpek Han'da odabaşı olan Vanlı Serkiz, "Çay" denilen yerde Yıldırım Vakfına ait arazide yetiştirdiği dut bahçesindeki işletme hakkını vekili Mehmet Ağa b. İbrahim vasıtasıyla Müderris Abdi Efendizâde İbrahim Efendi'ye devretmişti.³⁴ Ali b. Hızır, Tokatlı Serkiz'deki ipek parasından kalan 1800 akçelik alacağını Serkiz'in kafili Sekran'dan istemiş, Sekran'da bu parayı Serkiz'den tahsil için İdris Bey b. Abdullah'a vekâlet vermişti.³⁵ Bu örnekleri her devir için çoğaltmak ve çeşitlendirmek mümkündür ve bu da bizlere Bursa'daki Müslümanlarla gayrimüslimlerin nasıl bir birlikte yaşama çabası içinde olduklarını göstermektedir. Üstelik yukarıda aldığımız örnekler herhangi bir seçime tabi tutulmayan sıradan kayıtlardır ve tarihimizde binlerce benzer olayın yaşandığı unutulmamalıdır.

SOSYAL MÜNASEBETLER

2 Haziran 1575 tarihli bir sicil kaydında, Bursa Eşrefler mahallesinde oturan Hümâ bt. Ali, evindeki dokuma tezgâhlarında çalışan işçilerinden şikayetçi olmakta ve onları çalınan eşyalarından sorumlu tutmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Hümâ bt. Ali, Bursa'da Museviler tarafından kutlanan ve "Gül Donanması" denilen ve Hz. Musa'nın Tûr dağından dönüşü hatırasına 6-7 Mayıs günlerinde kutladıkları bayrama katılmak için evinden ayrılmış, o gittikten bir süre sonra daha önce evde kalıp çalışacaklarını söyledikleri halde işçileri de "Gül Donanması"na katılmak için işlerini bırakmışlar ve bu sırada evde hırsızlık olmuştur.³⁶

Bu kayıt, bir hırsızlık davası olması bakımından önem taşımamakla birlikte, Müslümanların hangi sebeple olursa olsun, Yahudiler tarafından kutlanan bir bayrama, ilgi duymuş olmaları yönünden dikkat çekmekte ve Bursa'daki müslim-gayrimüslim münasebetlerinin seyri hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Şüphesiz bunun

aksini de, yani gayrimüslimlerin Müslümanlara karşı ilgisiz kalmamış olabileceklerini de düşünmek gerekir. Müslüman unsurun diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi Bursa'da da hakim zümre durumunda bulunması herhalde bu ilgiyi daha çok gayrimüslimlerin göstermesi sonucunu doğuruyordu.

Haziran 1598 tarihli başka bir sicil kaydında ise müderris Mevlâna Abdullah Efendi b. Zeynüddin'in, Dimitri oğlu Durmuş adındaki gayrimüslimden 33 bin akçe alacağı bulunduğu, bu miktarın üç bin akçesinin "çuka" parası, kalanının borç (karz-ı şer'i) olduğu belirtilmektedir.³⁷ Nikola oğlu Dimitri'nin Balıklı köyündeki Hikmetzade çiftliğinde ipek böcekçiliği yaptığını (2 Temmuz 1864),³⁸ Haralambo oğlu Mihal'in Orhan mahallesinde Uzun Ali Bey'in evinde oturduğunu (9 Ocak 1909),³⁹ Yorgi oğlu Yani'nin (4 Ağustos 1908) Yeniyol'da Hancı Ali Ağa'nın evinde misafir kaldığını⁴⁰ Akalyoz oğlu Mercan'ın Balıkpazarı'nda fes kalıpcısı Mustafa Efendi'nin evinde oturduğunu (29 Aralık 1907),⁴¹ Plevneli Krosko oğlu İlya'nın Küçük Kumla köyünde Ali Bey ile Hacı Halil Ağa'nın yanında çalıştığını (31 Mart 1863),⁴² Dimitri oğlu dülgere Nikola'nın tam altı yıl Bursa arabacılar kethüdası Hacı Salih Ağa'nın yanında arabacılık yaptığını (2 Şubat 1865)⁴³ vs. yine sicillerden öğreniyoruz. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ve bunlar bize Müslümanlarla gayrimüslimlerin nasıl bir sosyal ilişki içinde hayatlarını sürdürdüklerini göstermektedir.

Ancak şu da bilinmelidir ki bu ilişkiler her zaman problemsiz, müsbet ve dostâne olmamıştır. Müslüman kitlelerin veya gayrimüslim unsurların kendi aralarında yaşanan olumsuz gelişmelere zaman zaman Müslümanlarla gayrimüslimler arasında da şahit olmak mümkündür. Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki statüleri de farklı gelişmelere zemin hazırlayabilmiştir. Meselâ, Nisan 1560 tarihli bir kayıtta, "Yahudi taifesinden David başında ak dülbendi ile" dolaştığı tesbit edildiğinden tazir ile cezalandırılmıştı.⁴⁴ Çünkü o devirde gayrimüslim unsurun kıyafetleri için bazı tahditler vardı ve gayrimüslimlerin sarıkla sokakta dolaşmaları yasaktı. 1536'da bir Rum, Müslüman bir kadınla bir yerde bulunduğu için 600 akçe para cezasına çarptırılmıştı.⁴⁵ Ağustos



1598'de Yahudilerin Müslümanların evlerine ve bir mes-cide akan suyu kesmeleri Müslümanlarla gayrimüslimler arasında huzursuzluğun çıkmasına sebep olmuştu.⁴⁶ Zaman zaman çok ileri boyutlara ulaşan gerginliklerde yaşıyordu. 30 Nisan 1794 tarihli bir sicil kaydı bu gerginliklerin hangi boyutlara tırmadığını göstermesi bakımından çok dikkat çekicidir. Belirtilen tarihten bir süre önce Ermeniler bir kilisenin tamiri için izin istemişlerdir. Bu izin verilmiş fakat Ermeni cemaatı tamir yerine kiliseyi yeniden inşa etmeye başlayınca binden fazla

Müslüman kadar toplanarak büyük bir gösteri yapmışlardı. Kilise yapımını, o sırada Bursa çevresinde görülen kuraklığın sebebi olarak gördüklerinden buna mani olunmasını istemişler ve bununla da yetinmeyerek sözü edilen Ermeni kilisesini ve civarındaki altı evi yakıp yıkmışlar, arkasından da mahkemeye giderek bu faaliyetlere engel olmadığı için Bursa kadısını tartaklamışlardı.⁴⁷ Görüldüğü gibi Bursa'da yaşayan Müslümanlarla gayrimüslimler arasında ilişkiler, hayatın tabii seyri içinde dostane veya hasmâne ilişkiler halinde sürüp gidiyordu.

- 1 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, II, 8.
- 2 Kazım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, İstanbul, 1982, s. 13.
- 3 Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, (nşr. N. Atsız), İstanbul, 1970, s. 33-35; Neşri, *Neşri Tarihi I-II* (haz.: M. A. Köymen-F. R. Unat), Ankara, 1957, I, 59-67; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I. Defter, (haz.: Ş. Turan), Ankara, 1970, I, 157-189; Kazım Baykal, *a.g.e.*, s. 12; M. Halil Yınanç, "Bursa", *İslâm Ansiklopedisi*, II, 810-811; Halil İnalcık, "Bursa" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VI, 446.
- 4 Neşri, *a.g.e.*, I, 67.
- 5 Neşri, *a.g.e.*, I, 69; İbn Kemâl, *a.g.e.*, I, 189.
- 6 Neşri, *a.g.e.*, I, 187.
- 7 İnalcık, "Bursa", *TDVİA*, VI, 448.
- 8 Bkz.: Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 54, 76; Neşri, *a.g.e.*, I, 73; İbn Kemal, *a.g.e.*, I, 113 vd.; Ayrıca bkz.: *Bursa Şer'iye Sicilleri* (BŞS), B334/481, 65ab, 67b, 73ab, 84a, 85b, 86ab.
- 9 Yınanç, "Bursa", *İA*, II, 810.
- 10 Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 17; Neşri, *a.g.e.*, I, 50; İbn Kemal, *a.g.e.*, I, 117.
- 11 H. A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, (trc.: Ragıp Hulusi), İstanbul, 1928, s. 4.
- 12 Geniş bilgi için bkz.: Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi* II, Ankara, 1942.
- 13 Yınanç, "Bursa", *İA*, II, 811; Ayrıca bkz.: BŞS, A25/28, 257a; B 334/581, 65ab, 67b, 73 ab, 84a, 85b, 86ab; Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 76; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü* (Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi, Genel no: 4519, 4520, 4521, 4522), I, 48, 51; Neşet Köseoğlu, *Tarih-te Bursa Mahalleleri*, Bursa, 1946, s. 7, 9.
- 14 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları* (1472-1909), TTK Yayınları, Ankara, 1994.
- 15 Evliya Çelebi, *a.g.e.*, II, 11.
- 16 Köseoğlu, *a.g.e.*
- 17 Evliya Çelebi, *a.g.e.*, II, 11; Köseoğlu, *a.g.e.*; Hasan Tâib, *Hâtıra Yahut Mir'at-ı Bursa*, Bursa, 1323, s. 22.

- 18 BŞS, C 27/540, 118b.
- 19 Bkz.: Osman Çetin, *a.g.e.*, s. 34-25, 49-56.
- 20 Kazım Baykal, *a.g.e.*, s. 13, 49-50.
- 21 İlyas Bey, "Türk Hakimiyetinde Müseviler", *Dergâh Mecmuası*, İstanbul, 1338, c. II, s. 21.
- 22 Ö. L. Barkan-Lütfi Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*, Ankara, 1988, s. 6.
- 23 İnalcık, "Bursa", *DİA*, VI, 447.
- 24 Geniş bilgi için bkz.: Barkan-Meriçli, *a.g.e.*, I, 74 vd.
- 25 BŞS, A 153/201, 32a.
- 26 Geniş bilgi için bkz.: Barkan-Meriçli, *a.g.e.*, I, 1-9.
- 27 BŞS, B171/347, 40a.
- 28 BŞS, A 150/180, 235a.
- 29 BŞS, A153/201, 81b.
- 30 Kepecioğlu, *a.g.e.*, III, 163.
- 31 BŞS, B 171/347, 47a.
- 32 BŞS, A 153/201, 63a.
- 33 BŞS, A 153/ 201, 34b.
- 34 BŞS, B 171/347, 48b.
- 35 BŞS, A 153/ 201, 55a.
- 36 BŞS, A 139/166, 20a.
- 37 BŞS, A 153/201, 26a.
- 38 BŞS, C 10/310, 1a.
- 39 BŞS, C 193/768, 3b.
- 40 BŞS, C 188/763, 30a.
- 41 BŞS, C 188/763, 65a.
- 42 BŞS, C 57/620, 22a.
- 43 BŞS, C 8/309, 11a.
- 44 BŞS, A 166/402, 19b.
- 45 Kepecioğlu, *a.g.e.*, I, 319.
- 46 BŞS, 153/201, 44a.
- 47 Kepecioğlu, *a.g.e.*, II, 359.



KIBRIS EYÂLETİNDE MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

YRD. DOÇ. DR. NURİ ÇEVİKEL
DOĞU AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
ATATÜRK ARAŞTIRMA VE UYGULAMA MERKEZİ / K.K.T.C.

Bu çalışmada 1750-1800 yılları arasında Osmanlı'nın Kıbrıs Eyâleti'nde ada toplumu-
nun iki temel unsuru olan Müslümanların ve
Gayrimüslimlerin birlikte yaşam tecrübeleri, belgelere
yansıdığı kadarıyla değişik açılardan ele alınacaktır. Çalı-
şma iki kısımdan oluşacaktır: Birinci kısımda, 1750
öncesinde ve onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında adanın
idârî ve toplumsal yapısı üzerinde durulacaktır. İkinci
kısımda ise, cemaâtlar arası ilişkilere değinilecektir. Bu-
rada yönetici zümrelerden ziyade, toplumun en kalabalık
kesimini oluşturan sıradan tebâ arasında meydana gelmiş
olan münasebetler söz konusu edilecektir.

A. İDARE VE TOPLUMSAL DÜZENE DAİR

Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında birçok siyâsî, as-
kerî ve ekonomik faktörün zorlaması sonucunda, feodal
bir düzenin takipçisi olan Venedik Cumhuriyeti'nin
kontrolü altında bulunmakta olan Kıbrıs adası, Türkler
tarafından büyük maddî ve manevî zayîâtlar göze alına-
rak fethedilmiştir¹. Fetihle birlikte Kıbrıs ayrı bir "*bey-
lerbeylik*" yapıp, 9 Ekim 1571'de Anadolu'dan Alâiye,
Karaman'dan İç-il, Zülkadir'den Sis ve Halep'ten Tarsus
sancakları buraya bağlandı (MD 12, 413/811, 447/865;
Refik 1926, 60-61, no. 49). Lefkoşa, Beylerbeyliğin *Pa-
şa Sancağı* olmuş, Mağusa, Girne ve Baf Kazâları ise san-
cağa çevrilerek toplam 8 sancaktan oluşan Kıbrıs Beyler-
beyliği, ya da Eyâleti teşkil olunmuş oldu. Bu arada idâ-
rî, askerî, malî, hukukî ve emniyet müesseseleri de ihdâs
edildi (Hill, IV, 1952, 10-13; Alasya 1977, 87-88).

Bu şekilde yapılandırılmış olan Kıbrıs Beylerbeyili-
ğinin müstakil beylerbeylik statüsü 1670 yılına kadar
devam etmiştir (Fedai-Altan 1992, 2-3). Bu tarihte ise,
Kaptan Paşa'nın uhdesinde olan Cezâ'ir-i Bahr-i Sefîd
Beylerbeyliği'ne bir sancak (paşalık) olarak bağlandığı
kaydedilmektedir (Luke 1969, 31; Gazioğlu 1994, 327).
Kıbrıs, 1703 yılından² itibaren de (Hill, IV, 1952, 73-
75) Veziriazam'a "hass" olarak verilmeye başlanmıştır.
Bunun sonucunda, ada yönetimi, "Kıbrıs hassı"nı Veziri-
azam'dan iltizam yoluyla satın alacak olan "*muhassıl*"
isimli bir görevlinin eline geçecekti. Adanın bütün idârî
işleri ve her türlü verginin toplanması işlemi eskiden
farklı kişiler tarafından üstlenilmişken, şimdi bütün yet-
kiler tek bir kişinin elinde toplanmıştı. Bu şekilde başla-
yan muhassıllık idaresi, 1745-1748 yılları arasında bir
vezirin yönettiği bağımsız bir vâililik dönemi hariç, 1785
yılına, hattâ Tanzimat'a kadar devam etmiştir (Çiçek,
1992, 58).

1785 yılında, Türklerin (KBM, 1/40; KBŞ, 1/35)
ve özellikle, Türk idâresince 1660 ve 1754 yıllarında
kendilerine bahşedilmiş olan idârî ve ekonomik yetkiler
sayesinde bu tarihe kadar adada nüfuzları bir hayli artmış
olan ve Zimmîlerin temsilcileri ("re'âyâ vekilleri") duru-
munda bulunan Ortodoks Başpiskoposu, üç metropoliti
ve Sarây Tercümânî'nin şikâyetleri (KBŞ, 1/22, 1197 H.)
üzerine, yapılan tahkikat neticesinde "Muhassıl-ı emvâl"
El-hâc Abdülbâki Ağa'nın görevden alınıp Yafa'ya (Hill,
IV, 1952, 98 - 99) gümrük memuru olarak sürgün edil-
mesinden sonra (KBŞ, 1/29, 31, 1197 H.), idârî bir re-
form yapılmıştı.



Eldeki konuyla ilgili bazı belgelere (KBM, 1/43a, 43b, 1201 H.) göre, 1785 yılında Kıbrıs, “Defterhâne-i ‘âmiri’de muhassıllar kaleminde” kayıtlı ve Veziriazam “hass”ıydı. Bundan önce bu vasfı bir “hatt-ı hümayûn”la sona erdirilmişti. Bundan sonra, Kıbrıs Muhassıllığı’nı “ber-mûceb-i temessük zabt için Dîvân-ı Hümayûn tarafından” “evâmir-i şerife” verile gelmişti. Aynı şekilde, 11 Zî’l-ka’de 1199 H. (6 Eylül 1785) tarihinden itibaren 1200 yılına mahsûben yine başka birisine verilmesi için “emr-i şerif” verilmişti.

Aynı belgeye göre, işbu 1201 senesine mahsûben de, “Kıbrıs hassı mukâta’ası” “ber-vech-i eshâm mutasarıfları tarafından yed-i vâhiden idaresi hususı” “Deryâ Kapudanı” Vezir Gâzî Hasan Paşa “*uhdesine ihâlâ*” olunmuştu. Kaptan Paşa tarafından da “*bi’l-vekâle*” zabt etmek üzere sâbık “patrona-i hümayûn” kaptanı “Sâkızî Hüseyin’in “*uhdesine ihâlâ*” olunmuştu.

Kısaca ada, Veziriazam’ın “hass”ı olmaktan çıkarılıp, yani doğrudan onun kontrolü altında bulunan bir muhassılın elinden alınıp, Kaptan Paşa’nın teklifi ve Dîvân-ı Hümayûn’un tayini ile göreve gelecek bir muhassılın idaresine verilmiştir. İnisiyatif Kaptan Paşa’ya geçmiştir. Dolayısı ile, Kıbrıs Eyâleti bundan sonra da her ne kadar bir eyâlet statüsünde gözüксе de (KBM, 1/53, 1206 H.) müstakil bir vâli tarafından değil, fakat aşağı yukarı aynı yetkilere sahip olmak üzere, genel idâre yönünden “Cezâ’ir-i Bahr-i Sefid” Beylerbeyliği’ni de uhdesinde bulundurmakta olan Kaptan Paşa’ya bağlı ve mâliye ve sâir konularda ise Divân-ı Hümayûn’a karşı sorumlu bir görevli, yani muhassıl tarafından yönetilecektir.

1750-1800 yılları arasında Kıbrıs’ta Lefkoşa Kazâsı sancak merkezi idi. Ada, Lefkoşa Kazâsı ve ona bağlı 15 kazâya (toplam 16 kazâ) ayrılmıştı (KBŞ, 1/17, 27, 32, 38, 40, 46, 58; KBM, 1/9, 50-51). Bu kazâlar ise şunlardı: Lefkoşa (Dağ ve Değirmenlik Nâhiyeleri), Mesariya, Mağusa, Karpas, Baf, Hrisofi, Kukla, Evdim, Tuzla, Leymosun, Piskobi, Gilan, Gerine, Lefke, Omorfa, Pendaye.

İlgili dönem ve öncesinde adada cârî olan idârî yapı kısaca ele alındıktan sonra, yine aynı dönemde, Türkler tarafından oluşturulmuş olan toplumsal yapı üzerinde de bir parça durmak yararlı olacaktır.

Venedik idaresinin baskı rejimi ve 1570-1571 yıllarındaki savaş sebebiyle ada nüfusu bir hayli azalmıştı.

Bu durum, adadaki çok geniş ekilebilir arazilerin metruk ve muatral kalmasına neden olmuştu (Gazioğlu, 1994, 100). Çünkü, savaşın bitiminden hemen sonra, yani 1572 yılında hazırlanmış olan tahrîr defterine göre, geçimi çoğunlukla ziraata dayanan kimselerin yaşamakta olduğu sadece Meserya ve Mazoto bölgelerinde 76 köyün tamamen terk edilmiş olduğu tesbit edilmişti (İnalıcık 1969, 7; Orhonlu 1971, 93; Jennings 1986, 177). Adadan kaçıp dağılmış olan yerli halkın geri dönmelerini sağlamak için, onlara, eski yerlerine döndükleri halde her türlü haklarının iade ve garanti edileceğine ve bunun için gerekli hazırlıkların yapıldığına dair umumi bir çağrı yapıldı. Yerli halkın çoğu eski yerlerine dönmeyince boş kalmış topraklar tam olarak iskân edilememiştir. Ayrıca, yeni fethedilen bu topraklarda kurulacak olan Türk idaresinin, emniyetli ve istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi, burada yeterli ölçüde Müslüman Türk unsurunun varlığına bağlıydı. Bu nedenlerden dolayı 22 Eylül 1572 (13 Cemaziyü’l-evvel 980) tarihinde, Anadolu, Karaman, Rum (Sivas, Tokat ve Amasya) ve Zülkadriye kadılarına hitaben yazılmış bir “*sürgün hükmü*” (MD, 19, 335-337) hazırlandı.

Çıkarılan *sürgün hükmü* çerçevesinde Kasım 1572’de Mübâşir Meğri Kadısı Hüseyin Çavuş, Ilgın Müvellâsı Ali bin Mehmed ve Aksaray Müvellâsı Nurullah bin Ali’nin başkanlığında bir *sürgün defteri* hazırlanıp, bir nüshası İstanbul’a gönderildi³. İstanbul’a gönderilen defterden anlaşıldığına göre, sürgünler, Beyşehir, Seydişehir⁴, Aksaray, Anduğu (Niğde), Develikarahisar, Ürgüp, Koçhisar, Niğde, Bor, Ilgın, Ishaklı (Sultandağı) ve Akşehir’den yazılmıştı. Daha sonra Akdağ ve Bozok’tan da sürgün deftere yazılmıştı (Orhonlu, 1971, 94). Böylece, Anadolu’nun belli yerlerinden önemli miktarda Müslüman Türk unsuru ihraç edilip, Sultan II. Selim’in de istediği gibi (Refik, 1926, 60-61, no. 32) adayı “*ma’mûr ve âbâdan*” kılmak üzere, Kıbrıs’ta uygun şekilde iskân edilmişti.

1572’den itibaren adaya sevk edilen Müslüman Türkler, çoğunluğu çiftçi olduğu için Meserya ve Mazoto gibi bölgelerdeki köylere yerleştirilmişti. Esnaf, zanaatkar ve tüccar olanlardan çoğu da Lefkoşa ve Mağusa gibi büyük yerleşim yerlerinde iskân edilmişlerdi. Buralarda, Rum ve Ermenilere ait mahallelerin yanında Müslü-



man mahalleleri teşkil edildi. 1698-1726 yıllarına ait şer'îye sicillerine (Çiçek, 1992, 228) göre, Arap Ahmed Paşa, Kale Ardı, Çatalhurma, Abdi Çavuş, Ömeriye, Tahre'l-kale, Tophane ve Kızılkule Lefkoşa'da kurulmuş olup, Türklerin çoğunluk teşkil ettiği mahallelerden bazılarıydı. Kısaca, 1572 yılından itibaren Kıbrıs'ta uygulanan iskân politikası sonucu, adada bugüne kadar varlığını devam ettirmiş olan Kıbrıs Türk toplumunun temeli atılmış oluyordu.

Adada *nüfus reorganizasyonu* yapılırken Müslim-Gayrimüslim ayrımı yapılmamış veya yapılmaya çalışılmamıştır (Çiçek, 1992, 64). Yani, zamanın Türk idaresi, Lefkoşa başta olmak üzere, özellikle büyük şehirlerde Türk ve Gayrimüslim unsurları, mümkün olduğu kadar dengeli şekilde yerleştirmeye, grupları birbirine entegre etmeye çalışmıştır. Yalnız, güvenlik açısından sakıncalı ("muhâtaralı") olduğu için, önce Lefkoşa Kalesi (MD 17, 277/129, 17 Şevvâl 979 H.), sonra da Mağusa Kalesi (MD 21, 135/54, 24 Ramazan 980; 300/123, 20 Şevvâl 980; 374/152, 8 Zi'l-ka'de 980) içerisindeki Hristiyanlar, "ehl-i sanat" olanlar müstesnâ olmak üzere, evleri o zamanki değeri üzerinden Müslümanlarca satın alınıp, kale dışına çıkarılmışlar ve "varoş"larda iskân edilmişlerdi.

Lefkoşa mahallelerinin hepsinde de Rum-Türk karışımı söz konusuydu. Yalnız bazı mahallelerde Türkler, bazılarında Rumlar ve bazılarında da Ermeniler çoğunlukta bulunmaktaydı. Örneğin, Ermeni ve Karamanîzâde Mahalleleri'nde Ermeniler, bir Ermeni kilisesi etrafında toplanıp, ekseriyet teşkil etmişlerdi (Çevikel, 1999, 180-181). Türklerin çoğunlukta olduğu mahallelerin isimleri de genellikle Türkçe idi (Yorgancıoğlu, 1996, 267).

Nüfus yerleşimi konusunda köylerdeki duruma baktığımızda, daha fetihten hemen sonra, Paşaköy, Topçuköy, Murat Ağa, Hamitköy, Dizdarköy gibi yeni Türk köyleri teşkil edilmiş olduğu gibi, Rum-Türk karışık oturan köyler de meydana geldiği görülmektedir. Bazı köylerde de Rumlar ekseriyette bulunmaktaydı (Gazioğlu, 1994, 110). Örneğin, şer'îye sicillerine göre, onsekizinci yüzyıl başlarında, Lefkoşa civarında 71 tane, Hristiyan nüfusa sahip köy mevcuttu. Aslında Rum-Türk karışımı söz konusu olan adanın diğer yerleşim yerlerinin

çoğunda da ekseriyeti Rumlar oluşturmaktaydı (Çiçek, 1992, 65).

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında ada nüfusunu şu etnik ve dinî gruplar oluşturmaktaydı: Türkler, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler (KŞS 20, 118/1), Venedikliler (KŞS, 21, 2/2), Hristiyan Araplar (KŞS, 21, 192/2; KŞS, 22, 1/2), Fransızlar (KŞS, 22, 4/3), Kıbtîler ve "Zanta reâyâsı" (KŞS, 21, 179/2). Mısır'dan (KŞS, 20, 156/3) ve Kafkaslar'dan (KŞS, 20, 52/2; KŞS, 21, 256/1) getirilen ve adada satılan erkek ve dişi Arap ("Zencîyî'l-asl") ve Gürcü köleleri de bunlara ilâve etmek gerekir.

Jennings (1993, 148-149), onyedinci yüzyılın ilk yarısında adada Marûnî denilen insanların da bulunduğuna dâir, fazla bilgi ihtivâ etmeyen birkaç kayda rastlandığını belirtmektedir. Bu dönemde ise, onlarla ilgili hiçbir kayıt bulunamamıştır. Yahudilerin de adada varlıkları şüphesizdi. Fakat, kendilerinin veya başkalarının hareketleri için Osmanlı Devleti'nin herhangi bir kısıtlaması söz konusu olmamasına rağmen (Jennings, 1993, 165) adada ücra köşelerde dağınık hâlde bulunmaktaydılar. Dolayısı ile ne bunların, ne de diğer ehl-i zimmet unsurların teker teker adada ne kadar nüfusa sahip bulunduklarını tesbit etmek mümkün gözüküyor.

Ada nüfusunu oluşturan küçük unsurlar hakkında detaylı bilgi edinilememekle birlikte, Kıbrıs Eyâleti'nin 1750-1800 döneminde sahip olduğu toplam nüfus hakkında dönemin arşiv kayıtlarında bir hayli aydınlatıcı bilgiye rastlamak mümkün olmuştur. 1777 yılı için şu anda en önemli kaynak, zamanın Kıbrıslı Hristiyan din adamlarından ve aynı zamanda bir tarihçi olan Cyprianos'tur (Cobham, 1908, 366-367). Ona göre bu tarihte toplam Hristiyanlar 37.000, Müslümanlar ise 47.000 idi. Toplam ada nüfusu da 84.000 idi. Dönemin ada nüfusu hakkında belgelere dayalı olarak yaptığımız hesaplamaları içeren bir çalışmamızda (Çevikel, 1999, 173-180) toplam ada nüfusu 1790 yılı için 115.724 (Müslümanlar 67.000, Zimmîler 48.724); 1793 yılı için 114.616 (Müslümanlar 67.000, Zimmîler 47.616) ve 1800 yılı için 97.524 (Müslümanlar 67.000, Zimmîler 30.524) olarak hesaplanmıştır.

Adada 1750-1800 döneminde söz konusu olan nüfusun ada çapında dağılımına gelince, yapılan araştırmalar sonucunda şu tespitlerde bulunulmuştur: Zimmî nü-



fus daha çok Mağusa, Mesariye, Leymosun, Piskobi, Baf ve Kukla'da ve bunlara oranla daha az olmak üzere Lefkoşa, Gerine, Tuzla, Hırsofi, Gilan, Evdim ve Değirmenlik'te yoğunlaşmıştı. Büyük ihtimâlle bu bölgelerde Türk nüfusu yoğundu. Zimmîlerin en az bulundukları yer Lefkoşa ve en yoğun bulundukları yer ise Mesariya olması, durumu bir parça göstermektedir. Çünkü ada merkezi olan Lefkoşa ve civarı, Türklerin en yoğun bulundukları yerdî. Belki de bu nedenle, şer'îye sicillerinde Türklerle ilgili kayıtların çoğu Lefkoşa kazâsına âitti. Bunu, dönemin kayıtlarında yer alan Türklerle ilgili toplam 12 boşanma olayının 10 tanesinin Lefkoşa mahallerinde meydana gelmesi ve Türklerin ilgilendiği kölelerle ilgili 11 kaydın hepsinin Lefkoşa ile ilgili olması göstermektedir. İlgili dönemde adada meydana gelmiş olan 12 boşanma olayından ikisinin de Mağusa ve Tuzla merkez mahallelerinde gerçekleşmesi ayrıca, Türklerin bu kazâlarda çoğunlukla merkezde, yani kale içlerinde ikâmet etmekte olduklarının bir göstergesi sayılabilir.

Nüfus dağılımı konusunda, genel olarak Osmanlı Devleti'nin bir ayırım politikası gütmeyeceği anlaşılmaktadır. Bilakis baştan beri bir nevi otokontrol sistemi oluşturmak üzere nüfusun adada dengeli bir şekilde yerleşmesini istediği de anlaşılmaktadır. Bunu, bu dönem için en azından, hepsi Türklerden veya hepsi Rumlardan oluşan kazâ veya köye rastlanılmamış olması göstermektedir. Devletin öyle bir politikası olsaydı, bunu uygulamaya, yani halkı istediği şekilde yerleştirmeye yetecek güce sahip olurdu. Meselâ fetihten sonra, güvenlik açısından sakıncalı olduğu için, önce Lefkoşa Kalesi (MD, 17, 277/129, 17 Şevvâl 979 H.), sonra da Mağusa Kalesi (MD, 21, 135/54, 24 Ramazan 980; 300/123, 20 Şevvâl 980; 374/152, 8 Zi'l-ka'de 980) içerisindeki Hıristiyanlar, "ehl-i sanat" olanlar müstesnâ olmak üzere, evleri o zamanki değeri üzerinden Müslümanlarca satın alınıp, kale dışına çıkarılmışlar ve "varoş"larda iskân edilmişlerdi.

Kazâ ve nâhiye merkezlerinde, mahallelerin bir kısmında bir cemaâtın, bir kısmında ise başka bir cemaâtın yoğun bulunduğu anlaşılmıştır. Tespitlerimize göre, ada merkezi Lefkoşa'da toplam 25 mahalleden⁵ 9 tanesinde - Çatalhurma, Manastır, Aya Kaşano, Aya Sava, Baş, Çakmaklı, Ermeni, Aya Luka ve Kafesli Kenisa-Zimmîler

nüfus hâkimiyetine sahipti. Bunların çoğunda az da olsa Müslümanların da yaşadığına dâir kayıtlar bulunmaktadır. Tam tersi de vâki idi. İmparatorluk genelinde olduğu gibi (Ergenç, 1980, 103-105), meselâ Lefkoşa mahallerinde de her cemaât kendi mahallesinde, kendi kilise, câmi veya mescidi etrafında toplanmıştı. Bununla birlikte, her iki büyük cemaât mensupları köylerde yan yana tarlalara, kasaba ve kazâ merkezlerindeki çarşı, pazar ve hanlarda yan yana dükkanlara veya imâlathanelere sahip olabilmişlerdi. Elbette ki bu durum, iki cemaât arasında sık sık karşılıklı ilişkilerin kurulmasını âdetâ bir zorunluluk haline getirmişti. Cemaâtlar arasında değişik alanlarda meydana gelmiş olan ilişkiler aşağıda ele alınacaktır.

B. MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında Kıbrıs toplumunu meydana getiren iki temel grup olan Müslümanlar ve ehl-i zimmet reâyâ arasında yaşanmış olan ilişkileri zirâî, ticârî ve sosyal konular olmak üzere üç alanda incelemek mümkündür. Hemen belirtilmelidir ki, bu üç alanda da iki cemaât arasında sık ve yakın ilişkiler kurulabilmişti. Yalnız bu ilişkiler sonucunda ister istemez her toplumda normal olarak zuhûr edebilecek olumsuzluklar da yaşanmış ve genelde sicillere ve merkeze yazılmış olan şikâyet dilekçelerine bu negatif yönde olanlar yansımıştı. Mantıken de anlamak mümkündür ki, kişiler ve gruplar arasında değişik konularda problemler çıkıyorsa orada karşılıklı temaslar söz konusu demektir. Gruplar arasında kesin bir bölünme veya ayırım olsaydı, aşağıda bahsedilecek olan onca toplumsal ilişkinin meydana gelmesi mümkün olmazdı.

Belgelere yansıdığı kadarıyla, Kıbrıs'ta halkın geneli çiftçilikle uğraştığı için, ehl-i zimmet olanlarla Müslümanlar arasında en yakın ve en sık ilişkiler zirâî alanda meydana gelmişti. Zirâî konularda Zimmîlerin, Müslüman köylülerden ziyâde, timâr sahibi olanlarla ("sâhib-i 'arz"), muhassıllarla, voyvoda, câbi ve diğer yönetici sınıfa mensup kimselerle olumsuz yönde gelişmiş olan ilişkileri söz konusu olmuştu. Genelde bu sınıftan yakınmaları, kendilerinden kanundan ziyâde veya kanunsuz olarak değişik isimler altında vergilerin alınmasından kaynaklanmıştı. Bunun örnekleri çoktur. Meselâ,



Lefkoşa Kazâsına tâbî Akaça Karyesi'nin "ziraâtçı re'âyâları" (KBŞ, 1/52), karyelerinin timârlı sipâhîlerine, üzerlerine düşen a'şâr ve rûsûmlarını vaktinde edâ etmelerine rağmen, karyelerinin müşterek sipâhîlerinin bununla iktifâ etmeyip ziyâde talep ve "vakitlü vakitsiz" bir hayli atlı adamları ile karyelerine gelip "müft ü meccânen yiyecek ve içeceklerini" almakla kendilerine "zulm ü te'addî" eylediklerini belirterek, bu tür kanunsuz hareketlerin men ve def edilmesi için âsitâneye arzuhâl göndermişlerdi (1199/1785).

Bir başka örnekte, Hırsohu (Hrisofi) Nâhiyesi İsu Karyesi reâyâlarından bazıları (KBŞ, 1/36), ürettikleri sirkelerin kanun ve defter mucebince 1/5'lik öşürlerini düzenli olarak ödemelerine rağmen karye sipâhîsinin kendilerinden ziyâde talep ettiğini ve durumun önlenmesini İstanbul'a arzuhâl etmişlerdi (1198). Yine başka bir olayda, Karpas Kazâsı'nda vâkî Trikomo, Kumukebîr Aftikomo ve Dipkarpaz isimli dört adet vakıf karye reâyâları (KBM, 1/8), vakfın mütevellîsi adına köylerinin işlerine bakan Harem Kethüdâsı Abdullah Ağa'nın karyelerini altı yıldır iltizâma verdiği Ali Ağa'nın, kendilerine canları, malları ve namusları hususunda "zulm ü te'addî" eylediğinden, hâllerine merhameten adı geçen mütezimin görevden alınması ve yerine "ehl-i insâf ve mütedeyyin ve ra'iyetperver" birisinin görevlendirilmesi için yine İstanbul'a arzuhâl göndermişlerdi (1178/1764). Bir arzuhâlde de (KBŞ, 1/39), bir vakıf köyün reâyâsı, vakıf voyvodasının kendilerinden ziyâde pamuk ve ipek talep ederek zulmettiği ve dolayısı ile bu durumun def edilmesi için kendilerine bir "emr-i âlî" ihsân olunması niyâzlarını belirtmekte idiler (1199/1785).

Zimmîlerin sıradan Müslümanlarla da meseleleri olmuştu. Lefkoşa'dan bir kısım reâyâ, kendilerini dâima kadî, nâib, voyvoda, subaşı ve sâir ehl-i örfe, gerçekle ilişkisi olmayan ("hilâf-i vâkî") şeyler isnâdıyla gammazlayarak haksız yere akçelerinin alınmasına sebep olup "perâkende vü perîşân" olmalarına yol açan Lefkoşa'dan Mugannî oğlu Hüseyin, Sarı'nın oğlu Benli İsmail isimli kimselerin haksızlıklarından kurtarılmaları için İstanbul'a arzuhâl göndermişti (1199/1785). Reâyâ tarafından gruplar hâlinde veya şahsen, bu terkipte belli şahıslar hakkında İstanbul'a bir hayli arzuhâl gönderilmişti. Aynı konudan dolayı Lefkoşa'dan Mühürdâr oğlu Ahmed

(KBŞ, 1/51), Lefkoşa'dan Cüvan (?) Mehmed ve Buçuk Sâdık (KBŞ, 1/40), yine aynı kazâdan Kapuser Ahmed ve Göbekli Mehmed (KBŞ, 1/50), yine Lefkoşa'dan Mûzî Mustafa (KBŞ, 1/47) ve Kara oğlu Mehmed (KBŞ, 1/48), Gerineli Zimmî Girami'nin 240 gurusunu "cebren ve kahren" aldığı iddiâ edilen Lefkoşa'dan Hacı Mustafa (KBŞ, 1/38) ve yine aynı Zimmînin "cebren ve kahren" 120 gurusunu aldığı iddiâsı ile Gerine'nin Ayamola Karyesi'den Süleyman Efendi hakkında da (KBŞ, 1/37) merkeze arzuhâller yazılmış ve orada bu arzuhâllere gerekli muamele yapılmıştı.

Zirâî alanda Müslümanlarla Zimmîler arasında en önemli mesele su ile ilgiliydi. Çünkü tarlaları ve köyleri yan yana idi. Köyleri ve tarlaları arasında yaz kış akan akarsular vardı. Genelde aynı köyden çiftçiler veya köyler arasında akarsulardan belli bir düzene göre nöbetleşe istifade edilmekte idi. Bazen bazı köylüler veya köyün birisi kendi hakkından tecâvüz ederek suyu fazlaca kullanmaya çalışıyor ve köylüler veya köyler arasında mahkemeye kadar intikâl eden anlaşmazlıklar çıkıyordu. Meselâ böyle bir meseleden dolayı Lefke Kazâsı'nda Fake Karyesi'nden bir kısım Müslüman köylü (KŞS, 20, 48/2), nöbetleşe kullandıkları Maranase Deresi'nden su alma hususunda aynı karyeden bazı Zimmîlerin aşırı davranarak kendilerine haksızlık yaptıkları iddiâsı ile onları mahkemeye vermişlerdi (1185/1770). Mahkemeyi, Müslüman şahitlerin şahitlikleri ile Zimmîler kazanmıştı.

Kıbrıslı çiftçiler sulama işini yalnızca akarsulardan yapmıyordu. Kazdıkları kuyulardan da faydalanmakta idiler. Bu konuda da Müslümanlar ve Zimmîlerin ihtilâfa düştükleri olmuştu: Lefkoşa'da Aydilmed Karyesi'nde yan yana tarlalara sahip Kıbrıs Tercümanı Acı Yorgaki ve Perestoronalı oğlu Yusuf Ağa örneğinde olduğu gibi (KŞS, 21, 183/2). 1204/1779 yılında Acı Yorgaki iltizâmen zabtettiği çiftliğinin, Yusuf Ağa'nın da iltizâmen mutasarrıf olduğu tarlasına yakın olan tarafında kuyu kazmak istediği zaman Yusuf Ağa, "senin kuyunun suyu benimkini cezb eder" diye ona engel olmak ister. Acı Yorgaki, Şeyhülislâm Hamdizâde Mustafa Efendi'den aldığı fetvâ (KŞS, 21, 184/2) gereği kimsenin müdâhele edemeyeceğini bildirmesine rağmen komşusunun tâcizleri devam edince durum İstanbul'a taşınır ve oradan,



Acı Yorgaki Zimmîye elindeki fetvâsı mucebince kimse-
nin kuyu kazma hususunda müdâhele ettirilmemesine
dâir Kıbrıs'taki yetkililere bir -fermân gönderilir (KŞS,
21, 184/1).

Su konusunda Müslümanlar ve Zimmîler her zaman
problemlili olmamışlardı. Tersine de sıkça vâki idi. Yani,
karşılıklı yardımlaşmalar da oluyordu. Lefkoşa'da Aya-
sofya Câmii'nin suyu, kalenin dışında bir yerde kazılmış
olan kuyulardan sağlanmakta ve kanallar ile getirilmek-
te idi. Câmî vakfına âit Karamânîzâde Mahallesi'nde bir
ev de bulunmakta idi. Bu evde Serkez -muhtemelen bir
Ermeni idi- isimli bir Zimmî kiracı olarak oturmakta
idi. Serkez, câminin suyunun geldiği mahalde altı adet
daha kuyu açtırmış ve çoğunu câminin vakfına bağışla-
mak karşılığında az bir kısmının da oturduğu eve akıtıl-
masını istemişti (1210/1796). Vakıf yönetimi de, vakfa
senede üç gurusu "hakk-ı mecrâ" vermesi kaydıyla bunu
kabul etmişti (KŞS, 21, 321/2).

Zimmîlerle Müslümanlar başka alanlarda da yan ya-
na gelerek ortak menfaatleri için hareket etmişlerdi. Ge-
rine Kazâsı Labta Karyesi'den Es-seyyid Abdülaziz bin
Mehmed, Çorbacı İsmail ve Es-seyyid Ali bin Mehmed
ile Papas Efonderyo, Nikola, Felibo, Hilaraci Andoni ve
Maskoyakomi ile birlikte, reâyâ vekilleri olan Başpisko-
pos ve üç metropolidinin bazı Türk yetkililerle birlikte
kendilerine zulmettikleri ve her birisinden "şartlama"
adı altında seksener gurusu aldıklarını, dolayısı ile ilgili-
lerden haklarını alabilmek için "şer'-i şerîf'e göre muhâ-
keme olunmak istediklerini İstanbul'a bildirmişlerdi
(KBM, 1/15; KBŞ, 1/16). Lefkoşa'dan bazı Müslümanlar
ile Zimmîlerden bir kısmı (KB, 1/14), Lefkoşa dışından
şehre gelen suyun önünü kesip kendi bahçesine akıtan ve
şehirde hamam ve çeşmelerin "mu'attal ve harâbe" kal-
masına neden olan Muhassıl Abdülbâki Ağa'yı İstanbul'a
şikâyet etmişti.

Şehirlerde de iki cemaât arasında sıkı ilişkiler söz
konusu olmuştu. Çünkü, yan yana ev ve iş yerlerine sa-
hip olabiliyorlardı (KŞS, 20, 29/1, 115/2; KŞS, 21,
314/2). Dolayısı ile birlikte yaşamanın getirdiği birçok
problemlerle yüz yüze kaldıkları olmuştu. Lefkoşa'da
Serkez ve Artin isimli iki Ermeni kardeş "kuvvet-i mâlî-
yelerine ve ba'zı mahalle istinâden" bazı Müslümanların
evlerinin yanına onlara "zarar-ı şer'î" verecek şekilde bi-

nâ ihdâs eyleyip, bazı "ehvâsına tâbî" ehl-i örfe istinâden
1.000 gurusu fazla emvâl ve eşyalarının haksız yere
gasp ve ahz edilmesine neden oldukları için, "kendü hâl-
lerinde 'ırzlarına mukayyed" El-hâc Hasan ve El-hâc
Mehmed ve sâirleri tarafından İstanbul'a şikâyet olun-
muşlardı (1205/1790).

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında en çok rast-
lanılan bir ilişki şekli de mal mülk transferi idi. Lefko-
şa'dan El-hâc Sâbık alaybeyi Ali Ağa ibn-i El-hâc Osman
Ağa, aynı kazâdaki bir evini 570 gurusu Körükçü Bogos
v. Bedros Ermeni'ye satmıştı (KŞS, 21, 136/1). Debbâğ-
hâne Mahallesi'nden Mehmed bin Mustafa, iki tarafında
Müslüman dükkâncılar, bir tarafında Basmacı Turzo
Zimmînin dükkânı ve bir tarafı da "tarîk-i 'âm" olan
mülk dükkânını Kazgancı Acı Gavriyel v. Savva'ya 800
gurusu satmıştı (KŞS, 20, 115/3). El-hâc Ali Çorbacı,
kendi hüsn-i rızâsı ile, Fetre Karyesi'nde (Lefkoşa ?) mu-
tasarrıf olduğu 16 dönüm tarla ve tarladaki 90 dip zey-
tin ve sâir ağaçları, 40 gurusu tarla ve 350 gurusu ağaçlar
için, toplam 390 gurusu sâhib-i 'arzin izniyle (KŞS, 21,
186/2), Mahkeme Tercümânı Bolayidero'ya ferâğatta bu-
lunmuş ve o da ferâğatı kabul etmişti. Sipâhî de, Mahke-
me Tercümânı'na tezkere vermişti. Buna benzer mülk
transferlerinin örneklerini çoğaltmak mümkündür (KŞS,
20, 12/2, 51/2, 70/3, 73/3; KŞS, 21, 4/7, 211/1, 211/3,
275/2, 276/1, 308/2, 326/1). Bu transferlerde dikkati çe-
ken husus satıcıların genelde Müslümanlar oluşuydu.

Bu dönemde iki cemaât arasında sık sık borç veya
kredi olarak para alış verişinin yapıldığına da şahit olun-
muştu. Lefkoşa Ömeriye Mahallesi'nden Emine Hatun,
Tahte'l-kal'a Mahallesi'nden Yorgi nam Zimmîye "ber-
vech-i karz" 36 gurusu vermişti. Borcunu geri istediğinde
Yorgi "leyte le'alle", yani savsaklamıştı (KŞS, 21, 194/3).
Belki de bundan dolayı bu dönemde fertler arasında pa-
ra alış verişleri çoğunlukla temessük (senet) karşılığı ger-
çekleşmişti. Lefkoşa Ayasofya Mahallesi'nden Kethüdâ-
yeri Çorbacı Hüseyin Ağa öldüğü zaman, Franzo Varşoli
isimle nasrâniyye zimmetinde 670 pâresi ve Bağcı Anzo-
li Zimmînin zimmetinde 2.000 pâresi olduğu görülmüş-
tü (KŞS, 20, 69/1). Gerine Kazâsı Kazfâne Karyesi'nden
Kassâb oğlu Mehmed vefat ettiğinde, Losiyo nasrâniyye-
nin zimmetinde 1.120 pâresi, Ristoglo zimmînin zim-
metinde 1.000 pâre ve Çoban Yorgi'nin zimmetinde 360



pâresi kalmıştı (KŞS, 20, 1/3). Lefkoşa Mahmud Paşa Mahallesi'nden İnce Hüseyin bin Mustafa öldüğünde "Bağçeci Zimmî"nin zimmetinde 4.000 pâresi kalmıştı (KŞS, 20, 7/1). Bunların örneği de çoktur (KŞS, 20, 35/4, 52/2, 53/1, 54/1; KŞS, 21, 4/2, 10/1, 12/1, 75/3).

Müslümanlardan bazıları, öyle görünüyor ki, bu dönemde adanın belki de en büyük kreditörleri idi. Bunlardan bir tanesi Lefke Kazâsı Filaso Karyesi'nden El-hâc Hüseyin Ağa bin Mehmed öldüğü zaman (KŞS, 20, 27/2), Tefkalo Karyesi'nden Çoban Cirkako'da 470 pâresi, Faliye Karyesi'nden Bilakano'da 40 kıyye duhan ve yine aynı karyeden Yanni'de 65 kıyye revgan-ı zeyt, Flaso Karyesi'nden Hristine bint-i Anzoli nasrâniyyede 240 pâresi, Şefka Zimmîde 320 pâresi, Flaso Karyesi'nden Mariye Evraşmi'de 670 pâresi, Lino Karyesi'nden Nikola Halebbo'da 2.000 pâresi (2 kıyye de harîr) ve Yorgi ve zevcesinde 2.080 pâresi (2 kıyye de harîr) kalmıştı. Burada dikkati çeken husus herkese temessük karşılığı para veya mal verilmiş ve buna ilâve olarak da 1.000 gurusâ kadar olanlara 1 kıyye, 1.000-2.000 gurusâ arasında verilen krediler için de 2 kıyye harîr ilâve edilmişti. Dönemin ikinci, belki de en büyük kredi vereni Lefkoşa Debbağhâne Mahallesi'den Abdülaziz bin Mehmed idi (KŞS, 21, 75/2). Öldüğünde Müslümanlar hariç, 15 tane Zimmîde 7.045 pârelik alacağı kalmıştı. Borçları ("deyn-i müsbet") ise hep Müslümanlara idi. Genel olarak değerlendirdiğimizde bu dönemde kredi verenler çoğunlukla Müslümandı. Hristiyan kreditörler de vardı, ama sayıca çok değillerdi. Sicillerdeki bir örneğe göre (KŞS, 21, 19/1), Lefkoşa'dan Acı Arsin, ölen Kahveci Ahmed Ağa ibn-i Abdullah'a ölmeden önce 45.400 pâre vermişti.

Cemaâtlar arası ilişkilerin bir boyutunu da mahkemedeki işlemlerde sık sık lâzım olan şahit getirme konusu oluşturmaktaydı. Zirâ, daha önceki dönemlerde olduğu gibi (Çiçek-Saydam, 1998, 67-97), bu dönemde de, Zimmîler birçok konuda kendi aralarında olduğu gibi, Müslümanlara karşı da adâlet için Osmanlı Kadısı'na müracaât etmekte bir sakınca görmemişlerdi. Onları bu konuda kısıtlayacak idârî ve hukukî bir engel de söz konusu değildi. Eğer mesele bir Müslüman ve bir Zimmî arasında cereyan etmişse, şahitlerin hep Müslümanlardan olduğu görülmüştür (KŞS, 20, 155/3; KŞS, 21, 186/2, 275/2, 308/2; 326/1). Yalnız bir Zimmînin kendine kar-

şı açılan bir davâda savunmasını yaparken "yemîn-i İsâ", yani kendi inancına göre yemin etmesi davayı kazanmasına yeterli olabilmişti (KŞS, 21, 194/3). Bununla birlikte aynı imkânın bir başka Zimmîye bir Müslümana karşı davâsında tanınmadığı anlaşılmaktadır (KŞS, 199/4). Fakat bu örnekte Müslüman aleyhinde davâ açan Zimmîydi. Zimmîlerin Müslümanlara karşı olan davâlarında Müslüman şahit getirdikleri olmuştu (KŞS, 20, 48/2). Zimmîlerin kendi aralarındaki davâlarında Müslüman şahit kullanmaları nâdir bir olay değildi (KŞS, 20, 12/2, 29/1; KŞS, 22, 82/1, 83/1). İki Ermeni Zimmînin bir te-reke davâsında "vâzî'yi'l-yed" olarak bir Müslümanı seçtikleri de olmuştu (KŞS, 20, 89/3). Hattâ bir defasında Lefkoşa'da yakınlarını kaybetmiş olan bir küçük Hristiyan çocuğa vasî olarak bir Müslümanın tayin edilmiş olduğunu görüyoruz (1206) (KBŞ, 1/57).

Şehir hayatında cemaâtlar arası yakın ilişkilere bir değişik örnek olarak da, Lefkoşa'daki Rum ve Türk ekmeççilerin mahkemede bir araya gelip (1207), çıkaracakları ekmeğin fiyatı üzerinde anlaşmaları ve birbirlerine karşı taahhüde bulunmaları verilebilir (KŞS, 21, 194/4).

Bu dönemde Müslümanlar ve zimmîler arasında önemli şiddet olaylarına çok rastlanmamıştır. Sadece üç olay söz konusu olmuştu. Birincisi, Napolyon'un 1798 yılında Mısır'a saldırdığı esnâda hissiyatına kapılan Müslümanlardan bir kısmı Rumlardan bazılarını taarruz etmiş ve sıkıntı vermişti. Onların da İstanbul'a durumu bildirmeleri üzerine İstanbul'dan Kıbrıs'taki Kadı ve Vâli'ye, ehl-i zimmet reâyânın devlete vergi (cizye-i şer'iyye) verdiğini, devlete sadâkat gösterdiklerini ve dolayısı ile onlara zarar verilmesine asla razı olunmayacağına dair bir fermân gönderilmiş ve bu şekilde devletin önemli bir savaşa karşı karşıya kaldığı bir anda gösterdiği itidalli davranışı ile olay büyümeden kapanmıştı (KŞS, 22, 49/2).

İkinci önemli âsâyiş hâdisesi, Değirmenlik Nâhiyesi Balıkesre Karyesi sâkinlerinden Salbeci (?) Mustâfa bin Mahmud'un aynı karyeden Kirovazo bint-i Yorgi'nin kı-lıç ile elini bileğinden kesmesiydi (KŞS, 22, 38/3). Mustafa olayın ardından Akka cânibine firâr etmişti. Durum vâliye ve hâkime ihbâr olununca derhâl bütün köy ahâlîsi Lefkoşa'ya ihzâr edilmişti. Çünkü Mustafa'nın firârına



izin vermemeliydiler. Mustafa'nın köydeki evi yıkılıp, malı mülkü satılıp, elde edilen 67 gurus Kirovazo'ya teslim edilmişti. Köylüler de, bir daha böyle bir durum köylerinde yaşanırca, fîrârî Mustafa'yı köylerine sokarlarsa veya yakalayıp Divân-ı Lefkoşa'ya teslim etmezlerse vâililiğe ve mahkemeye toplam 2.500 gurus vereceklerine dâir nezdde bulunmaya zorlanmıştı (1214).

Devletin müdahalesini gerektirecek dönemin üçüncü önemli âşâyîş olayı da, Tuzla Kazâsı'na tâbî Alatrko (?) Karyesi sâkinlerinden Osman bin Ali isimli birisinin, Dağ Nâhiyesi Killiro Karyesi'nden Bedri zimmîyi "sol kasığından bıçak ile darb" ederek ölümüne sebep olması idi (KŞS, 21, 251/1). Durumu Müslüman köylülerin mahkemeye topluca ihbâr etmesi sonucunda Osman bin Ali mahkemeye ihzâr olunduğunda Bedri zimmîyi öldürdüğünü ikrâr etmişti. Bunun üzerine "kâtil-i mezbûr" İstanbul'a irsâl olunmuştu. Belgede ayrıca, Müslüman kâtile kısas uygulamasının câiz olacağına dâir bir de fetvâ kaydı vardır.

Suçluların tutuklanarak veya gıyaben yargılandığı ve cezalandırıldığı bütün bu önemli âşâyîş olaylarıyla birlikte, toplumda cemaât içi veya cemaâtler arası ilişkiler normal seyrini sürdürmüş gözükmektedir. Hattâ çok daha yakın ilişkiler de kurulabilmiştir. Bu yakın ilişkilere bir örnek olarak cemaâtler arası evlilikler gösterilebilir. Cemaâtler arası evliliklerin ilgili dönemde sayı olarak ne kadar yapıldığını tesbit etmek zor, belki de imkânsızdır. Zirâ, Kıbrıs'ta da uygulanmış olan İslâm hukukuna göre evlilik yapılırken mahkemeye gelme zorunluluğu yoktu (Jennings, 1999, 22). Evlilik yapılıp ve ayrılma ile sonuçlanmazsa devam eder giderdi. Her boşanma olayını mahkemeye getirmek zorunluluğu da yoktu. Çiftler evlenirken karşılıklı olarak tesbit ettikleri şartları boşanırken birbirini zora sokmadan yerine getirirlerse mahkemeye gelmeye de gerek kalmayacaktı. Taraflardan birisi boşanma anında üzerine düşeni yapmadığında problem çıkmakta ve bir hâkeme ihtiyaç duyulmakta idi. Sözün kısası, bu dönemde de cemaâtler arası evlilikler cereyan etmiştir. Bunu, bir belgedeki (KŞS 21, 84/2) boşanma kaydından anlamak mümkündür. Kayda göre, boşanan çiftler Lefkoşa Korkud Efendi Mahallesi'nden Çulha Mehmed Ali bin Bekir ile Altun bint-i Davud isimli bir Ermeni hanımdı. Önceden boşanmış oldukları anlaşılan

çiftler mahkemede, anne tarafında kalan çocuğun nafakası ve kadının mehr-i mücceli hususunda sulh akdetmişlerdi.

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında yaşanmış onca çalkantılı hâdiselere rağmen toplum tabanında gruplar arası ilişkilerin bir hayli sıcak seyrettiğinin bir göstergesi de, ihtidâ olayları idi. 1183-1214/1769-1800 yılları arasında, yani 31 yılda 67 tane Zimmî Müslüman olmuştu⁶. Bütün Türkler döneminde (309 yıl) ise 400 kadar Zimmî İslâm'a geçmişti (Bedevi 1971). Yani, oran olarak bu dönemde daha fazla Zimmî Müslüman olmuştu.

Osmanlı Devleti'nin İslâmlaştırma yönünde bir politikası veya baskısı olmadığı bilinen bir gerçektir (Jennings, 1993, 137; Bedevi, 1971, 142-143). Çünkü bu durum devletin bu dönemde önemli gelir kaynaklarından birisi olan cizye gelirlerinin düşmesi demekti. Bir de, devlet eğer isteseydi veya İslâm'a geçmek çok karlı bir iş olsaydı 31 yılda sadece 67, 309 yılda da 400 kişi Müslüman olmazdı. Bunun daha başka sebepleri olmalıdır. Fakat, en önemli sebep, kuşkusuz halk arasında yaşanan ilişkilerdi. Jennings (1993, 141) Kıbrıs'ta ihtidâ olayında, Osmanlı tarihinde ilk devirlerde olduğu gibi tekke ve zâviyelerdeki şeyhlerin ve dervişlerin önemli etkisinin olabileceğini hatırlatmaktadır. Onyedinci yüzyılın ilk yarısında olduğu gibi, bu dönemde de ihtidâ edenlerin önemli bir kısmı evli hanımlardı. Jennings (1993, 141)'de vurguladığı gibi, bazılarının din değiştirme olaylarının en önemli etkeni olarak öne sürdüğü cizye vergisinden kurtulmak meselesi sağlam bir temele dayanmıyor gözükmektedir. Zirâ, hanımlar cizyeden muaf-tılar. Dolayısı ile onlar için ekonomik nedenlerin önemli bir etkisinin olmadığı aşîkardır. İhtidâ olayı, araştırmacılar tarafından, genelde toplumsal gruplar arasında cereyan eden karşılıklı ilişkiler çerçevesinde incelenmiş ve incelenmeye de devam etmekte olan bir konu olarak görülmektedir (Jennings, 1986, 146).

SONUÇ

Geleneksel Osmanlı iskân politikasına göre Kıbrıs'ta da Müslim ve Gayrimüslim unsurlar dengeli bir şekilde yerleştirilmiş ve bu denge her dönemde olduğu gibi, 1750-1800 döneminde de muhafaza edilmeye çalışıl-



mıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak da, köyde, kasabada, kazâda, bağda ve bahçede, kısaca adanın her yerinde ve hayatın her kesiminde ada toplumunun iki temel unsuru arasında çok yakın temaslar kurulabilmiştir. Dil ve din gibi bütün kültürel farklılıklara rağmen onları bu şekilde cesurca birbirleriyle yakın ilişkiler kurmaya sevk eden, yani Jennings'in (1986, 153) ifâdesiyle "pax Ottomanica"yı sağlayan, adanın en ücra köşelerine bile ulaşmış

varlığını hissettirebilen ve tebâya adâlet dağıtan Osmanlı adlî düzeni ve bu düzenin iki temel taşı olan kadılık ve naiblik kurumları idi. Tabii ki, zaman zaman bu adlî teşkilâtta, hem Müslümanlardan, hem de Gayrimüslimlerden bazılarının zulme maruz kalmalarına neden olan ve genelde şahıslardan kaynaklanan aksamaların söz konusu olduğu da bir gerçektir.

- 1 Kıbrıs'ın Türkler tarafından zaptının siyâsî, hukukî ve sosyal açılardan detaylı bir tahlili için bkz.: Çevikel (1997, 1997a).
- 2 Luke (1969, 36) adanın Veziriazam'a "hass" kılınma tarihini 1702 olarak vermektedir.
- 3 BOA, Kamil Kepeci Tasnifi, no. 2551'de bulunan bu defter Orhonlu (1971) tarafından incelenmiştir.
- 4 Beyşehir ve Seydişehir kazâlarından Kıbrıs'a sürülmüş olan âileler hakkında detaylı bir araştırma için bkz.: Erdoğan (1996).

- 5 Bu mahalleler şunlardı: Debbâğhâne, Câmî'î cedîd, Ömeriyye, Karamânîzâde, İbrahim Paşa, Arab Ahmed Paşa, Mahmud Paşa, Çatalhurma, Manastır, Aya Kaşano, Abu Kava(u)k, Ayasofya, Tahtel-kal'a, Aya Sava, Baş, Abdi Çavuş, Karaboya, Korkud Efendi, Çakmaklı, Nevbethâne, Ermeni, Aya Luka, Kızılküle, Kafesli Knisa, Tophâne (Çevikel 1999, 273-274).
- 6 İhtidâ eden Gayrimüslimlerin isimleri, ihtidâ tarih ve yerleri için bkz.: Çevikel (1999, EKLER/Listeler: 11).

KAYNAKLAR

I. ARŞIV KAYNAKLARI

A- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ

- 1 A.DVN.KBM. (Bâb-ı âsâfî Divân-ı Hümayûn Kıbrıs Mühimme Kalemi); Dosya No: 1 (Metinde KBM şeklinde geçecek).
- 2 A.DVN.KBŞ. (Bâb-ı âsâfî Divân-ı Hümayûn Kıbrıs Şikâyeti Kalemi); Dosya No: 1 (Metinde KBŞ şeklinde geçecek).
- 3 Mühimme Defterleri: 17, 19, 21. (Metinde MD şeklinde geçecek).

B- K.K.T.C. VAKIFLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

ARŞİVİ (LEFKOŞA)

Kıbrıs Şer'iye Sicilleri: 20, 21 ve 22 nolu defterler.

II. BASILI BELGELER, KAYNAKLAR VE

ARAŞTIRMALAR

ALASYA, H. Fikret, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, 2. bsm., Ankara, 1977.

BEDEVİ, Vergi, "Kıbrıs Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerine Araştırmalar," *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tarihleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyei Tebliğler*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Vakfı, Yay. No: 36, 1971, 139-156.

COBHAM, C. D., *Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus*, Cambridge, 1908.

ÇEVİKEL, Nuri, "1570-71 Türk Fethi ile Kıbrıs'ta Meydana Gelen Toplumsal Değişim Hakkında Bir Tahlil Denemesi," *Türk Dünyası Araştırmaları*, 111, İstanbul; Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997, 133-152. Mükerer basımı için bkz.: (Sonunda bir İngilizce Özet'le birlikte) *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi/Journal for Cypriot Studies*, 3/1, Gazimağusa (K.K.T.C.): Eastern Mediterranean University (Bundan sonra EMU olarak geçecek), 1997, 39-68.

_____. "Osmanlı Türkleri'nin Kıbrıs'ı Fethinin (1570-71) Meşruiyeti Meselesi." Sonunda bir İngilizce Özet'le birlikte) *Journal for Cypriot Studies*, 3/4, Gazimağusa (K.K.T.C.): EMU, 1997a, 357-399.

_____. "Changing Positions of the Ottoman Empire, the Church, the Turkish Administration in the Province of Cyprus and the Muslim and the non Muslim Reayah in the Second Half of the 18th Century." *Proceedings of the Second International Congress on Cyprus Studies, November 1998, Gazimağusa (TRNC)*, (Ed. by Commission), Gazimağusa: Centre For Cyprus Studies, EMU Press, 1998b.

(Forthcoming).

_____. "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Kıbrıs'ın Siyâsî, İdârî, Toplumsal ve Ekonomik Şartları," (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Haziran 1999.

ÇİÇEK, Kemal, "Zimmis (Non-muslims) of Cyprus in the Sharia Court, 1110/39 A.H./1698-1726 A.D.," (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Birmingham, University of Birmingham, 1992.

_____. "Lefkoşa Kadı Sicilleri." *Tarih ve Toplum*, LXLVIII, 1992a, 126-127.

ÇİÇEK, K. ve A. SAYDAM, *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyyet*, Trabzon: Derya Kitabevi, 1998.

ERDOĞRU, M. Akif, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü (1570-1571)," *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu (Gazi Mağusa, 28 Ekim-2 Kasım 1991)*, Ankara, YÖK Basımevi, 1993, 45-56.

_____. "Beyşehir ve Seydişehir Kazâlarından Kıbrıs Adasına Sürülmüş Aileler." *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XI, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını), 1996, 9-65.

ERGENÇ, Özer, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri." *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1070-1920)*, Ankara: Meteksan Limited Şirketi, 1983, 103-109.

FEDAİ, Harid ve M. H. ALTAN, *Lefkoşe Mevlevihanesi*, Lefkoşa, K.K.T.C. Milli Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, No: 38, 1992.

GAZİOĞLU, Ahmet C., *Kıbrıs'ta Türkler*, Lefkoşa, Cyrep Yayınları, 1994.

HILL, George H., *A History of Cyprus*, I-IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

İNALCIK, Halil, *The Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest*, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1969.

_____. "A Note on the Population of Cyprus", *Journal for Cypriot Studies*, 3/1, Gazimağusa (K.K.T.C.): EMU, 1997, 3-11.

JENNINGS, Ronald C., "The Society and Economy of Maçuka-in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon, 1560-1640." Anthony Bryer and Heath Lowry (Ed.), *Continuity and change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Cambridge: The University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 1986, 129-158.

_____. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, New York University Press, 1993.

_____. "Kıbrıs Osmanlı Şer'iye Mahkemesi'nde Boşanma, 1580-



1640." (çev.: Nuri Çevikel), *Kültür Sanat Dergisi*, S. 21, Lefkoşa (K.K.T.C.), Türk Bankası Yayını, 1999, 21-31.

LUKE, Harry, *Cyprus Under the Turks* (1571-1878), London, Hurst, 1969.

MÜHİMME DEFTERİ, No 12, (haz.: Komisyon), Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın No: 33, 1993 (Bundan sonra MD 12 şeklinde geçecek).

ORHONLU, Cengiz, "Osmanlı Türkleri'nin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi (1570-1580)." *Millîterarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Vakfı, Yay. No: 36, 1971.

REFİK, Ahmed, "Kıbrıs ve Tunus Seferlerine Aid Resmi Vesikalar." *Dâri'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmû'ası*, v, 1926.

YORGANCIOĞLU, Oğuz, "Kıbrıs Türklerinde İsim ve İsim Verme Yolları, Soyadı Alma Yöntemleri." (Sonunda bir İngilizce Özet'le birlikte) *Journal for Cypriot Studies*, 2/3, Gazimağusa (KKTC), Eastern Mediterranean University, 1996, 113-135.

TABAKOĞLU, Ahmet, *Gerileme Dönemine Giren Osmanlı Maliyesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1985.



TANZİMAT DÖNEMİNDE SURİYE'DE DİNİ VE ETNİK ANLAŞMAZLIKLAR

PROF. DR. MOSHE MA'UZ

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM, HARRYS TRUMAN RESEARCH INSTITUTE / İSRAİL

GİRİŞ

*S*uriye illerinde Osmanlı hakimiyetinin sürdüğü yüzyıllar boyu (söz konusu iller Suriye'nin yanı sıra bugünkü Lübnan, İsrail, Filistin ve Ürdün'ü kapsıyordu) değişik cemaatlerin yasal, siyasi ve sosyal statüleri genellikle etnik kökenlerinden daha çok dini yakınlığa göre belirleniyordu. Etnik kökeni ne olursa olsun Arap, Kürt ya da Çerkez, bütün Sünni Müslüman gruplar ümmetin bir parçası sayılır ve elit yönetici sınıfını oluştururdu.

Hristiyanlar ve Yahudiler, Ehl-i Kitab oldukları için Müslüman Osmanlı İmparatorluğu'nda hukukî ve malî açılardan iki yönlü muamele görürlerdi¹. Bir yandan zımmî statüsünde oldukları için, din ve vicdan hürriyeti, ahval-i şahsiye ve eğitim gibi özel hukukun alanına giren konularda kendi hukuk sistemlerine tabi olma hakkına sahipti. Hristiyan ve Yahudi reaya dönem dönem Saray'da ve eyalet yönetiminde, malî danışmanlık, tabiplik, tercümanlık gibi önemli görevlere getirilmekteydiler. Yine zımmîler zorunlu olanlar dışında, kendi istekleriyle Kadı'ya başvurabilirler ve mahkemede adil bir muamele görebilirlerdi.²

Diğer yandan, Hristiyan ve Yahudiler cizye ödüyor ve ihtida etmedikçe kritik görevlere getirilmiyorlardı. Zaman zaman ibadet ve giyimleri konusunda çeşitli kısıtlamalarla karşılaşır, Müslüman yetkililer ve fanatikler tarafından rahatsız edilirdi.

Şiilik, Alevilik, Dürzilik ve İsmailiye gibi heterodoks (kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan) mezhepler Müslüman devlet ve dini liderler tarafından dinden sapma olarak kabul edilirdi. Bazı durumlarda, Aleviler ör-

neğinde olduğu gibi, bu mezheplerin İslamın dini esaslarına uymadığı kabul edilirdi.

Osmanlı hükümeti, bu mezhebin üyelerini düzene uymadığı gerekçesiyle zaman zaman cezalandırmış, vergi almaya çalışmış, çocuklarını da devşirme yapmıştır. Bazı küçük heterodoks cemaatler cezadan kurtulmak için takiyyeye başvurarak Sünni Müslümanlar gibi görünmeye çalışmışlardır. Ancak büyük heterodoks cemaatler dışarıya kapalı kalarak güçlendiler. Bunlar arasındaki belli gruplar ekonomik ve siyasi kontrolü ele geçirmek için Sünni Müslümanlar ve Hristiyanlarla silahlı çatışmaya girmekten çekinmemişlerdir.

Tanzimat (1839-1876) döneminde ve sonrasında, Hristiyan ve Yahudi azınlıkların hukuki ve siyasi konumlarıyla Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler arasındaki ilişkilerde çok çok önemli değişiklikler meydana geldi. Her iki azınlığa Müslüman çoğunlukla aynı siyasi ve yasal haklar tanındı. Ancak, bu reformun sonucunda, ekonomik ve psikolojik faktörlerin de etkisiyle Suriye'deki Müslümanlar yerli Hristiyanlara karşı ilk kez yoğun bir düşmanlık beslemeye başladılar. Yahudiler için aynı durum geçerli değildi.

Müslüman heterodoks mezheplerden Aleviler ve Dürzilerin Osmanlı Devleti ile ilişkisi, Osmanlı'nın bu mezheplerin kaleleri olan Cebel Dürzi ve Ceybel Ensariyye'yi zorla hakimiyeti altına alma çabası yüzünden gergindi. Ancak yine de Aleviler ve Dürziler yeni yeni çıkan çatışmalara çok az katıldılar.

Houran, Cebel Dürzi'de Dürziler Sünni Müslüman Kürtler ve Çerkezlerle kanlı çatışmalara girmiş, ekonomik ve siyasi nedenler yüzünden Hristiyan toplumuna



yönelik bir dizi silahlı saldırıda bulunmuşlardı. Aynı zamanda, Hristiyan ve Yahudiler dini düşmanlığı da barındıran vahşi bir ekonomik rekabete giriştiler. Her iki taraf da Müslüman çoğunluğun desteğini almaya çalışıyordu. Halbuki Müslüman liderler Hristiyanlara karşı Yahudileri destekleme eğilimindeydi. Sonuçta, Arap kökenli olmayan Sünni Müslümanlar, bir yandan Hristiyanlara yönelik yeni ortaya çıkan düşmanlığı paylaşıyor, dini yakınlıktan çok ekonomik ve siyasi nedenlerle reformcu Osmanlı Devleti ile farklı ilişkiler kuruyorlardı. Örneğin Kürtler ve Çerkezler Osmanlı ile bütünleşirken ya da devletin hizmetine girerken, Türkmen kabileler hala Dürzi ve Aleviler gibi Osmanlı merkezi otoritesine karşı geliyordu.

Bu makale, toplumlararası uyumu, eşitliği ve kardeşliği içeren yeni bir düzeni kurmayı hedefleyen Tanzimat politikasına karşın ya da bu yüzden Osmanlı Suriyesi'nde dini ve etnik çatışmaları ortaya çıkaran ya da ateşleyen başlıca nedenleri ve koşulları bulmak ve bunları incelemek amacıyla yazılmıştır³.

MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN ÇATIŞMASININ ORTAYA ÇIKMASI: DİNİ VE SİYASİ NEDENLER

Suriye illerindeki geleneksel doku, 1830'lu yıllarda Mısır'ın burayı işgal etmesiyle zedelenmeye başlamış, bu durum Sultan II. Abdülhamid'in cülusuna kadar Tanzimat dönemi boyunca sürmüştür. Müslümanlarla Hristiyanlar arasında yeni ortaya çıkan ilişki biçimi, korkuyla karışık nefreti barındırıyordu. Bu duygular, yüzyıllardan bu yana ilk kez saldırganlığın yaygınlaşması ve Hristiyanların birkaç kez katledilmesiyle dışa vuruldu.

Gerçekten de Müslümanlar tarihte ilk kez Suriye'nin her tarafında haçlı alaylarının şok eden görüntüleriyle karşılaştılar; uyarı için çalınan kilise çanlarını dinlediler. Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerden alınan cizye vergisini 1855'te resmen kaldırması ve bu kişilere 1856'da kabul edilen Hattı Hümayun ile eşit siyasi haklar tanınması, Müslüman din ve siyasi liderlerin moralini fena halde bozmuştu. Cevdet'in söylediği gibi "Bugün atalarımızın kanlarıyla kazandığı kutsal ulusal haklarımızı kaybettik. Ulusumuz kutsal hakkından mahrum bırakılmış yönetici bir ulustur. Bugün Müslümanlar için gözyaşı dökme ve yas tutma günüdür"⁴.

Her ne kadar derin ve yaygın olsa da dini ve siyasi alanlardaki üzüntü, Suriyeli Müslümanların Hristiyan komşularına beslediği düşmanlığı fiziksel saldırıya dönüştürmek için tek başına yeterli değildi. Gerçekte, Müslümanların Hristiyan düşmanlığının boyutları, Hristiyanlara duyulan nefretin yoğunluğu gibi bir yerden diğerine, dönemden döneme değişiyor, ayrıca önemli bir ölçüde başka faktörlerden de etkileniyordu.

Açıkçası, Hristiyanlara eşit haklar verilmesini içeren kararın hayata geçirilmesi ve İslami şiddetin önlenmesinde bölge valilerinin tavrı, Müslümanların Hristiyanlara karşı gösterdiği saldırganlığın büyük ölçüde ne boyutta olduğundan etkileniyordu. Osmanlı paşalarının olayları görmezlikten geldiği, önlemekte aciz kaldığı ya da desteklediği yerlerde Hristiyanlara yönelik saldırıların sayısı ve şiddeti, Hristiyanları koruyan ve onlara yeni yeni verilen hakları garanti altına almaya çalışan paşaların olduğu yerlerden doğal olarak daha yüksekti. Bu arada, muhafazakar ve güçsüz paşalar bir yana, güçlü ve liberal paşaların da Hristiyanların eşit siyasi hakları için özel bir çaba harcamadığını belirtmek gerekir⁵. Bu kategorideki paşalar, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Hristiyan halkı şartların ciddileştiği durumlarda savunmaya istekli görünmüyorlardı ya da bunu yapacak yetenekten yoksundular. Böylesi olaylar Hristiyanların davranışlarının kışkırtıcı ve hükümet kararlarına aykırı kabul edildiği yerlerde böylesi olaylar meydana geliyordu. Örneğin, 1850'deki Halep İsyanı ve 1860'daki Şam Katliamı, önemli ölçüde, "Yunan Patriği Maximus'un Halep'e pahalı ve abartılı bir gösterişle zafer edasıyla girmesi"nden etkilendi⁶. Maruni Kilisesi'ne büyük bir çan yerleştirilmesi⁷, çarşıda şaraphanelerin açılması ve Şam'daki Hristiyanların hükümete zorunlu bedel vergisini ödemeyi reddetmesi⁸ Müslümanları kızdırdı.

Halepteki olaylarda vali Mustafa Zarif Paşa, başka nedenlerden de kaynaklanan gerekçelerle isyanı durdurmayı beceremezken, Şam Valisi Ahmed Paşa Müslüman isyancıları cesaretlendirecek bir çok adım attı⁹. Osmanlı paşaları, Hristiyan-Avrupalı saldırıların gerçekleştiği ya da Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik tehditlerin olduğu dönemde, Hristiyan karşıtı duyguların patlak vermesi sonucunda meydana gelen olayları engellemek için isteksiz davranırlar ya da bunun üstesinden gelemezlerdi.



Böyle durumlarda, paşalar Müslümanlarla kendilerini özdeşleştirme eğilimi taşıyorlar ve “Avrupalı güçlerin Suriye’deki Türk yönetimine düşmanlık duydukları ve Hristiyanlarla işbirliği yaparak bu yönetimi yıkmayı amaçladıkları” düşüncesini Müslüman halkla paylaşıyorlardı¹⁰.

Gerçekten de Suriyeli Müslümanların, Avrupa’nın İslamiyet, Osmanlı Devleti ve kendileri için bir tehdit oluşturduğu korkusu ve buna duyulan kızgınlık yeni oraya çıkan Hristiyan düşmanlığının en derin ve kalıcı sonucuydu. Aslında, Müslümanların Hristiyan düşmanlığının temeli reform öncesi döneme uzanıyor. 1799 yılında Napolyon’un birlikleri Filistin’i Mısır’dan girerek işgal ettiği zaman, Şam’daki Müslümanlar Hristiyan komşularını hedef alarak ayaklanmıştı¹¹.

1821 yılında Yunan isyanı çıktığında, Suriye ve Filistin’in birçok yerinde Müslümanlar Hristiyanlara saldırmıştı¹². Reform döneminde, Müslümanların, yerli Hristiyanların Avrupalı güçlerle işbirliği yaptığı yönündeki şüpheleri, Avrupalıların Suriye’deki faaliyet alanlarını genişletmesi ve Avrupalı güçlerin Osmanlı sınırına asker yığarak baskıda bulunmasıyla daha da arttı. Bu yüzden 1853-55 yıllarında Rus Çarı’nın Kırım’ın ücra köşelerinde 1868-73 yıllarında Orta Asya ve 1876-77 yıllarında Balkanlar’da giriştiği savaşlar Suriye’de Hristiyan karşıtı olayların patlak vermesine neden oldu¹³. Örneğin, 1876-77 yıllarındaki Türk-Rus savaşı sırasında, Suriye’deki Müslümanlar savaşı Hristiyan komşularının çıkardığını ileri sürdüler¹⁴ ve müftüye Hristiyanları öldürmenin caiz olduğu yönünde bir fetva çıkarması için baskı yaptılar¹⁵. Müslümanlar Hristiyan halka saldırırken, onların Ruslarla mı yoksa diğer Avrupalı güçlerle mi yakınlıkta olduğu ayrımını yapmıyorlardı. Suriyeli Müslümanlar Osmanlı Devleti’nin birer müttefiki olan Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçleri de suçluyorlardı.

Suriyeli bir Müslümanın gözünde, bu güçler Dar-ül İslam ile Osmanlı-Suriye bütünlüğünü zedelemek için dönem dönem harekete geçiyorlardı. Buna örnek olarak, Fransa’nın Cezayir (1878) ve Tunus’u (1881) işgali, Fransız birliklerinin Ağustos 1860’da Lübnan’a çıkması gösterilebilir. Hindistan’da Müslüman isyanını bastıran (1857), Kıbrıs’ı (1878) ve Mısır’ı (1882) işgal eden İn-

giltere de böylelikle Suriyeli Müslümanların suçlamalarına hedef oluyordu. Buna ek olarak, İngiliz ve Fransız savaş gemileri toplumlar arasında gerilimin olduğu bir dönemde, Suriye kıyılarında devriye gezmiş, 1858 yılında İngiliz konsolosunun yerli çeteler tarafından öldürülmesinin ardından da Cidde limanını topa tutmuşlardı. Aynı dönemde, XIX. yüzyılda Fransız, İngiliz ve Ruslar Suriye’nin muhtelif illerindeki Hristiyan gruplarla siyasi, ekonomik ve kültürel bağları içeren geniş bir ağ kurdular. Bu da yerli Müslümanların, Hristiyanların Avrupalı güçlerle tehlikeli bir işbirliğine girdiği kuşkusunu güçlendiriyordu. Kısacası, Osmanlı Suriyesi’ni bir kenara bırakalım, Müslüman bir yönetime Avrupalı güçlerden gelecek herhangi bir hareket, Müslümanların nefretini körükleyecek ve Hristiyan komşularına yönelik saldırı eylemlerinde bulunmak için kışkırtacaktı. Buna, Rusların Kırım’daki saldırısı, Fransa’nın 1860’da Lübnan’a girmesi¹⁶ ve 1882 yılında İngilizlilere karşı Mısır’ın isyanı örnek olarak gösterilebilir¹⁷.

Özetlemek gerekirse, Avrupalı faaliyetlerin boyutları ne olursa olsun özellikle 1860 yılındaki kanlı olaylardan sonra toplumlararası uyumu yeniden sağlama çabaları boşa harcanmış oldu. Bu sadece Osmanlı’nın idaresindeki yerlerdeki büyük güçlerin doğrudan askeri baskısı ve siyasi müdahalede bulunmasından kaynaklanmıyordu. Avrupalıların ekonomik faaliyetleri Suriye’nin illerini dolaylı yollardan da etkiledi.

SOSYO-EKONOMİK NEDENLER VE ETKİLERİ

Doğrusu, Müslümanların reform döneminde Hristiyanlara karşı beslediği düşmanlığın Suriye kentlerindeki yeni sosyo-ekonomik gelişmelerle ilgisi vardı. Suriyeli Hristiyanlar bir yandan ekonomik olarak refah düzeylerini yükseltirken bir yandan da toplumsal yaşamda eski kısıtlamalardan kurtuluyorlardı. Diğer yandan, Hristiyanlar arasında üst sınıf ile orta sınıf, Müslümanlar arasında ise orta sınıf ile alt sınıf arasındaki ekonomik uçurum giderek büyüyordu. Zenginler de dahil Müslümanlar yeni ekonomik ve siyasi gelişmelerden zarar görüyordu. Örneğin, Mısır’ın işgal edilmesinin ardından, Avrupa’dan ithalat başta olmak üzere Suriye’nin giderek büyüyen dış ticareti, yerli Hristiyan tüccarları zengin etti.



Hristiyanlar Avrupalı firmaların temsilciliklerini aldıkları gibi tefecilik de yapıyorlardı. Müslüman tüccarların bu ticarettten yararlandığını söylemek ise güçtür. Tam tersine, kapitülasyon anlaşması gereği ucuza satılan ve ülkeye bol bol giren Avrupa kaynaklı mallar yüzünden, özellikle Şam ve Halep'teki geleneksel yerli sanayii zarar gördü. Baedeker'in 1870'lerde tanık olduğu gibi, "Hristiyanlar tarafından ülkeye sokulan Avrupa sanayii yüzünden yerli üreticiler yok oldu"¹⁸. Bu süreç sonunda, Müslüman orta sınıfının belkemiği olan esnafın, zanaatkarın ve tüccarların geçim kaynağı kurudu¹⁹.

Güçlü bir hükümet ve modern bir yönetimin kurulmasının yanı sıra, Suriye'nin illerinde 1831 yılından sonra Avrupa ülkelerinin konsolosluk ağının kurulması ve Hristiyanların sosyo-ekonomik açıdan üstünlüklerinin garanti altına alınması, giderek genişleyen hükümet ile konsolosluklarda görev almak için gerekli yüksek öğrenim fırsatını da beraberinde getirdi²⁰.

Hükümet, Hristiyanların tersine Müslümanların elinden daha önce sahip oldukları hakları geri aldı. Müslüman ailelerin fakirleşmesine yol açan yeni vergileri zorunlu kıldı, çocuklarını askere aldı²¹.

Bu gelişmelere bağlı olarak, bir taraftan Müslüman ayan ile ulema, diğer taraftan da ayan ve Osmanlı paşaları arasındaki karşılıklı uzlaşmanın sonucu olarak, sömürülen toplumun alt sınıflarının arasındaki uçurum gittikçe büyüyordu²². Farklı sınıflardan Müslümanlar bütün bu sosyo-ekonomik gelişmelerin sonucunda, ekonomik refaha kavuşan, sosyal nüfuzlarını arttıran ve kültürel üstünlüğü elde eden Hristiyanlara karşı düşmanlık hissetmeye ve bu yönde tavır almaya başladılar. O döneme ait bir kaynakta, "Hristiyanların zenginliklerinin artması ve tanınmış adamlarından birisinin göreve gelmesi, fanatik Müslümanların nefretini körükledi ve Hristiyanların gemilerinin yakılması için hazırlıklar yapıldı." diye yazıyor²³. "Hristiyanların ellerindeki malî kaynakları, bir Müslümanı dolandırmak ya da fakirleştirmek yoluyla mahvetmek için kullanacağına" inananlar sadece bir avuç Müslüman değildi²⁴.

Bu duygular, özellikle Hristiyanlar ile rekabet başta olmak üzere yeni yeni ortaya çıkan ekonomik eğilimlerden büyük ölçüde zarar gören ve Hristiyanların davranışlarını son derece kışkırtıcı bulan Şam ve Halep'teki

Müslümanlar arasında güçlüydü. Örneğin Şam'da, "Zengin sınıftan Hristiyanların şahane evleri kıskançlık yaratıyordu. Hristiyanların sahip oldukları refah düzeyi Müslümanların bu kişilere kıskançlık ve gıpta ile bakmalarına yol açabilirdi. Paşalık'ın kethüdaları Hristiyanı ve bunlar muhasebe defterlerini tutuyorlar ve git tikçe artan bir sayıda istihdam ediliyorlardı. Hristiyan tüccarlar Müslümanlardan daha zengindi²⁵. İstihdam edilen Hristiyanların bazıları Müslümanlardan vergi ve harç toplayan vergi ve gümrük memuru idi. Bir kısım Hristiyanlar da vergi oranlarıyla Müslümanları zorluyorlar, onları, Hristiyan ve Yahudi tefecilerden yüksek faizle borç almaya mecbur ediyorlardı²⁶.

Toplum içerisindeki şartlara gelince; Şam'daki bazı Hristiyanlar zaman zaman Müslümanlar gibi giyiniyorlardı. Hatta bazen yeşil renkli giysiler bile giydikleri oluyordu. Zengin Hristiyanlar Müslüman kadın ve erkek köleler istihdam ederken, Hristiyan işadamları da çarşıda şaraphaneler açıyorlardı²⁷.

Bütün bunlar, yeni kiliselerin resmen açılması, çanların çalması ve alaylarda haç taşınması gibi olaylara ek olarak gerçekleşiyordu²⁸. Şam'daki Müslümanların buna tepkisi gecikmedi. Yeni ekonomik eğilimlerden olumsuz etkilenen Müslüman tüccarlar ve esnaf, 1840'lı yılların başında Hristiyan meslektaşlarının geçimine darbe vurmak için üretimlerini kısıtlamak ya da sadece Müslüman işçi çalıştırmaya zorlamak gibi yollara başvuruyorlardı²⁹.

Hükümetin aldığı yeni önlemlerden zarar gören Hristiyanların ekonomik refahına gıpta eden ve toplumdaki davranışlarından tahrik olan Müslüman halk, fırsatını bulduğunda Hristiyanları aşağılıyor, kötü davranıyor hatta fiziksel saldırılarda bulunuyordu. Ayan ve ulema, Hristiyanlara tanınan yeni dini ve siyasi ayrıcalıklardan son derece rahatsızlık duyan halkın kendilerine duyduğu kızgınlığı, Hristiyanlara yöneltmek için gayret gösteriyor; istisnalar hariç Müslüman kitleleri Hristiyan komşularıyla karşı karşıya getirmeye çalışıyorlardı. Sonuç olarak, 1830'lu yılların başından itibaren oluşan duygular ve tepkilerin karışımı, 1860 yılında Şam'da Hristiyanların katledilmesiyle sonuçlanan olaylara zemin hazırladı³⁰.



Reform döneminde Şam'da olduğu gibi Halep'te de sosyo-ekonomik nedenler, Müslüman-Hristiyan çekişmesine yol açtığı gibi 1850 yılında Müslümanların Hristiyanlara saldırması için gerekli zemini hazırladı. Hükümetin iltizamı kaldırması ve güçlü yerli ayanlardan Abdullah Babils'i'den yüksek miktarda borç istemesi olayların patlak vermesinde etkili oldu³¹. Ayrıca, hükümetin askerlikle ilgili yeni düzenlemeler getirmesi ve kişisel vergiyi (ferde) çıkararak Müslüman ailelerin geçimini zora sokması da gerginliği tırmandırdı. Farklı katmanlardan Müslümanlar, yerli Hristiyanların giderek artan refah ve nüfuzundan, Müslüman hizmetçilerin Hristiyan evlerinde çalıştırılmasından dolayı Hristiyanlara düşmanlık besliyordu. Hristiyan dini ayinlerinin, "Altınlarla işlenmiş giysileri içinde Katolik papazın yaptığı gibi" gösterişe ve gösteriye dönüşmesi Müslümanların kaldıramayacağı bir durumdu³².

En kötüyse zengin Hristiyanların paraya ihtiyacı olan tanınmış Müslümanlara borç vermeyi reddetmesiydi. Sosyo-ekonomik sorunların Müslüman-Hristiyan çatışmasındaki rolü konusunda yapılan analizleri özetlemek gerekirse, tanınmış Müslümanların Şam ve Halep'teki olayların çıkmasındaki rolüne değinmek yerinde olacaktır. İsyancılar büyük ölçüde Müslümanların göçebe komşuları ve Dürziler tarafından desteklenen yerli çeteler tarafından çıkarılıyordu. İsyancıların çıkarılmasında yağma ve tecavüz gibi nedenler başta geliyordu³³. İsyancılarla olay çıkmadan önce para veren az sayıda birkaç Hristiyan hayatını kurtarmayı başarıyordu³⁴. Halep ve Şam örneklerinde ekonomik ve sosyal nedenlerin Müslümanların Hristiyanlara daha fazla düşmanlık duymasındaki rolünü irdelerken, diğer bazı sosyal ve ekonomik faktörlerin tersi bir etki yaparak reform döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki dini-siyasi çatışmanın şiddetini azalttığını söylemek için de yeterince kanıt vardır. Beyrut ve Kudüs gibi hem Hristiyanların hem de Müslümanların ekonomik refah içinde yaşadığı yerlerde Müslümanların Hristiyanlara karşı davranışları daha ılımlıydı ve daha hoşgörülüydü. Bir İngiliz konsolos 1853 ve 1856 yıllarına dair, "13 yıllık barış, ticari rekabet ve endüstri, Beyrutlu Müslümanların Hristiyanlara yönelik davranışlarında hoşgörüsüzlüğün ve nefretin azalmasına yardım etmişti..."³⁵ şeklinde görüş belirtmişti. Kudüs söz konusu olduğunda, "Bütün cemaatler zen-

ginleşiyorlar"³⁶ ve "Müslümanlar, Hristiyanlar tarafından sağlanan çeşitli istihdam ve iş olanakları sayesinde geçimlerini sağlıyorlar" deniliyordu³⁷. Bu arada, eski önyargılar azalıyor, karşılıklı iyi niyet duyguları geliyordu. Müslümanlar hac ticaretinden geçimlerini sağlıyor ve Avrupalılara evlerini açıyorlardı"³⁸. Kudüs'te Müslümanların Hristiyanlara karşı birleşmesi beklenmiyordu çünkü herşeyden önce Efendiler maddi nedenler yüzünden isyanları desteklemiyorlardı³⁹.

Ayrıca böyle kentlerde Müslüman halk, toplumsal yaşamda Hristiyanları görmeye ve onların dini etkinliklerine alıştı. Bu yüzden Hristiyanların davranışları onları kolay kolay kıskırtmazdı. Aynı şekilde Hristiyanlar sınırları iyi çiziyor ve törenler için kentteki uygun yerleri seçiyorlardı. Kudüs'te Müslümanlarla zıtlaşmamak için dikkatli davranan Hristiyanlar, sonuçta toplumlararası çatışmaların çıkmasını da önlemiş oluyordular.

MÜSLÜMAN ETNİK GRUPLARIN ROLÜ

Ehli zimme'nin tersine XIX. yüzyılda Suriye ve Filistin'de Kürt, Türkmen, Kuzey Afrikalı ve Çerkezlerden oluşan Sünni Müslüman etnik gruplar, teorik olarak Osmanlı Devleti'nin siyasi cemiyetinin tam bir üyesi olarak kabul edilirdi. Bu kişiler, en azından düşünce olarak, hükümete bağlı kuruluşlarda ve Arapça konuşan Sünni Müslüman çoğunluğun sosyal alanda seferber edilmesinde görev alabilirlerdi. Ancak iş pratiğe gelince bu grupların yurttaşlık ve sosyal alanlardaki katılımı, Osmanlı idarecileriyle ve çoğunlukla olan ilişkilerinde de olduğu gibi ortak dini paydadan çok büyük oranda ya da kısmen ekonomik, siyasi, kültürel güçler ve şartlara bağlıydı. Buna uygun olarak, gruplar arasındaki ilişkiler ve sosyal eğilimler bir etnik gruptan diğerine, dönemden döneme ve bir yerden yeni bir yere değişiklik gösterdi.

Osmanlı hükümetinin gevşek bir yönetim sergilediği ve XIX. yüzyılın ortalarına kadar meydan okumalarının başladığı Halep ve Toros dağlarının yakınlarında, idarecilerle yerli Kürt halkı ve Türkmen göçerler arasındaki çatışmaları önlemek için aynı dine bağlı olmanın yeterli olmadığı açıkça anlaşılmıştır. Ne de aynı etnik kökene sahip olmak, Toroslar bölgesinde Osmanlı valileriyle Türkmen kabileler arasındaki kanlı çatışmaları durdurabilmiştir. Gerçekten de, hükümet ile Arapça konuşan ve heterodoks mezheplerin de yer aldığı gruplar ara-



sındaki anlaşmazlık, çatışmaların biçimlenmesinde ve şiddetlenmesinde ana rolü oynayan dini nedenlerden çok, siyasi ve ekonomik nedenlere dayanıyordu. Bu çatışmalar çoğunlukla bölgenin idaresi ve vergilendirme konusundaki anlaşmazlıktan doğuyordu.

Öte yandan, Suriye'nin birçok kentinde olduğu gibi, hükümet kontrolünün sıkı olduğu ve düzene meydan okunmadığı yerlerde, siyasi, ekonomik ve etnik faktörler Osmanlı idarecileriyle yerel Müslüman etnik gruplar arasında sıkı işbirliği ve özel ilişkiler kurulmasına yaradı. Örneğin, başta Şam olmak üzere Suriye'nin kentlerinde etnik gruplardan Osmanlı'nın ordusunda, polis gücünde ve idari birimlerinde görev alan kişilerin sayısı, yerli Müslüman Araplardan bir hayli fazlaydı. Hükümet bu tür bir politika güderek azınlıklar ve müslümanlar arasında etnik, kültürel ve toplumsal farklılıkları ortadan kaldırmayı, askeri becerileri arttırmayı hedefliyordu. Böylelikle sözkonusu gruplar, hükümetin bu ülkedeki otoritesinin güçlenmesinde de rol oynayacaktı. Bu grupların İslam dininin coşkusuyla daha belirginleşen savaşçı ve etnik karakteri ise daha sonra Osmanlı idarecileri tarafından heterodoks gruplardan Dürzileri yenmek ve "isyanıcı" Hristiyan Arapları cezalandırmakta kullanıldı. Hükümet, bu etnik grupların liderlerini üstlendikleri zor görevler nedeniyle ödüllendirmek için üst düzey idari görevlere atadı ve değerli mallar verdi.

Sonuç olarak, bu kişiler Osmanlı yönetiminde çıkarlar sağladılar ve XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti

ti'nin bir parçası haline gelen yerli Müslüman Arap sosyopolitik seçkinleriyle kaynaştılar. Yüzyılın sonuna doğru Kürt, Türkmen ve Kuzey Afrikalı etnik grupların liderleri üyelerinin sosyal açıdan merkezle bütünleştiği ve kültürel açıdan Müslüman-Arap çoğunluk içinde assimile olmasıyla sonuçlanan süreci başlattılar.

Suriye'nin kuzeyinde kent merkezlerinden ve önemli siyasi, ekonomik, kültürel olaylardan uzak yaşayan Türkmen ve Kürt gruplar nesiller boyunca Arapça konuşan çoğunluktan ayrı yaşadılar ve bu kesimle aradaki sosyo ekonomik gerilimi sürdürdüler.

Özetle, Suriye toplumunda XIX. yüzyıl boyunca meydana gelen en büyük bölünme, esas olarak dini fakat bir yönüyle de etnik nedenlere dayanıyordu. Siyasi ve ekonomik gelişmeler bunları etkilemiş, biçim vermişti. Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki sosyal ve dini gerilim, XIX. yüzyılda birkaç istisna hariç biçim değıştirdi. Suriye'de toplumlararası çatışmalarda, ülke tarihine damgasını vuran ve Avrupalılar tarafından yürütülen faaliyetleri de unutmamak gerekir. Arapça konuşan Sünni Müslümanlarla Müslüman etnik gruplar arasındaki sosyo-etnik farklılıklar bazı bölgelerde ve belli koşullarda, gruplar arası çekişme ve çatışmalara yol açtı. En önemli ve uzun süreç, etnik grupların aşamalı olarak çoğunlukla bütünleşmesi ve Müslüman-Arap nüfusa assimile olmasıydı. Temel olarak yakın dini ilişkilerin bir sonucu olan bu süreç, siyasi, ekonomik ve demografik birçok faktörden etkilenmiştir.

- 1 İslamiyetre Ehli Kitab'ın statüsü hakkında bilgi için bkz.: Gustave E. Grunbaum, *Medieval İslam* (Chicago, 1953,). Bölüm 6.
- 2 Bkz.: Amnon Cohen ve Elisha Simon-Pikali, *Jews in the Muslim Religious Courts* (Kudüs: Yad Izhak Ben-Zvi, 1993; İbrance).
- 3 Bu makale büyük oranda benim aşağıdaki çalışmalarımından hazırlandı. *Ottoman Reform in Syria and Palestine* (Oxford, 1968); "Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors" B. Braude ve B. Lewis.Yay. Haz. Christians and Jews in Ottoman Empire (N.Y., 1982, bölüm 2, s. 91-105., "Muslim Ethnic Communities in Nineteenth Century Syria and Palestine: Trends of Conflict and Integration, *Asian ve African Studies*, Bölüm 19, no. 3, Kasım 1985, s.283-307.
- 4 Ahmed Cevdet Tezakin, C.Baysun, Ankara, 1953-1960, bölüm 1, s. 67-68; İngilizce çevirisi. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), s.18.
- 5 Bkz.: Ma'oz, *Reform*, s. 222-225. Great Britain, Public Record Office: F.O. 78/836, Beyrut, 5 Kasım 1850.
- 6 F.O. 78/1520, Şam, 6 Eylül 1860.
- 7 *Kitab al-ahzan fi ta'rik al Sham wa-Jabal Lubnan*, MS no. (4)4668 Zahir-riye Library, Şam.

- 8 Bkz.: Ma'oz, *Reform*, s. 235-237; M. Ma'oz, "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period", BSOAS, 29, 1966, s. 295 ff.
- 9 Bkz.: Maoz, *Reform*, ss. 235-37; Maoz, "Syrian Urban Politics in the Tanzimat Period", BSOAS, 29, 1966, ss. 295 ve sonrası.
- 10 F.O 195/1945, Beyrut, 21 Mart 1842.
- 11 Mikha'il Mishaqa, *Ta'rik havadith al-Sham wa-Lubnan*, Beyrut, 1912: Kitab al-ahzan, s.48-50..
- 12 Mikha'il Mishaqa, *Al-Jawab ala iqtirah al -ahbab* M.S. No.956.9 M.39 JA, AUB.s.170-171; Monk Neophytus of Cyprus, *Annals of Palestine-1821-1841*. S.N. Spyridon (Kudüs, 1938), s. 18-29.
- 13 Bkz.: F.O. 78/2282, Şam 23 Temmuz 1873:F.O. 195/944, Beyrut, 11 Ocak 1871.
- 14 Bkz.: 78/2494, 20 Kasım 1876.
- 15 F.O. 226/190, Halep, 19 Şubat 1977.
- 16 F.O. 78/1519, Hayfa, 29 Ağustos 1860.
- 17 F.O. 195/1410, Aleil, 2 Temmuz 1882.
- 18 K. Baedeker, *Palestine and Syria, Handbook for Travellers* (Leipzig, 1876), s. 467.
- 19 Ma'oz, *Reform*, s. 178-180; Charles Issawi, *The Economic History of The Middle East* (Chicago, 1960) s.223.



- 20 Bkz.: PRO.FO. 78/2242, Halep, 18 Ocak 1872, (Anon), *Abval al -nasa- ra ba'ad al-barb al- Kırm*, M. No. 66 AUB, s. 27 -28.
- 21 Ma'oz, *Reform*, s.182 -183;F.O. 226/197 No. 5, Şam, 27 Mart 1878;F.O. 195/207, Halep, 14 Şubat 1846.
- 22 Bkz.: Ma'oz, *Reform*, s. 277.
- 23 H.H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria* (New York,1910) Bölüm 1, s. 165; Ahwal (n.20, s.27 -28).
- 24 L. Oliphant, *The Land of Gilead* (New York, 1880)s. 497.
- 25 F.O. 78/1520, No. 17, Şam, 6 Eylül 1860; Mişaka (n.12), s.350.
- 26 Ma'oz, *Reform*, s. 190.
- 27 Qustantin al -Başa, *Mudhakkırat Ta'rikhiyye* (Lübnan, n.d)s. 236 -238; F.O. 195/226, Şam 8 Temmuz 1846.
- 28 Ma'oz, *Reform*, s.190.
- 29 F.O., 78/499, No.45, Şam, 12 Temmuz 1842.
- 30 Ma'oz, *Reform*, s. 235.
- 31 Kamil al Gazi, *Nahr al-dahab fı ta'rikh Halab* (Halep, 1342-1345/1723-1726) Bölüm 2, s. 370-372;F.O. 195/302, Halep, 24 Ekim 1856; Başbakanlık Arşivi, İrade Dahiliye, 13493, 8 Safar 1267/1850.
- 32 (Consul Skene), *Rambles in the Desert of Syria* (Londra, 1864) s.241.
- 33 F.O. 78/836, Halep, 19 Ekim 1850; Cemil el-Şatti, *Rawd al-bashar fı'ayan Dimaybq* (Şam, 1946) s.42.
- 34 (Anon), *Hasr al-litham anakabat al Şham* (Mısır, 1890) s. 237; F. Taoutel, *Watha'iq ta rikhiyye an Halap* (Halep, 1958-1862) Bölüm 2, s.69.
- 35 F.O.78/958, NO.12, Beyrut, 29 Haziran 1853.
- 36 F.O.78/1454, Kudüs, 1 Ocak 1859.
- 37 F.O. 78/962.NO.8, Beyrut, 29 Haziran 1853.
- 38 F.O.78/1217, No.1, Kudüs, 7 Ocak 1856.
- 39 F.O. 78/152, Kudüs 31 Temmuz 1860.



MİLLET SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE ARNAVUTLARIN DURUMU

PROF. DR. GAZMEND SHPUZA

ALBANIAN ACADEMY OF SCIENCES, INSTITUTE OF HISTORY / ARNAVUTLUK

Osmanlı sistemi çerçevesinde birkaç dini inanca ayrılan arnavutların durumunun incelenmesine çalışacağım. Bu sistem içinde Arnavut ulusunun çok özgün mevkisi, bu sistemin incelenmesini üstlenen incele-yicilerin dikkatini çekmemiştir. Arnavut incele-yicileri için konu, birkaç yıl öncesine kadar ülkemizde “Ateizm devrimi” gelişmesinin zamanında genelde tabu (yasak) bir konuydu.

Bu konu, Arnavutlar arasında hoşgörüyle, uyuma ve çeşitli dini inançlara sahip Arnavutların bir arada yaşama-ları mücadeleden dolayı çok sert olmuştur.¹ Kabul edilmelerinin karşısında öne sürdükleri bir iddiaları vardır. Bu id-diaya göre,² islam dini baskı ve kılıç ile yerleştirilmiş. En yüksek düzeyde ve en tehlikeli saldırılar; din, inançlar, hoşgörünün modernleştirilmesi konusundaki sloganlarla, milletlerin Osmanlı sistemini aşması çağrılıyla yapılmaktadır. Bu iddialara göre, bu düşünce ve pratikler arnavutlar arasında yaşıyormuş. Dahası bu sistemin Osmanlı İmparatorluğu gibi bir devlette uygulanan din sistemi olarak yansıtılması yanlış olur.³

Genellikle bilimsel bilgilerden kabul edilen din özgürlükleri alanında Osmanlı sisteminin liberal ve hoşgörü-lü niteliğini kuşkuyla koymayarak,⁴ bu konuşmada arnavutların çok dinli pozisyonunu ve Arnavutluk'ta uygulanış biçimini anlatacağız.

İlk önce konu arnavutlar arasında islam dininin yayılmasının şartları ve nedenleri hakkında iki söz söyleme-mizi gerektiriyor:⁵

Arnavutluk'ta islam dininin ritim ve ölçüleri, Bos-na'da olduğu gibi, onun stratejik mevkisiyle ilişkilidir. Bu süreç diğer Balkan ülkelerinden daha değişik bir ülkede

gelişti. Arnavutluk'ta islam dininin geniş bir şekilde yayılmasını jeopolitik ve jeodin koşullardan miras kalan durum da kolaylaştırdı.

Roma İmparatorluğunun bölünmesinden sonra, arnavut toprakları ilk önce siyasi açıdan Batı İmparatorluğunun egemenliği, din açısından ise Doğu Kilisesinin egemenliği altında kaldı. Bu andan itibaren jeopolitik bölgelerin jeodin bölgeleriyle karışmasına tanık olundu. Böylece yüzyıllar boyunca arnavutlar iki İmparatorluk ve iki kilise çıkarlarının taçlandığı noktada bulundu. Arnavut toprakları egemenlik için aralarında çıkan sert çatışmaların yaşandığı meydanlar oldu. Böylece, iktidarın değişmesi ve onların etkisi sık sık yaşandı. Tarihsel şartlardan dolayı, iki İmparatorluk ve iki kilise (Batı ve Doğu), iki dil (latince ve yunanca) ayrılmak zorunda kalan arnavutlar yine de etnik bilinci korudular. Arnavutlar, Osmanlılar'ın yerleştirecekleri milletler sistemi çerçevesinde birleşmiş tek bir pozisyon sağlamadılar.

Öteki yandan islam dininin yayılması, arnavutların yapısında ve etnik birliğinde değişiklik getirmede. Daha öncede ortodoks dinin yayılması aracılığıyla aksi meydana gelmişti. Helen ve pravosla ortodoks dinin yayılması, on-ları baskı aracılığıyla yunanlaşması ve islavlaşmasına götürdü.

Bu şartlarda eski zamanlardan bugünlere kadar Sırp-ların savunduğu islam dinine girme sürecinin onları arnavutlaştırmaya götürdüğü iddiasının kabul edilmesi zordur.⁶ Bunların hepsi, Sırbistan'ın Kosova üzerine ve kavradığı diğer arnavut toprakları üzerine sözde “tarihsel hak” diye adlandırdığı iddiaları, bu arnavut bölgelerin geçmiş-te ve bugünkü gerçek etnik durumuyla uygun olmadığını



tasdik eder. Tersine arnavutların islamlaştırılması, daha öncelerde katoliklere dönüştürülmesine benzer şekilde, islavlaştırılma ve yunanlaştırılma tehlikesinin karşılanması-na yardım etti.

Çemberinde %80'ini içerdiği arnavutların islamlaştırılması miras kalan din ayrımını daha da zorlaştırdı. Bu durum ulusal ve kültürel açıdan pozisyonunu zorlaştırdı ve böylece ulusal bölünme tehlikesini doğurdu. İncelemekte olduğumuz problemin çerçevesinde islam dininin yayılmasının aynı inanç temelinde arnavutların ulusal birliğini engellemesini iddia eden düşünceler dahil edilemez.⁷ Bu türdeki böyle bir engel daha önceden olmuştur. Ortodoks arnavutları dışlanarak, katolik dini temelinde arnavutların iddia ettikleri birleşmeleri, yalnız ulusal birleşme değildi, dahası Osmanlı öncesinde arnavut ortaçağ zamanında olamazdı.

Arnavutlar arasında milletlerin Osmanlı sistemine uygulanması sonuçları yeni ve yakın çağlarda nelerdi?

Siyasi-ulusal, eğitim-kültür alanlarında arnavutlar arasında milletler sisteminin uygulanma nedenleri çok olumsuzdu.⁸ Onlar arnavutların ulusal gelişmeleri bazı önemli alanlarda yansıtıyordu. Nitekim: inancın ulus ile aynı olması; arnavut ulusun tanınmaması, okul ve din kurumlarında arnavutçanın kullanılması ve diğerleri.

Arnavutların üç özel dini, "millet", birliğiyle incelemeleri, birbirlerinden ayrı bir şekilde kültürel, toplumsal, dahası siyasi açıdan gelişme tehlikesini içeriyordu. Bu durum arnavutların kültür ve ulusal benliğinin kaybedilmesine yolu açıyordu. Bu tür şartlar arnavutlar arasında arnavut aykırı siyasetler giriyordu. Teokratik siyaset din ayrımı olmadan arnavutların ulusal birliğini tehlikeye sokuyordu. Kuşku yok ki, bu türdeki bir ortam, ortak ulusal benliğin kurulup, derinleştirilmesine etki edecekti ve onu yavaşlatacaktı.

Üç özel din birliğin kurulması, ulusal çıkarların gerçekleştirilmesi mücadelesinde arnavutların tek bir şekilde eylemlerini bir düzeye kadar zorlaştıracaktı.

Kapalı olma şekliyle milletler sistemi, aynı etnik elemanı olarak arnavutların ortak hayatlarını etkiliyordu. Bir dili söyledikleri ve bir ulusa ait olduklarına rağmen, müslüman, ortdoks ve katolik arnavutlar özel din adamları tarafından yönetiliyordu. Dahası bunların üçü yabancıydı.

Üç dine ayrılan arnavutlar ayrı ve yabancı mahkemelere bağlıydı. Her hangi bir papaz, patrik veya islam şeyhlerin birisinin arnavut kökenli olması, temsil ettikleri kurumun özel niteliğini değiştirmezdi. Arnavutlar çeşitli semtlerde yaşıyordu ve genelde birbiriyle evlenmezdi. Yakın zamanlara kadar birbirlerinin okullarını izlemeleri söz konusu olmazdı.

Bab-i ali ve Osmanlı İmparatorluğu toplumları sadece din ile nitelendirildiği için üç dine ayrılan arnavutlar için ulusun pekiştirilmesi çok zor oldu. Din ayrımı temelinde kurulan ortak ulusun tanınması daha zor oldu. Bunun nedeni gerçeğin tanınmaması ve bu bölgeler için kendileri karar almaya ilgi gösteren yabancı kuvvetlerle arnavut çıkarlarının aykırılığıydı. Milletler sisteminin uygulanmasından arnavutlar için yaratılan durum, panyunan, panislay propagandalarında kullanıldı. Onların hedefi arnavutlar arasında din ayrımını ulusal ayrıma ve kendi çıkarlarına dönüştürmektir. Fakat bu çabaların hiçbirisi beklenen başarıya ulaşamadı.

Milletler sistemi çerçevesinde arnavutların mevkisi, müslüman, katolik, ortodoks islavların veya uzak ermenilerin, 19. yüzyılda protestanların mevkisiyle kıyaslanamaz. Bunlar dinlerine rağmen, okullarında ana dilini öğreniyorlardı ve kiliselerinde ermeni veya islav dilinde törenlerini yapıyorlardı. Arnavutların ise din törenleri yabancı dilde oluyordu ve bu diller kutsal olarak nitelendiriliyordu. Arnavutlar yabancı dillerde yabancı okullara girmek zorundaydı.

Bu ortamlarda arnavutların gelişmeleri önünde olan görevlerin zor ve karışık olmaları kaçınılmazdı. Bu ortamlarda geç olmasına rağmen, arnavut ulusu bilinçlendi ve ulusal hareketi geliştirdiler.

Balkanlarda diğer halklar için kaygıyı oluşturmeyan, uyanışçılarımızın başlıca kuvvetlerinin angaje edildikleri problemlerden birisi, okul problemiydi.⁹ Arnavut "milleti" tanınmadığından dolayı, arnavut okulların açılması, arnavutçanın öğrenilmesi yasaktı.

Arnavutluk'ta bu sistem temelinde türk okullarına ise izin verilmezdi. Geçen yüzyılın sonunda bu türdeki milletlerin savunulmasına ve İtalya, Avusturya,¹⁰ İngiltere ve Amerikan devletlerin savunulması altında bazı okullarda arnavutça dersleri de verildi.



Bu çerçeve protestanlığın yayılması, arnavutların ulusal çıkarları için kullanıldı. Arnavut yurtsever çevreleri bu kurumları arnavutçanın ve arnavut okullarının yayılması için kullandılar. Bunun hedefi, özellikle yunan okul ve kiliselerine karşı çıkmasıdır.¹¹

Balkanların diğer uluslarındaki yaşlılarından değişik bir şekilde, arnavut öğrencileri, türkçe, yunanca, italyanca, almanca okullarına gitmek zorundaydı. Yalnız ana dillerinde okulları yoktu ve arnavutça derslerine izin verilmiyordu.¹² Arnavutça kitapları bulunan insanlar hem osmanlı hem de yunan din yetkililerince kınanıyordu. Fener Patrikhanesinin sert izlemelerine kurban düşen ortodoks dindarları tarafından arnavutçayı sevenler de kınanıyordu.

Arnavutça okulu ve ulusal kilise için mücadelesinde ulusal hareket, yalnız Bab-i ali ile değil, Fener ile de karşı karşıya geldi.

Bu nedenle arnavut okulu ve dili hakkında mücadele ulusal siyasi niteliğe sahipti. Onun aracılığıyla ulusal bilincin derinleştirilmesinin yanısıra, Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde ve Avrupa planında arnavut ulusunun tanınmasının gerçekleştirilmesi hedefleniyordu.

Bu durumu anlamak için arnavut alfabesi için yapılan mücadeleyi, bazı alfabe temelinde arnavut edebiyatının gelişme yollarını hatırlamalıyız.¹³

Ulusun din ile yorumlanması, arnavutların için çok tehlikeli idi.

Türklerin ne olduklarını sorduklarında Türk değil, müslüman olduğunu söylüyordu, çünkü islam dinine aitti. Din ayrımı olmayan arnavutlar fırsatların çoğunda arnavut olduğu cevabını veriyorlardı. Bunu çok sayıda belge ve yabancı yolcular tasdik ediyordu. Bazı yönlerde gelişen yoğun teokratik siyaset ve propaganda ortamına giren ortodoks arnavutlar din anlamında yunan olduğunu söylüyorlardı, katolik arnavutlar bu sözlerle din anlamına göre latin oldukları karşılığını veriyorlardı. Bu anlamda müslüman arnavutlar Türk olarak kendilerini anlatıyordu.

Türkler türk değil, müslüman olduklarını söylediklerinde kendi ulusunu inkar ediyorlardı. Ortodoks kiliselerin teokratik propagandasına girdikleri zamanda arnavutlar kendilerini yunan, türk veya latin olarak tanıyordu. Böylece onlar dinini yabancı bir ulusla aynı yapıyordu. İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında eski Yugosl-

avya'dan Türkiye'ye yüzlerce binlerce arnavutun zorla gitmeleri bunun ifadesidir.¹⁴

Bur çerçevede yüzyılımızın ilk yarısında arnavut özerk kilisesinin kurulup, tanınması hakkında mücadelesi unutulmamalıdır.¹⁵

Osmanlı İmparatorluğuna egemen olan ve Balkan kiliselerinde egemen olan ortaçağ ve teokratik pratiklere, arnavutlar kendilerinin laik, din üzerindeki modern düşünceleriyle karşı çıktılar.

Bir buçuk yüzyıl öncesinde arnavutlar "millet" terimine ulus anlamını verdiler. Dinden sıyrılmış olarak arnavutlar bu anlamı 19. yüzyılın 70'li yıllarında kullandılar.

Prizren Birliği zamanında dinlerine rağmen "Millet olmaya başladık" diye açıkladılar. Bunu şarkılarında söylediler. Sözleri halk şarkıları aracılığıyla belgeleştirilmiş olduğu için, bu düşüncenin, müslüman, ortodoks ve katolik arnavutların bilincine girdiği tasdik ediliyor. Arnavut halkı, Osmanlı İmparatorluğunda resmen tanınan rum, islam, yahudi, protestan, armen ve katolik din gruplarını, o zaman üç dinden oluşan arnavut milletine karşı çıkarmıştı. Kuşku yok ki, bu sözün (terim) modern kullanımı söz konusudur. Bu olay, türkler tarafından bu terimin kullanımından önce meydana geldi.

Osmanlı egemenliğinde milletler sisteminin uygulanmasında yaratılan tehlikeli ortamlarda arnavut ulusu, milletler düşüncesine mahkum olmadı, din ayrımının derinleştirilmesine ve ulus ayrımına dönüştürülmesine izin vermedi. Arnavutlar, diğer uluslara ait müslüman, katolik ortodoks dindarlarıyla aynı olmadı. Bu türdeki teokratik siyasetler ve komşu propagandalardan benimsenmiş teokratik siyasetlere rağmen, arnavut ulusu kendini korudu ve milletler sistemine karşı çıktı. Arnavut ulusu, kendisi için tehlikeli sonuçlardan uzak kaldı.

Milletler sistemi, iddia edildiği gibi¹⁶ arnavutların düşüncelerinde yer alamadı ve zaten hoşgörülü ortamda yer alamazdı. Aksi halde arnavutlar olmayacaktı, yunan, türk ve latin olacaktı.

Zannedilenin aksine,¹⁷ arnavut ulusu yaşayabildi ve bağımsız Arnavutluk milletler sisteminin üstüne çıkarak yaşadı. Böylece, dinlere ayrılan arnavutlar bu sistemin sahip olduğu zor nedenleri aşabildi.



Çeşitli dinlerin bulunmasından kaynaklanan olumsuz etkilere rağmen milletler sisteminin uygulanması, amaçların ortak etno-kültürel mirası, tarihsel, ekonomik, toplumsal gelişme temelinde pekiştirerek, eski ortaçağ döneminden gerçekleştirilmiş olanı ve din faktörlerin karşıt etkisinin altına giremedi.¹⁸

Bu ortamlarda uyanışçılarımız ulusal bilincin pekiştirilmesi çabalarını yürüttüler. Bunun temelinde bütün arnavutların din ayrımı olmadan ve ulusal çıkarları din çıkarlarının üstüne koyarak, birleşmelerini sağlamak arzusu vardı. Bunu Vaso Paşa kutsal şiirinde ifade etti: "Arnavutların dini, arnavut olmalarıdır." Bu şiirin dine aykırı içeriği yoktu, bu şiir ne din törenlerine, ne de inanç hakkına karşı değildi.¹⁹

Yüce Şemsettin Sami Fraşeri'nin söylediği gibi, arnavut bugünlere kadar arnavut kaldı, hristiyan veya müslüman olduktan sonra da arnavut kaldı.²⁰

Din ayrımının üstüne çıkan arnavut ulusunun doğumu, hayatı ve pekiştirilmesi, bütün arnavut halkı için tarihsel bir zafer oluşturmuyor. Bu elbette ki kolay olmadı. Müslüman, ortodoks, katolik arnavutlar birbirlerinden ayrılmadılar, kardeş kaldılar. Bunu tasdik etmek hedefiyle, islav komşularımızda milletler sisteminin sonuçlarını hatırlamamız gerekiyor. Onların üç dine ayrılması üç ulusa ayrılmasını getirdi. Kuşku yok ki, din, ilk düzeyde ayrım rolünü oynadı. Bu ayrım rolünü din, arnavutlar arasında oynayamadı. İlgi gösteren kuvvetler ise halkımız arasında bu türdeki sürecin gelişmesini istediler, fakat onu, umumiyetle, gerçekleştiremediler.

Yukarıda vurgulandığı gibi, arnavut ulusunun din ayrımına dayalı Osmanlı millet sistemine direniş gösteren ulus olduğunu söyleyebiliriz. Arnavut ulusu zamanında kendisini koruyabildi ve deneyini olumlu bir şekilde gösterebildi.

- 1 I. Ortaylı, *Balkanlar'da Milliyetçilik, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi"*. 4. c., İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s.1027-1032. - 998.
- 2 G. Shpuza, *La tolerance religieuse entre les Albanais*, in: *Actes du II -e Congres International sur: "Chretiens et musulmans a l'epoque de la Renaissance"*, Etudes réunies et prefacée par Prof. A. Temimi, Zaghuan, Mars 1997, pp. 231-236
- 3 Rajwantëe Lakshman Lepain, *Pluralizëm dhe tolerancë fetare në Shqipëri: një trajtim social-historik, "Të drejtat e njeriut"*, Tiranë, 1996, 4, p. 44; aynı, *Besimet fetare midis traditës dhe pluralizmit*, in: "Të drejtat e njeriut pa kufi", Helsinki'n Bulgar Komitesi, Sofje, Bullgari, (tarihsiz).
- 4 P.Bartl, *Die albanischen Muslime zur Zeit der Nationalen Unabhangkeits Bewegung (1878-1912)*, Wiesbaden, 1968; A. Zheljazkova, *Razprostranenie na islama v zapadnobalkanskite zemi pod osmanska vllast (XV-XVI-II)*, Izdatelstvo na Bëlgarskata Akademija na Naukite, Sofija, 1990; G. Shpuza, *Islamizimi ndër shqiptarët*, in: "Kultura Popullore", nr. 1-2, 1995, f.159-172.
- 5 I. Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi"*, 4.cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s.996; Stanford Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlık sorunu*, a.Y., s.1002.
- 6 J. Cvijić, *La péninsule Balkanique, Géographie humaine*, Paris, 1918; J. Tomich, *Les albanais en Vieille serbie et dans le sandjak de Novi-Bazar*, Paris 1913; J. Hadzi-Vasiljević, *Muslimane naše krvi i Juznoj Srbiji*, Beograd, 1924; A. Urošević, *Kosovo*, Beograd, 1965; Dj. Slipegević, *Srpski-arbanaški odnosi kroz vekove sa posebnim osvrtom na novije vreme*, München, 1974; D. Bogdanović, *Knjiga o Kosovu*, Beograd, 1985.
- 7 *Historia e Shqipërisë*, Tiranë, 1959, f.366-367; S. Pulaha, in: f. 368; *Shqiptarët dhe trojet e tyre*. Tiranë, 1982, f.368; in ingl.: "The Albanians and their territories", Tirana, 1985; S. Pulaha, *Mbi praninë e shqiptarëve në Kosovë gjatë shekujve XIV-XVII*, në: "E vërteta mbi Kosovën dhe shqiptarët në Jugosllavi", "Tiranë, 1990, f.80; aynı, *Defteri i regjistrimit të sanxhakut të Shkodrës i vitit 96-97, 551-556; Çështja e Kosovës-Një problem historik dhe aktual (Simpozium i mbajtur në Tiranë më 15-16 prill 1993)*, Tiranë, 1996; M. Tërnavë, *Përhapja e islamizmit në territorin e sotëm të Kosovës deri në fund të shek. XVII*, në "Gjurmime albanologjike", *Seria e shkencave historike*, IX-1979, Prishtinë, 1980, f.62; S. Rizaj, "Kosova në shekujt XV,XVI,XVII (Administrata, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore)", Tiranë, 1987, f.420-437; M. Rizvanolli. *Disa të dhëna mbi spahinë e krishterë në shek. XV në Shqipëri, në Kosovë dhe në Dukagjin*, "Simpozium për Skënderbeun", Prishtinë, 1969, 155-171.
- 8 Shih: "Kombi", Sh. B. Onufri, New York, 1997, f.244.
- 9 I. Ortaylı, *Balkanlar'da Milliyetçilik, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi"*. 4.cilt. İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s.1027-1302. - 998.
- 10 *Historia e arsimit kombëtar*, Bot. Institui i Studimeve Pedagogjike, Tiranë, 1990.
- 11 Z. Prela, *Problemi kombëtar shqiptar dhe kultusprotektorati austro-hungarez (fundit shek. XIX- fillimii shek. XX)*, në: "Studime historike", 1965, nr.3, f.143-155.
- 12 Kristo A. Dako, *Albania, The Master Key to the Near East*, Boston Mass, 1919.
- 13 Haus Hof und Stats Archiv, Wien, Karton 31 FA, 718, D. 168, Hickel, *Manastir*, 28.6.1904; A. Logoreci - Hickel, *Üsküp*, 26.7.1889; a.y. Vlora, 26.8.1901;
- 14 Alfabeti i gjuhës shqipe dhe Kongresi i Manastirit, Tiranë, 1972, f.7-5; *Historia e letërsisë shqiptare*, Tiranë, 1983, f.48-57.
- 15 S.Skendi, "The millet sistem and its contribution to the blurring of Orthodox National Identity in Albania", në "Balkan Cultural Studies", New York, 1980.
- 16 "70 vjet të Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare", Simpozium, Tiranë, 19 shtator 1992, Tiranë, 1993.
- 17 R. L. Lepain, a.y, f.44.
- 18 A.y.
- 19 A. Buda, "Shkrime historike", Tiranë, 1986, f.124.
- 20 *Historia e Shqipërisë*, Bot. I dytë, vëll. II, Tiranë, 1984, f. 108-110.
- 21 Sami Frashëri, *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është dhe ç'do të bëhet?*, Tiranë, 1962, f.47.



SAMSUN ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE XIX. YÜZYILDA OSMANLI TOPLUM HAYATI, MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

PROF. DR. MUSTAFA ZEKİ TERZİ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Biz bu yazımızda Osmanlı toplumu hayatının bütün görüntülerini irdeleyemedik. Aynı yüzyılda Orta ve Doğu Karadeniz bölgesinde kalem almış Şer'iyye Sicil Defterleri'nin verdiği bilgiler çerçevesinde bazı toplumsal tezahürleri göstermeye çalıştık.

SOSYAL STATÜ

Osmanlı toplumunda, üstlendikleri vazifeler, toplumun yöneliş ve itibarı, kendi kabiliyet, tecrübe kazanımı, yaşama biçimi ve ekonomik seviyelerine göre insanlar çeşitli sınıflara, meslek gruplarına ayrılmışlardır, diyebiliriz. Bunlar ilmiye, seyfiye (askeriye), mülkiye (bürokrasi) veya diğer isimler ile ulema ve umerâ, zenginler, fakirler, muteberler, esnaf (ehl-i ticaret), zenaatkârlar (ehl-i hırfet) işçiler, köylüler, şehirler, avâm, havas, köle ve hizmetkârlar gibi statülerdir.

Kayıtlara göre bölgede yaşayan kişilerin toplum içerisindeki statülerini belirleyici unvanlar oldukça sık geçmektedir. Bu unvanların birisi "Efendi" unvanıdır. Bu unvan genelde devletin önemli memurluklarında görevli, tahsilli, eğitilmiş, bilge ve kendisine danışılabilir kimseler için kullanılmıştır. Nitekim Trabzon şehrinin yaşantısında önemli bir yer tutan ve sosyo-kültürel rol üstlenen ilim erbabı (hakimler, naibler, müderrisler, cami görevlileri, vakıf mütevellileri, müftüler vb.) hakkında da "Efendi" unvanı kullanılmaktadır. Aynı zamanda Eytâm Müdürü, Evkâf Müdürü, Defter-i Hâkânî Müdürü, Dava Vekili gibi bürokratik ve idari görevler için de "Efendi" sıfatı kullanılmaktadır. Şehirde yaşayan ve şeh-

rin ileri gelen eşrafı ve aileleri için "Zâde" unvanı da sıkça kullanılan bir unvandır. Hamamizâde, Kadızâde vb. gibi.¹

"Ağa" unvanı da sosyal statünün belirlenmesinde kullanılan önemli bir unvandır. Toplumda mal ve servet sahibi, sözü dinlenir kişiler için kullanılmıştır. Özellikle incelediğimiz kayıtlarda geçen mahalle ve köy muhtarlarının tamamına yakınının isimlerinin sonunda "Ağa" unvanı yer almaktadır. Bu durum, mahalle ve köy muhtarlarının o yörenin en zengin, en itibarlı ve en geniş nüfuza sahip, sözü dinlenir insanlar arasından seçildiğini göstermektedir.²

Kayıtlarda "Hatun" ve "Hanımefendi" unvanları da geçmektedir. Hanım daha çok ağaların eşlerine denmekte iken, hatun biraz daha üst düzey insanların eşlerine, devlet erkânının eşlerine denmektedir. Yani "Hatun" ve "Hanım" ifadeleri daha çok Efendi ve Ağa tabir edilen kimselerin haremi için kullanılmıştır.³

Kayıtlarda askeri nitelik taşıyan unvanlar da mevcuttur. Askeri sınıfa mensup insanlar için "Paşa" ve "Bey" unvanları kullanılmıştır. Ayrıca çavuş, onbaşı gibi askeri nitelikli kullanımlara da rastlamaktayız.⁴

Yine dini görevlerden biri olan Hac farızasını yerine getiren erkekler için "Hacı", kadınlar için "Hâce", isimlerin başında bulunan unvanlardır.

Toplum içinde yaygın olan bu unvanların dışında bazı devlet görevlilerinin unvanları da gelmektedir. Bunların içinde "Eytâm Müdürü", "Evkaf Müdürü" ve "Fetvâhane Müsevvidi" gibi bürokratik görevlileri zikredebiliriz.



Sosyal statü içerisinde yer alan grup-zümre ve tabakalar arasında aşağılama, tahkir, küçümseme, kovma, itibar etmeme, ayırma, aynı mekanda bulunmama gibi ayrımlar yoktur. Topluma hakim olan kültür böyle bir ayırımı ve uçurumu önlemiş, aksine yakınlaşmayı sağlamıştır. Osmanlı toplumunun, çağlar boyu sosyal yapısının sosyal statüler açısından genel görünümü budur.

MÜSLİM-GAYRİMÜSLİM İLİŞKİLERİ

Osmanlı devleti, tarihi boyunca, farklı dil, din, ırk ve kültürle mensup toplulukları bir arada ve barış içerisinde yaşatmayı başarmış bir cihan devletidir.

İncelediğimiz saha olan Orta ve Doğu Karadeniz’de bu dinler ve kültürler mozayığının varlığını görebilmekteyiz. Bölgede Ortodoks Rumlar, Ortodoks ve Protestan Ermeniler, ticaret veya başka sebeplerle bölgeye gelip yerleşen Fransız ve İtalyan Katolikler yaşamaktaydılar.

Gayrimüslimler dini vecibelerini kendi ibadethanelerinde serbestçe yerine getirebilmekte ve kendilerine tanınan din özgürlüğünü en iyi bir şekilde kullanabilmekteydiler. Bu toplulukların başında metropolitler ve piskoposlardan oluşan din adamları bulunuyordu. Devletin bu din adamlarını kendi cemaatleri ile ilgili olarak bazı yetkilerle donattığı; evlenme, boşanma, vekâlet ve vesâyet gibi sosyal ve hukuki işleri yine bu din adamları vasıtası ile yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bir örnek verecek olursak vasî tayini ile ilgili bir kayıta geçen, “tebea-i devlet-i aliyyenin rum milletinden iken bundan akdem fevt olan Korkoniyos Simonaki’nin sulb-i sağır oğlu Menona’nın müteveffâyı merkûmdan irsen irtikal eden emlâk ve arâzî ve emvâl ve eşyâsını hıfz ve hırâsetle tesviye-i umûruna kıbel-i şer’den bir vasî nasb ve ta’yîn olunmak ehem ve elzem olduğu ecelden sağır-i mezbûrun validesi olup istikâmetle mevsûfe ve her vecihle umûr-u vesâyeti rû’yet’e muktedire idüğü Samsun metropolithânesi tarafından mu’tâ takrîr-i resmî müeddâsıyla...” ifadelerinden şerî mahkemenin müteveffâ Korkoniyos’un küçük oğlu Menona’ya annesini vasi tayin etmek için vasi adayı annenin doğruluğu, dürüstlüğü ve bu işi görmeye ehil olduğuna dair Samsun metropolithanesinden resmi yazı istediğini görüyoruz.⁵

Gayr-i müslim unsurlar eğitim ve öğretim konusunda da son derece özerk ve bir çok imtiyaza sahiptiler.

Kayıtlarda geçen örneğin “Rum Mekteb-i Müdîri Kostalos” tabiri buna delâlet etmektedir.⁶

Müslümanlar ile gayri müslimlerin özellikle ticârî konularda oldukça sıkı ilişkilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla zaman zaman müslümanlar gayri müslimlere kefil olurken gayri müslimler de müslümanlara kefil olmaktadır.⁷ Öte yandan borç alıp verme, birbirlerinin mülkünü kiralama veya satın alma gibi hususlarda her iki kesimden şahısların sıkı bir ilişki içerisinde oldukları görülmektedir.

Bunun yanında, meydana gelen davalarda birbirlerini vekil tayin ettiklerini, birbirlerini şahit gösterdiklerini belgelerden öğreniyoruz. 310 nolu kayıta Ayşe adlı müslüman bir kadının, kendine ait tarla ve arazilere müdahale etmek isteyenlere karşı, mahkeme ile ilgili hukuki işlemlerin yürütülmesi için Rum Milleti’nden Astori Efendi’yi dava vekili olarak tayin ettiğini görmekteyiz. Ayrıca konuyla ilgili daha pek çok kayıta rastlamak mümkündür.

Gayr-i müslimler dini işlerinin yanı sıra, evlenme, boşanma, tereke taksimi, kendi aralarındaki alacak-verecek davaları, dini törenler, cenaze gibi işlerini kendi âdet, gelenek ve inançlarına göre yapmaktaydılar. Mahkemeye intikal eden hukuki davaları kendi aralarında çözebildikleri gibi müslüman mahkemelerine müracaat etmek suretiyle de davalarını halledebiliyorlardı. Onların farklı etnik ve dini yapıda olmaları, adaletin sağlanmasında ve davaların işleyişi hususunda her hangi bir haksız muameleye tabi tutulmalarına sebep olmuyordu. Pek çok kayıta, mahkemeden dava ile ilgili olarak mehil talebinde bulundukları ve hukuki çerçevede onlara yeterli sürenin verildiği, bir özür sebebiyle mahkemeye gelemediklerinde, “nizâm-ı seniyye iktizâsı”ndan olarak, kendilerine vekil-i musahhar tayin edildiği, hatta bir kayıta, Rum Milleti’nden Vasil Ağa’nın dükkanını yıllık olarak kiraya verdiği Divriğili Mehmed Ali adlı kiracısının şuruna halel gelip mecnun olduğu, bu yüzden kira bedellerinin tahsil edilerek kendisine iade edilmesini talep ettiği ve bu konuda en küçük bir haksızlık yapılmadığı yer almaktadır.⁸

Gayrimüslimler oturdukları mahalle muhtarlarını kendi aralarından seçebiliyorlardı. Şehirde idari görevlerde bulunabiliyorlardı. Gayrimüslim nüfus daha çok şe-



hirlerde yaşıyor, ticaret, el sanatları ve özellikle kuyumculukla iştigal ediyordu. Meslek grupları incelendiğinde Devlet-i Aliyye'nin kendilerine sağladığı imtiyazlar sayesinde gayri müslim nüfusun eğitilmiş ve itibarlı oldukları, orta ve üst seviye gelir gruplarına dahil oldukları, şehirde öğretmen, kumpanya yazıcısı ve muhtar gibi idari görevleri olduğu görülür. Davalarında müslümanları tereddütsüz şahit gösterebiliyorlardı.⁹

AİLE

Osmanlı'da aile, toplumun en temel birimi idi. Bu birim sağlam esaslara dayalı olarak kurulmuştu ve sağlam bir yapıya sahipti. Eski Türk kültüründe olduğu gibi, pederşahi değil, fakat pederî idi. Yani aile yönetiminin başında baba vardı; fakat baba, anneye ve oğullara danışarak aileyi yönetiyordu.

Fransız yazar Ubucini'nin 19. Asır Osmanlı ailesi ile ilgili gözlem ve tespitleri ilgi çekicidir: "Aileye gelince, mensuplarının ortak bir soyadı taşıyıp taşıyamamaları önemsizdir. Zira aralarındaki sevgi ve bağlılık kuşku kaldırmaz. Ailenin devamlılığını sağlayan ad mıdır, yoksa aileye bağlılık mı? Şunu kabul etmek gerekir. Türkler'deki aileye bağlılık başka bir millette daha görülemez. Osmanlı doğduğu yerde yaşar, evlenir ve ölür. Tabiata yakınlığı bizden fazladır. Yaşayışının sadeliği, ihtirasızlığı ve aile dışı hayatının ve eğlencesinin olmayışı ailenin kurtarıcısıdır. Bu sebepten dolayı haremî ailenin mezarı değil, sağlamlaştırıcı unsurudur".¹⁰ Osmanlı ailesinde sevgi, bağlılık, saygı ve dayanışma ailenin dağılmasını önleyen en önemli unsurlardı.

Osmanlı toplumunda köylü aile ünitesi esas itibarı ile koca, kadın, çocuklar ve çoğu zaman evlenmiş oğullarla torunlardan oluşur. Bu patriarchal ve patrilineal bir aile tipidir. Koca aile ekonomisini işletmenin son söz sahibidir ve örgütleyicisidir. Ekonomik örgüte hakimdir. Devlet vergi mükellefi olarak onu tanır. Buradan toplumumuzda bugün bile, hiç olmazsa kır sektöründe patriarchal aile tipinin neden hakim aile tipi olduğunu anlıyoruz. Osmanlı Devleti kocası ölen kadının erkek evladı yoksa, elinden tarla arazisini alır ve başka bir köylüye aktarır. Eğer dul kadın, oğulları çalışma çağına gelinceye kadar ırgatla idare edebilirse, onu "bive" adıyla işletmenin sahibi tanıyabilir. Bir çokları genel kanunnamede,

müzevvec yani evli erkeğin, neden o kadar önemli bir yer tuttuğunu açıklayamamışlardır. Bütün Osmanlı tahrirlerinde, yani vergi kaynaklarını belirleyen defterlerde, vergi-nüfus sayımı, hane yani aileyi temsil eden kocanın adıyla tespit edilir.¹¹

Aile genel olarak tek eşlilik esasına dayanıyordu. Fakat zaman zaman iki hatta üç eşli ailelerin olduğu kayıtlarda yer almaktadır. Çok eşli ailelerin maddi durumlarının iyi olduğunu bıraktıkları terekelerden anlamak mümkündür.¹² Yine kayıtlardan anlaşıldığına göre, müslüman ailelerin çocuk sayısı ortalama üç dört idi. Zaman zaman bu sayı beş altı hatta daha fazla olabilmekteydi. Çocuk sayısının fazla olduğu ailelerin genelde iki veya üç eşli aileler olduğu anlaşılmaktadır. Bu oran hemen hemen gayri müslim aileler için de geçerlidir. Hatta bir Rum ailesinde sekiz çocuğun bulunduğu kaydedilmiştir.¹³

Gerek müslim, gerekse gayri müslim aileler arasında, zaman zaman ekonomik çıkarlara dayalı bazı anlaşmazlıkların yaşandığı görülmektedir. Mesela, bir müslüman ailede zengin bir mirasa sahip olan çocuğun velayetini almak için anne; amca ve dede arasında meydana gelen çekişme mahkemeye kadar intikal etmiş, hatta mahkemede de devam etmiştir. Bu davada "amca" statüsünde olan kişinin, önceki senelerde 15 yıl hapis mahkumiyetinin olduğundan ve bir "katil" olayına karıştığından da söz edilmektedir.¹⁴

Maddi durumu iyi olan ailelerin günümüzde olduğu gibi, çocuklarının bakım ve gözetimi için bakıcı (dadi) tuttuklarını görüyoruz. Kayıtlarda dadi ücretinin aylık 25 kuruş olduğu, bu ücretin 15 kuruşu dadının kendisi için, 10 kuruşu da çocuğun masrafları için olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Çocuklar ve yetimler vesayet yoluyla koruma altına alınmışlardı. Buluş çağına gelmeden yetim kalan veya şuuruna hâle gelmesi sebebiyle rüşdünü kaybeden mecnûn kimselerin hukukunu muhafaza etmek üzere, mahkeme tarafından tevdi edilen göreve "vesâyet", bu görevi üstlenen kişiye de "vasî" denmektedir.

Yetimlerin, mecnunların, küçüklerin, mahcur ve sefihlerin mallarını koruma işlemine "kayyım", bu görevi yasal olarak (bâ hüccet-i şer'iyye) üstlenen kimselere de "kayyım" denmektedir. Üzerinde çalıştığımız şer'iyye



sicillerinde kayyımlik görevinin, ailenin dışında birisine-eytâm müdürüne- verildiği dikkat çekmektedir. Oysa vasî genellikle aileden bir kimse olmaktadır. Belki de vasi ve kayyım kelimelerinin farkı bu noktada ortaya çıkmaktadır.¹⁶

Ayrıca eytâm müdürünün tasarrufuna emanet edilen, yetim çocuklara ait aynî ve nakdî tereke hisseleri, “eytâm sandığı” adı verilen bir fonda toplanarak, kâr getirici bir şekilde değerlendirilirdi. Emlâk veya arsa türündeki gayr-i menkuller ya satılır ya da kiraya verilirken, nakdî hisseleri de “mürâbaha” usulü ile başka insanlara, altı ay ile beş yıl arasında değişen sürelerde, yıllık %12’yi aşmamak üzere borç verilirdi. Kayıtlardan edindiğimiz izlenimlere göre vesayet iki şekilde ortaya çıkmaktadır.

a) Vasî-i Mensûb: Vasilik görevinin mahkeme tarafından (...kibel-i şer’i şerifden...) verildiği kimseler için bu terim kullanılmaktadır. Sicil metinlerinde bu “...tesviye-i umûrlarına kibel-i şer’den bir vasî nasb ve ta’yin olunmak ehem ve elzem olduğu ecelden...” şeklinde ifade edilmektedir. İncelediğimiz defterlerde konu ile ilgili pek çok kayıt bulunmaktadır. Nitekim 9 Saferu’l-Hayr 1316 tarihli kayıta Rum bir annenin, çocukları namına eski bir evde olan bütün hisselerinin satılması için mahkemeden vesayet talep ettiği, mahkemenin de yaptığı gerekli belge incelemelerinden ve şahidlerin ikrarından sonra bu talebe müsbet cevap verildiği yer almaktadır.¹⁷ Vâsinin, çocuklar rüşd çağına gelinceye kadar, onların mallarını koruyup gözetmek, alım-satım veya kiraya verme gibi gelir getirici şekilde değerlendirmek, onların yararına yeme-içme, giyim-kuşam, eğitim, sağlık gibi (nafaka, kisve vb.) hususlarda tasarruf yetkisi olduğu görülmektedir.

b) Vasî-i Muhtar: Seçilmiş vasi demektir. Vesayet görevi mahkeme tarafından değil de vefat eden kişi tarafından, henüz hayatta iken tevdi edilen kimseleri ifade etmek için kullanılan teknik bir kavramdır. Bununla ilgili olarak 4 Saferu’l-Hayr 1316 (1898) tarihli ve 714 No’lu kayıta, Mevrik Karyesi’nden İbrahim Bayrakdar oğlu Halil b. Ahmed’in, mahkemede Mehmed Çavuş hakkında verdiği ifadeye göre, aynı köyden Aziz oğlu Arif b. Aziz’in vefatından bir ay önce kendisini, küçük oğlu Aziz’in işlerinin yürütülmesi (tesviye-i umûr) için

vasî olarak seçip vefat ettikten sonra, müteveffanın Mehmed Çavuş’da yirmi gurus alacağı olup meblağın kendisine teslimini talep eden dava yer almaktadır. Bu dava metninde “... beni sağır oğlu Aziz’in tesviye-i umûruna vasî nasb ve ihtiyar edüp ol vechle musırran ‘alâ îsâihî vefat eylediğinden...”, “... merkûm Mehmed Çavuş olvechle deyn-i mezkûresini ikrar lakin müddeînin vasî-i muhtarun leh iddiasını inkâr etmekle...”, “...bizim huzurumuzda: ‘bi emirillâhî Te’âlâ vefat ettiğimde, sağır oğlum Aziz’in tesviye-i umûruna ve hukukunu hıfz ve hıraseti Bayrakdar oğlu Halil b. Ahmed’i vasî-i muhtar nasb ve tayin eyledim’, deyu bizleri işhâd eyledi...” şeklindeki ifadeleri yukarıdaki tanımlamamızı doğrulamaktadır.¹⁸

Bir sosyal olgu olan evlenme ve boşanma ile ilgili işlemler, her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da bir takım esaslara bağlanmıştır. Buna göre Osmanlı toplumu, evlenme ve boşanma olgusunu belli hukuki kaideler çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Bu kaidelerin kaynağını da şer’î hukuk teşkil etmekteydi. Bunun yanında, örfî kaideler de evlenme ve boşanmalarda kendisini hissettirmektedir.

Kayıtlarda boşanmalarla ilgili olarak “talâk-ı selâse”,¹⁹ “...âdem-i hüsn-i muâşeret ve ‘alâ tarîkı’l-mübâree...”²⁰ gibi teknik terimler kullanılmıştır. Boşanma ile neticelenen davalarda, kadına mehir ücreti olarak belirlenen iki mecidiye altununun on ay taksitle ödenmesine karar verilirken, ayrıca kadının boşanma sonrası karşılaştığı sıkıntılar için de, 400 kuruş nafaka belirlenmiş; buna mukabil eşyalar kocaya bırakılmıştır.²¹

Yine boşanma ile ilgili başka bir kayıta, mehr-i müeccel olarak 2001 kuruş belirlenmiş ve boşanma söz konusu olunca, bu meblağın yanı sıra ayrıca 500 kuruş nafaka bedeli ödenmesi kararlaştırılmıştır.²² Buna ilaveten mahkemeye intikal eden boşanma davalarından birinde, kadın, çocuklarının nafaka bedeli olarak 150 kuruş talep edince; mahkeme kocasının durumunu dikkate alarak bu talebi geri çevirmiş ve miktarı 50 kuruş olarak makul düzeye indirmiştir.²³

Boşanma hakkının, sanıldığı gibi sadece erkeklere verilmiş bir hak olmadığı, bu hakka kadınların da sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kadın, bu hakkı nikah sırasında elde edebildiği gibi, kocası tarafından haksızlığa uğratıldığı zaman, boşanma davası açarak da kullanılabilmek-



reydi. Örneğin, kocası tarafından hakaret edilerek sokak ortasında dövülen bir kadının, mahkemeye boşanma davası açtığı kayıtlarda yer almıştır.²⁴

Yine bir kadının boşanma talebiyle ilgili davada, kocasının kendisine, din ve imanına, ağzına-gözüne küfrederek (sebb ve şetm), sokak ortasında ('alâ melei'n-nâs) odun (hatab) parçasıyla dövdüğünü iddia etmektedir.²⁵ Dava, eşlerin boşanmalarıyla sona ermiştir. Başka bir kayıtta, haklarında boşanma söylentisi yayılan eşlerin, böyle bir durumun söz konusu olmadığını mahkeme huzurunda beyan etmeleriyle nikahlarının bekasına karar verilmiştir. Burada "koca" statüsünde olan zatın iki eşi olduğunu da belirtmeliyiz.²⁶

Tüm bu örneklerden, evlenme ve boşanmaların kayıt altına alındığı, bireylerin hukuku ve sosyal güvenliklerinin sağlanmasına özen gösterildiği anlaşılmaktadır.

KÖLE VE HİZMETÇİLER

Osmanlı toplumunda kölelik müessesesi hayatiyetini devam ettiriyordu. Fakat Osmanlı'da köleliğin durumu ve buna bağlı olarak köle-efendi münasebetleri dünyanın diğer devletlerinde olduğundan çok daha farklı bir şekilde yürüyordu. Bu davranış biçimi İslâmiyetin köleye yaklaşımından kaynaklanıyordu. Aslında İslâm köleliğin sona ermesi için bütün tedbirleri almış ve onun bitişini zamana bırakmıştı. Fakat problem hedeflendiği gibi çözülmedi. Kölelik devam etti. Osmanlı toplumunda köle efendisine yardım eden, onun hizmetini yapan, evinde barındırdığı ve evladı gibi baktığı hizmetkâr olarak düşünülmüş ve öyle de hareket edilmiştir. Vakıa hizmetkârlar efendilerine tabi idiler, hürriyetleri hudutluydu, fakat efendilerinin keyfi idarelerine karşı gayet sert olan kanunlarla korunmuşlardı.²⁷

HALKIN KULLANDIĞI EŞYALAR VE HAYAT DÜZEYİ

Özellikle halk kültürü ve etnografya açısından önemli olduğu kadar, ekonomi tarihi açısından da önem arz eden tereke kayıtlarına göre, hayat düzeyi oldukça iyi durumdadır. Şehirlerdeki hayat normal standartların üzerindeyken, köylerde yaşayanların durumları vasat sayılabilir. Köylerdeki halk tarımla meşgul olmaktadır. Çünkü arazi sulanabilir niteliktedir. İklim itibarıyla mı-

sır, tütün, yulaf, çavdar, arpa, buğday ve kendir gibi ürünlerin yetişmesi, hayat düzeyinin gayet iyi olduğu izlenimini vermektedir. Köy halkının hemen her terekesinde bu ürünleri görmek mümkündür. Hayvancılık, köylerin tarımın yanında ikinci önemli kaynağı oluşturur. Tarım faaliyeti de hayvancılıkla bağlantılıdır.²⁸

Kullanılan mutfak eşyaları da çeşitlilik arz etmektedir. Özellikle köy terekelerinde bakır kapların çokluğu dikkati çekmektedir. Bunlar, tava, tas, sahan gibi mutfak eşyalarıdır. Hemen her terekede sac ve sac ayağının bulunması köy halkının daha çok hamur işleriyle beslendiğini göstermektedir. Şehir halkında mangalların varlığı da dikkat çekicidir. Sürmene bıçağının eskilerden beri meşhur olduğunu görmekteyiz. Aynı şekilde Niksar yapımı bıçaklar da oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Terekelerin tümüne yakınında bakır kazanların varlığını görüyoruz. Şehir halkında ise daha çok tabak, tencere ve kâselere rastlıyoruz. Ölçü birimleri olarak batman, kıyye, kilo, kapak gibi birimler kullanılmaktadır.

Evler genelde tek katlı ve tek kapılı ya da iki katlı ve avluludur. Tek katlı ev için "tahtânî" ifadesi kullanılırken, çift katlı evler için "fevkânî" ifadesi kullanılmaktadır. Evler çeşitli malzemelerle döşenmiştir. Kilimler, halılar, yan minderleri, kanepeler ve yataklar önemli malzemeleri oluşturur. Yatak, yorgan ve minderler, ya yünle ya da pamukla doldurulur. Çok zengin olan ailelerde ise, kuş tüyü yastıklara rastlıyoruz. Halkın giyim-kuşamı ise, köylerde oldukça sade olmakla beraber, şehir halkının giyim-kuşam malzemesinin çokluğu dikkati çekmektedir. Köylü halk, genel olarak yünlü elbiseler giymektedir. Halkın kullandığı eşyaların içerisinde yabancı mallar da bulunmaktadır. Amerikan bezi ve Acem şalı bunların başında gelmektedir.²⁹

Müslümanların evlerinin tümünde seccadeler mevcuttur. Gayr-i müslimlerin terekelerinde ise, varillerle fırçaların varlığı dikkat çekmektedir. Aba ve şal ortak giyim unsurlarıdır. Şehir halkı ise, ipekli kumaşlar olan canfes, kutnî, sevâyî ve atlas kumaşlarından yapılan elbiseleri giymektedirler. Çuha, aba, şal ve merinos bu kumaşların başlıcalarıdır. Halk, ayaklarına kundura, ayakkabı, mest ve çizme giymektedirler. Kadınların dizlik kullandıklarını görmekteyiz.



Kayıtlarda bölgede şimdilerde olduğu gibi silah merakına rastlamaktayız. Her evde tüfek, tabanca ve zaman zaman da kama gibi silahların var olduğunu görmekteyiz. Fakat her hangi bir kan davasına da rastlayamadık. Karadenizlilerin silah merakının eskilere dayandığını müşahade ediyoruz. Çerkez Tüfeği ile Çerkez Kılıcı'na sık sık rastlıyoruz.

Evlerde çeşitli el aletlerinin varlığını görüyoruz. Özellikle köy halkında kazma, balta, girebi, keser, destere ve bel bunların başında gelmektedir. Hayvanlarını koruyacakları ahırları hiç eksik olmamıştır. Her evin yanında samanını depolayabileceği bir samanlık, diğer mahsullerini muhafaza edebilecekleri ambar, özellikle fare gibi zararlı hayvanlardan korumaları gereken malzemeleri için bir sergen ve tütün damları bulunmaktadır. Bunların yanında bir de Laz odası bulunmaktadır.

Osmanlılarda kahve içmenin özel bir yeri olsa gerek. Her evin vazgeçilmez malzemeleri arasında kahvenin ayrı bir yeri vardır. Kahve değirmeni, cezve, kahve fincanı, kahve takımı ve kahve ibriği dikkatimizi çeken kahve malzemesidir. Aydınlatma aracı olarak şamdan çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Fener, mum, ve kandil

de kullanılmaktadır. Büyük ve küçük şamdan kelimelerini terekelerin büyük çoğunluğunda görmek mümkündür.

Şehirlerdeki Müslüman halk ticaret yapmakta, idarî ve askerî nitelikli işlerde çalışmaktadır. Memurların çalıştıkları kurumlar; hükümet daireleri, gümrükler, karantinahâneler ve diğer devlet kurumlarıdır.

Halkın kullandığı ziynet eşyaları da özellikle şehirlerde çok renklilik arz eder. Kadınların vazgeçilmez olarak gördükleri bilezikleri ön planda olmakla beraber, altın yüzük, elmas yüzük, altın küpe, incili küpe, gerdanlık, altın elmas taşlı kol başları, yirmilik altın, İstanbul altını, Mahmûdiye altını, fındık altını gibi ziynet eşyaları sayılabilir. Erkeklerin de kendilerine özel eşyaları vardı. Altın kaplı ve altın saplı kılıçlar, sim ve çuha başlıklar, altın ve gümüş saatler, kehribar takımlar, sim kabza- lı tabancalar da erkeklere has ziynet eşyalarıydı.

Halkın kullandığı bu eşyaların bol ve çeşitli olması, o devrin insanının hayat standardının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Şehirlerdeki hayat düzeyi, köydekine oranla daha iyi durumdadır sonucuna varabiliriz.

- 1 SŞSD, No:1772, Vr.,2b,4a; Abdurrahman Okuyan, "1772 Nolu Samsun Şer'iyye Sicil Defterinin Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1998, s.400; TŞSD, No: 2034, s.114,115; Kadir Albayrak, "2034 Nolu Trabzon Şer'iyye Sicil Defterinin Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1999, s.419.
- 2 SŞSD, No:1772, 3a-b; TŞSD, No: 2034, s.82, 85, 87, 91, 93
- 3 SŞSD, No:1772,Vr.3b.
- 4 SŞSD, No:1772,Vr., 2b,50b,62b.
- 5 SŞSD, No:1788,Vr.,3a; Fikret Ekmekçi, "Osmanlı Mahkeme Kayıtları (Şer'iyye Sicilleri) 1788 Nolu Deftere Göre Samsun", (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1999, s.417.
- 6 SŞSD, No:1788,Vr., 2b.
- 7 SŞSD, No:1788,Vr., 36a
- 8 SŞSD, No:1788,Vr. 47a-b.
- 9 TŞSD, No:2091, Vr.3a. 27a; Ahmet Yazıcı, "2091 Nolu Trabzon Şer'iyye Sicil DefterininDeğerlendirilmesi", (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1999, s. 421.
- 10 Jean H. Ubucini, "1855'te Türkiye", çev. Ayda Düz, İstanbul, 1977, s. 54.
- 11 Halil İnalıcık, "Osmanlı İmparatorluğu", İstanbul. T.y. s. 2 vd.

- 12 SŞSD, No:1788,Vr. 121b.
- 13 SŞSD, No:1788,Vr.13b, 38b; TŞSD, No:2034, s.75, 77, 79, 130-31.
- 14 SŞSD, No:1788,Vr. 6b.
- 15 SŞSD, No:1788,Vr. 48b.
- 16 SŞSD, No:1788,Vr. 32a, 35b, 43a, 47a.
- 17 SŞSD, No:1788,Vr. 8a.
- 18 SŞSD, No:1788,Vr. 4b.
- 19 SŞSD, No:1788,Vr.117b.
- 20 Aynı Defter, Vr. 31b.
- 21 Aynı Defter, a.y.
- 22 Aynı Defter, Vr. 98a
- 23 Aynı Defter, Vr.106b.
- 24 Aynı Defter, Vr.22b.
- 25 Aynı Defter, Vr. 22a
- 26 Aynı Defter, Vr. 24b.
- 27 Sultan Abdülhamid, "Siyasi Hatıratım", İstanbul, 1974,171
- 28 TŞSD, No: 2091, Vr. 7b., 24a, 36b.
- 29 Aynı Defter, Vr. 5a, 7b, 24b, 25a, 30a, 32b, 33a, 42b, Yazıcı, a.g.t., s.370.

MİLLET SİSTEMİNDE YAHUDİLER, ERMENİLER VE RUMLAR

OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA YAHUDİ MİLLETİ

307

MİLLET SİSTEMİ VE MUSEVİ CEMAATİ

322

OSMANLILAR VE MİLLET-İ SÂDIKADAN ERMENİLER

326

İKİ TOPLUMLU BİR ŞEHİRDE ADALET ARAYIŞLARI:
LEFKOŞE MAHKEMESİ'NDE RUMLAR VE TÜRKLER (1698-1726)

344

TANZİMAT DÖNEMİ OSMANLI TAŞRASINDA RUM CEMAATİNİN
SOSYO-EKONOMİK DURUMUNA DAİR BİR DENEME: TOKAT ÖRNEĞİ

351

TÜRKOFON BİR HALK OLARAK KARAMANLI

365



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YAHUDİ MİLLETİ

PROF. DR. STANFORD SHAW
UCLA UNIVERSITY / A.B.D.

1. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN KURULUŞUNDAN ÖNCE ANADOLU VE ORTA DOĞU'DA YAHUDİLER

Osmanlı topraklarına ve bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde kalan yerlere olan Yahudi göçü, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasından ve İspanyol Sefardik Yahudilerinin 1492 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmesinden çok daha önce başlamıştır. Pagan Roma topraklarına genel Yahudi göçünün bir parçası olarak, MS. 70 yılında Kudüs'ün ikinci defa yerle bir edilmesiyle birlikte Filistin'den o zamanlar Roman Ön Asya (Roman Asia Minor) olarak bilinen en az 300 yıl hoşgörü ve refah içinde yaşamalarına olanak tanınacak olan bugünkü Türkiye topraklarına ilk Yahudi göçü başladı.

IV. yüzyılla başlayan Roma'nın din değiştirerek Hristiyanlaşması süreci ile birlikte Romalı Yahudiler zulme maruz kalmışlar ve özellikle İstanbul'un fethi ve İmparator Konstantin tarafından M.S. 340 yılında şehrin Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun başkenti yapılmasının ardından bu zulümler İmparatorluğun doğusunda yoğunlaşmıştır. Bu baskılar, bugüne kadar Yunan yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak kalmış Bizans hayatına hükmeden Yunan Ortodoks kilisesinin şiddetli Yahudi karşıtı inançlarından kaynaklanmaktadır. Bu kin, yalnızca Yahudilerin İsa'nın öldürülmesiyle itham edilmesine bağlı olmayıp aynı zamanda Yahudilerin Hristiyan çocuklarını katlederek kanlarını dini ayinlerde kullandıkları şeklindeki aslı astarı olmayan çirkin bir iftira ile de temellendirilmiştir.¹ Birçok Bizanslı Yahudi, Hristiyan olmaya zorlanmıştır. Hristiyan olmayı reddedenler de ya katledilmiş ya da Rusya'nın güneyine göçe zorlanmıştır ki, daha sonra Türk Hazar Devleti'nin Yahudilik dinine dönmesiyle Hazar Türklerine entegre olmuşlardır.

Bütün bunlarla birlikte, Hristiyanlığa özgü anti-Semitik inançlar, ataları Filistin'den Batı Avrupa'ya göç etmiş olan Yahudilerin artan bir şekilde baskılara maruz kalmalarına yol açtı. Bu baskılar birçoklarının, VII. yüzyıldan itibaren İslami yönetimin hüküm sürdüğü İspanya'ya göç etmelerine sebep oldu. İslam'ın ilk günlerinden itibaren 'Ehli Kitab' için hoşgörü geleneği İspanya'daki İslami yönetimce de sürdürülmüş ve daha da güçlendirilmişti. Dolayısıyla, Yahudiler burada hiç olmadığı kadar güç kazandılar, tüm alanlarda yükselmelerine izin verildi, sarayda yer aldılar, hekim ve entelektüel tabakaya ait oldular ve sarraf ve işadamları olarak büyük servet elde ettiler.² 1100 senesiyle başlayan Hristiyanların İspanya'yı yeniden fethi, İspanyol Yahudilerinin çöküşünü hazırlamış oldu. Bu dönemde, bir çok Yahudi Hristiyanlık dinine dönmeye zorlanmış ve bunun üzerine bazıları Doğu Avrupa Yahudiliğinin uzun tarihini başlatacak olan Litvanya ve Polonya'ya göç ederek tepki göstermiş, fakat burada bile yüzyıllar süren Hristiyanların hoşgörüsüzlüğü, durumu olduğundan daha az katlanılır hale sokmuştur. Diğer yandan Orta Doğu'ya kaçanların büyük çoğunluğu Mısır ve Suriye'deki Memluk İmparatorluğu tarafından hoşgörü ile karşılandı. Bizans topraklarına göç edenler ise daha önce aynı zulüm yüzünden kaçtıkları yerde benzer bir durumla karşı karşıya kaldılar.

2. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA YAHUDİ CEMAATİNİN KURULUŞU

Osmanlı İmparatorluğu'nun Güneydoğu Avrupa ve Ortadoğu'ya yerleşmeye başladığı 14. yüzyılla birliktedir ki, Hristiyan zulmünden kaçan Yahudi mülteciler kendilerini korkusuzca geliştirebilecekleri hoşgörü ve özgürlük ortamına kavuştular. Sonuç olarak, bilhassa Bizansın



Anadolu ve Trakya, Bursa ve Konstantinapol'daki idarî ve ekonomik hayat merkezlerinin Osmanlı'nın fethine yol açan işgalleri sırasında, Bizans İstanbul'un'da ve Anadolu'da hayatta kalmayı başarmış olan Yahudiler Osmanlı'nın başarısına katkıda bulunacak ellerinden gelen her şeyi yaptılar. Osmanlı hükümdarları Bizans topraklarını fethederken Yahudilerin sağladığı desteği çok çabuk Osmanlı'ya karşı Avrupa Haçlı kuvvetlerini, İslamın egemenliğinden kurtulmak için tahrik eden Ermeni ve Yunanlıların sergilediği düşmanlıkla karşılaştırdı. Bu yüzden, Osmanlılar, Yahudi tebaasına Hristiyan tebaasından çok daha inanmış ve güvenmişlerdi. Osmanlılar kurdukları yeni İmparatorluk'ta Yahudileri ticaret ve zanaatın geliştirilmesi için kullanmayı tercih ettiler. Yine bu desteklerinin karşılığında Osmanlı Yahudileri Sultanlardan mükafatlar gördüler. Bu mükafatlar, Hristiyan Avrupa'daki yaşamlarındaki kısıtlamaların aksine hoşgörü içinde hayatlarını idame ettirmelerini, dini pratiklerini hiç bir sınırlama olmaksızın özgürce yaşamalarını ve Hristiyan saldırılarına karşı korunmuş olmalarını kapsamakla kalmıyor, aynı zamanda Batı Avrupa'da kalan dindashlarının Osmanlı Türklerinin topraklarına göç etmelerini teşviki içeriyordu.

XVI. yüzyıl Yahudi tarihçisi Eliyahu Kapsali Bizans İmparatorluğunun yıkılışını ve Osmanlılar tarafından fethini, doğrudan Bizansın Yahudilere uyguladığı baskıyla ilintilendirmiştir:

*Bu kitabın kapılarından içeri girin, Tanrının yoluna dönün, bu kitabın hikayelerini çalışın, okuyun ve görün ki Tanrı, bilgeliği ve anlayışıyla Türk milletini büyük kıldı... Türk, O'nun gazabının asası, öfkesinin bastonudur ve Türkün vesilesiyledir ki, Tanrı müşfik milletlerin ve dillerin ve ülkele-
rin vakti gelmiş olan intikamını almaktadır.³*

1453'te Bizans başkentini Osmanlıların fethetmesini takiben Fatih Sultan Mehmet Almanya, İspanya ve Batı Avrupa'nın herhangi bir yerinde zulümle karşı karşıya olan Yahudileri kendi imparatorluğuna göç etmeleri için cesaretlendirmiş ve bu amaç için kendisi de yüzyılın başlarında güney Almanya'daki zulümden kaçmış olan Edirne baş hahamı Isaac Tzarfati'yi kullanmıştır. Tzarfati'nin başka idarelerde baskı altında olan Yahudi akrallarını Sultan'ın idaresine katılmaları için yazdığı çağrışı, Fatih o bölgelere ulaştırmıştır:

Ağutlarınız, iç çekişleriniz bize ulaştı. Alman topraklarında katlanmak zorunda kaldığınız acılar ve baskılardan haberdarız... Din kardeşlerimin feryatlarını işitiyorum... Barbar ve zalim millet, seçilmiş insanların imanlı evlatlarına insafsızca baskı yapıyor... Roma'nın rabipleri ve psikopozları ayaklandılar. Onlar Yakup'un anısını orıadan kaldırmayı ve İsrail adını yok etmeyi arzuluyor. Her zaman yeni yeni zulümler icat ettiler. Onlar sizi kazığa bağlamak hevesindeler... Öğütlerime kulak verin kardeşlerim. Ben de Almanya'da doğdum ve Alman bahamlarıyla ilahiyat okudum, ama kendi öz ilkemden çıkarıldım ve Tanrının kutsadığı, tüm güzelliklerle dolu olan Türk topraklarına geldim. Burada huzur ve mutluluk buldum. Türkiye sizin için de bir barış ülkesi haline gelebilir. Almanya'da yaşayan sizler, Tanrının sizi bu ülkede onuncu kez kutsadığını bilseniz bile, hiç şüphemiz olmasın ki burada herhangi bir güçlükke karşılaşmayacaksınız. Oradan göçmeli ve buraya yerleşmelisiniz. Burada Türklerin topraklarında şikayetçi olacağımız hiç bir şey yok. Büyük nimetler elde etmekteyiz. Çokça altın ve gümüş ellerimizde. Ağır vergi yükümüz yok ve ticaretimiz serbest ve engellenmiyor. Her şey ucuz ve bol, herkes barış ve özgürlük içerisinde. Burada Yahudiler Almanya'da olduğu gibi utanç alamei olan sarı şapka takmak zorunda değiller. O Almanya ki, zenginlik ve büyük servet dahi bir Yahudi için baş belası. Çünkü, o bundan dolayı Hristiyanlar arasında kıskançlığa sebep olur ve altını elinden almak için şahsına her çeşit hakaretler savrulur. Uyanın kardeşlerim, işe koyulun, güçlerinizi toplayın ve bize katılın. Burada düşmanlarınızdan kurtulacak ve daha fazlasını bulacaksınız.⁴

Capsali, II. Sultan Bayezid'in Yahudilerin İspanyol Engizisyon'undan kovulduğunu duyar duymaz onlara nasıl şahsi davetlerini yolladığını şöyle anlatıyor;

Türk hükümdarı Sultan Bayezid İspanyol kralının Yahudilere yaptığı tüm şeytanlığı ve Yahudilerin yerleşmek için bir yer arayışında olduğunu duydu. Onlara merhamet gösterdi ve onlara ilettiği çeşitli mektuplarda imparatorluğunun ve bu İmparatorluk içindeki hiçbir valinin Yahudileri kovacak veya onları geri çevirecek kadar hain olmadığını açıkça ifade etti. Bilhassa çok nazik karşılandılar ve bunun aksi bir tutum sergileyen her kim olursa ölüme mahkum edildi. Türk hükümdarı Sultan II. Bayezid iltica etmek isteyen Yahudilere İspanyol Kralı'nın yaptığı tüm fenalıkları öğrenmişti, onlara merhamet gösterdi ve ülkesine de onları aynı şekilde karşılamalarını em-



retti ve aynı şeyi ona saygı ve hürmet gösteren Sakız adası için de emretti.

Sultan II. Mehmed, başka topluluklarda yaşayan Yahudileri yerleşmeleri için İstanbul'a getirmiş ve şöyle seslenmişti; "Size daha önce yazdığımız gibi gelin ve gölgeme sığının" Aynı şekilde Sultan II. Mehmed'in oğlu olan Sultan Bayezid İbrani soyundan olanlara, Tanrı'nın hizmetkarlarına aynı iyilikle muamele etti. Ve hiçbir zaman ondan önce bazı Müşfik kralların (Gentile Kings) bize yaptığı gibi onları atmadı. Bunun için değil midir İspanya, Aragon, Portekiz ve Sicilya'dan zalim İspanyol Kralının kinsız kılıcı yüzünden sürülen İsrail ve Yuda'nın takipçileri yok olup gideceklerdi...⁵

Osmanlı'nın İstanbul'u fethetmesinden ve başkentlerini İstanbul'a taşımasından hemen önce ve daha sonra artan bir şekilde bu dönemi takip eden iki yüzyıl süresince, Orta ve Doğu Avrupa'daki zulme uğrayan Yahudiler ve onlara ek olarak Hristiyan (Marranos) olmaya zorlanan fakat bütün bunlara rağmen XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Engizisyon tarafından büyük zulümlere maruz kalan, İspanya ve Portekiz'den yığınlar halinde sürülen diğerleri için Osmanlı İmparatorluğu başlıca amaç haline geldi.

Yahudi göçmenler günümüzde Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan, Kıbrıs ve diğer Ege ve Akdeniz adalarında ve şimdiki Türkiye Cumhuriyeti sınırlarındaki Bursa, Gelibolu, Manisa, İzmir, Tokat ve Amasya olarak yayılmış Osmanlı İmparatorluğu topraklarına yerleşmişlerdir. Bazıları ise Kıbrıs, Patras ve Korfu gibi Akdeniz adalarına yerleşmiş, ama buradaki halkın çoğunluğunu oluşturan Yunan yerlilerinden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman çoğunluğun gösterdiği hoşgörüyle karşılaşmamışlardır. Genelde, yeni göç eden Yahudilerin önemli bir çoğunluğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'da, Osmanlı Trakya Edirne'sinde (Adrianople), Selanik'te Ege'nin Makedonya sahillerinde Müslüman nüfusun yoğun olduğu yerlere yerleştiler. Ve aynı zamanda Kutsal Topraklarda özellikle Kudüs ve Safed'de tahmini olarak toplam 150.000 veya 200.000 Yahudi vardı bu da Polonya ve Litvanya'da yaşayan 30.000 kişilik nüfustan fazlaydı. Osmanlı Türk Yahudileri bugüne kadar dünyadaki en geniş ve en başarılı Yahudi cemaatini teşkil ederek aynı zamanda Osmanlı Yahudiliğinin altın çağına (Golden Age) damgasını vurdular.⁶

3. OSMANLI YÖNETİMİ ALTINDA YAHUDİ CEMAATİ TEŞKİLATI⁷

Sonuçta atalarının Filistin'den kovulmasını takiben farklı bölgelere dağılmalarına yol açan koşulların ardından, Yahudiler Osmanlı Sultanının yönetimi altında bir araya geldiler. Osmanlı Yahudileri yüzyıllar boyu asimilasyona tabi olduklarından oldukça farklı medeniyetler, kültürler ve geleneklerden geliyorlardı. Ataları Roma hakimiyetinde yaşayan ve Bizans zulmünden olanlar Yunan kültürü tarafından asimile edilmeleri yüzünden Grek ve Romalı olarak bilinegeldiler. Ataları Orta Asya'da daha zararsız farklı Müslüman hanedanların altında yaşayanlar ise Musta'rab Yahudileri olarak bilindiler. Batı ve daha sonra da Doğu Avrupa'dan zulüm yüzünden kaçanlar ezilmiş Alman (Eskenzi) Yahudileriydi. Müslüman İspanya'da gelişerek varlık gösterip gelenler sonradan, orijinlerine uygun olarak, İspanyol (Sefardik) Yahudileri olarak adlandırıldılar. Her biri kendisini diğerlerinden üstün görüyordu ve her birinin Yahudiliği yorumlaması ve ibadet şekli birbirinden farklıydı. Üstelik bunları uzlaştırmak ve bir lider altında toplamak neredeyse imkansızdı.

Bunu bilmeden ve Yahudileri de diğer Ermeni ve Grek tebaalar gibi homojen yapıda olduğunu düşünerek aynı Ermenilerin ve Yunanların kendi hiyerarşisini kurmaya izin verir şekilde ve Müslümanların bir şeyhülislam altında toplanması gibi II. Mehmed Yahudileri tek bir haham başının (Grand Rabbi) altında topladı ve onları tekil bir dini cemaat olarak kurumlaştırdı. Askeri organizasyonlar ve vergilendirme fonksiyonlarıyla merkezi hükümeti sınırlandıran bu eski Orta Doğu kökenli İslam geleneğinin devam etmesi ve din kökenli toplulukların yönetiminin diğer tüm devlet işlerinde topluluğun dini liderine bırakılması daha sonraları Osmanlılarda bu sistemin milletler sistemi olarak ortaya çıkmasına yol açtı. Bizans İmparatorunun himayesinde Konstantinapol'un Roman (Romaniote) Yahudilerinin Hahambaşı (Chief Rabbi) olan Moses Capsali böylece, Osmanlı'nın fethinin ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm Yahudileri üzerine hahambaşı (Grand Rabbi) olarak atandı. Bu statü, diğer bir haham olan ve 1525'te ölene kadar bu pozisyonu elinde tutacak Elijah Mizrahi tarafından devam ettirildi.⁸ Bunların hiçbirisi Yahudileri Müslüman veya



Hristiyan toplumlarda olduğu gibi idare edemediler. Bunun iki sebebi vardı; birincisi Roma Yahudileri yaşayış ve gelenekleriyle diğer Yahudi cemaatlerinkini aforoz ediyordu; ikincisi ise, Yahudilikte böyle bir dini hiyerarşinin olmayışydı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan toplumlarda rahipler ve piskoposlar patriklerini kendi dini hiyerarşileri içinde lider olarak kabul etmek zorundaydılar, halbuki Yahudilerde buna benzer bir durum yoktu. Hristiyan patrikler kendi dini hiyerarşilerini idare edebilmelerine rağmen Yahudi hahambaşları, bir çok ortak dini gelenek ve yaşayışları paylaşsalar bile diğer hahamların kendilerine her seferinde itaatlerini sağlayamamışlardır. Bu yüzden, Mizrahi'nin ölümünden sonra Osmanlılar Yahudi topluluğunu birleştirme çabalarından vazgeçtiler ve XIX. yüzyıla kadar da yeni bir hahambaşı atamaktan kaçındılar.

Bu sebepten dolayı, birleşik Yahudi cemaati içerisinde birbirinden ayrı lokal cemaatler teşkilatlanmışlardı. Eskenaziler, Sefardimler, Griegolar ve Musta'rablar kendi kendilerine belli sinagoglar bünyesinde organize olmuşlardı. Öncelikle ve de en önemlisi bu sinagoglar ister İspanya'daki Castille, Seville ve Granada veya isterse de Portekiz'deki Lizbon ve Makedonya'daki Ohrid yada Bulgaristan'daki Yanbol olsun geldikleri yerlerin etkisindeydiler. Bazıları topluluk ve sinagoglarının adını Osmanlı İmparatorluğu'na geliş biçimleriyle adlandırdılar, örneğin zorla topraklarından sürülen Geruh Sefarad'ların aksine, Orta Avrupa'dan kendi 'hür irade'leriyle göç edenler kendilerini *kendi gelen* cemaatler olarak nitelendirdiler. Bazıları Osmanlı Devleti'nde kuruldukları yere göre veya onlara bunu başlatan kurucularının adlarıyla veya mensuplarının ihtisasına göre, ya da kuruluşundaki ideal ve gayelere göre örneğin *Etz Ha Hayim* (hayat ağacı), *Hemdut Israel* (İsrail merhameti) veya daha sıkça kullanılan basitçe *Shalom* (barış) adıyla anılmaktaydılar.

Herbiri cemaatini kurarak kendi sinagogunda kümeleşiyordu. Gelen bütün bu topluluklar sinagoglarda zamanlarını geçiriyordu çünkü bunlar yalnızca ibadet edilen kutsal yerler olmayıp aynı zamanda birer aşevi, okul, hastane, yetimhane gibi her millet cemaatlerinin ihtiyaç duyduğu önemli işlevleri yerine getiriyordu. Her biri kendi hahamlarınca idare ediliyordu, *rav ba-kobel*, cemaatin dini büyükleri tarafından seçilirdi. Bu pozis-

yondaki kişiye bir baş öğretmen *marbitz torah* yardımcılık yapıyor. Baş hocalık sinagogun belli bölgelerindeki cemaatin ilkokulu olan *talmud torah* ve yüksek dini okulu olan *yeshiva* yı işletiyordu. Bu konum bazen de bizzat hahamın kendisi tarafından üstleniliyordu. Aynı şekilde Müslümanların camilerini çevreleyen çeşitli cemaat müesseseleri hemen hemen aynı amaçlara hizmet ediyordu. Bu müesseseler Müslüman milletin külliyesini meydana getiriyordu. Her zaman Yahudiliğin dinsel hukukunu (*halakhab*) yorumlayan alim hakimlerin (*Dayyanim*) oluşturduğu ve bir hahamın başkanlık yaptığı dini bir mahkeme de (*Bet Din*) vardı ve bunlar gerektiğinde toplumun o anki ihtiyacına göre yeni kural (*takkanot*) ve uygulamalar üretiyorlardı. Her hahamın vergilendirme, Osmanlı memurlarıyla ilişkiler gibi dünyevi konularla ilgilenen idarî işler yardımcısı (kethüda) ve cemaatin büyük meslek liderlerinin oluşturduğu seküler idarî bir meclis vardı. Sinagogların her biri kendi yöneticileri (*gishbarim*) tarafından yönetiliyordu. Bunlardan Cantor (*Hazzam*) hahamla beraber dua eder ve vaaz verirdi, Sinagog müşaviri (*Shamash*), binanın bakımını yapar, hizmetleri düzenler, ibadet zamanlarında dindarları toplar ve kuralara uymayan mensuplara karşı haham ve *Bet Din*'in kararlarını uygulardı. Müşavirlerin (*Shamash*) ikincil görevlerinden biri de genellikle her sinagogun mahzen katında bulunan cemaat zindanlarını idare etmektir. Bu zindanlar nisbeten daha küçük suçların cezasının çekilmesinde mahkumlar için Osmanlı otoritesine bağlı zindanlar yerine tercih edilen mekanlardı.

Haham, dini lider olmasının yanı sıra aynı zamanda dünyevi liderdi. O, cemaat hayatı ve kurumlarını yönlendirip örgütleyen bir "belediye başkanı"ydı. Ayrıca cemaat işlerinin yürütülmesi için mensuplarının servet durumlarına göre konan vergileri de toplardı. İslami gelecekte belediye örgütü tarzında bir kurum olmadığından, şehir hayatını idame ettirmek için gerekli olan tüm işlevler milletlerin kendileri tarafından yürütülmekteydi. Yahudi milleti de hahamlar ile birlikte caddelerin inşası, bakımı ve aydınlatılmasını, çöplerin toplanmasını, mahallede asayişin sağlanmasını ve büyük şehirlerde bu cemaati diğer komşu cemaatlerden ayırıp koruyan duvar ve geçitlerin korunmasını da sağlamaktaydılar. Sadece ekonomik kontrol ve düzenlemeler milletlerin sahası dışın-



daydı. Bu saha, loncalar ve tüccar ile zanaatkarların teşekkül ettikleri örgütlere bırakılmıştı. Bunların çoğu da Yahudilerden oluşmaktaydı. Haham aynı zamanda Sultanın kanunlarını emrindeki kethüdası aracılığıyla inananlarına duyuran, Sultanın idaresi altında sahip oldukları hoşgörü ve koruma karşılığında servecileri ölçüsünde tüm gayrimüslim tebaadan alınan cizyeyi de toplayan Sultan'ın cemaat içindeki temsilcisiydi.

Yahudi inancı ve geleneklerine göre tüm Yahudiler ihtiyaç sahibi herkese güzel amel (*mitzvah*) ve hayırseverlik çerçevesinde yardım etmeleri gerekiyordu. Dolayısıyla her cemaat bu tür vazifelerin ifa edilmesi için kendi üyelerinin gayretlerini örgütlemek durumundaydılar. Yahudi cemaatinde bu tür gönüllü hayır kuruluşları (*bevrab*) şunlardan teşekkül etmekteydi: Hastalara yardım eden ve onları ziyarete giden *bikur holim*, fakir ailelerin gelinlik çağına gelen kızlarına çeyizlerini sağlayan *akhanassat kallab*, fakir aile çocuklarını sünnet ettiren *sandak*, ve *gemilut hasadim* denilen fakir işadamları ve zanaatkarlara kredi sağlayan kuruluşlardı. Diğer organizasyonlar ise yiyecek ve giyecek sağlamanın yanı sıra fakirlere para yardımı yapılmasını içeren kuruluşlardı. Osmanlı'nın düşüş devrine kadar her toplum kendine özgü hastane, yetimhane ve huzurevlerini kurmuştu. Bu kuruluşlarda İberya yarımadasından gelen mülteci hekimler de çalışıyorlardı. Sonraları, gelen hekimlerin sayısında ve bu bahsedilen kurumlara giden finasta bir azalmanın baş göstermesiyle birlikte cemaat mensupları üzerine konan özel vergilerle şehir çapında cemaat kurumları oluşturulmuştur. Temel amacı fakirleri gizlice kollayan, mensubiyetinin şeref olarak addedildiği, cemaatin içinde etkili bir konum kazandıran ve belli vergi muafiyetleri sağlayan kuruluşlar da mevcuttu. Diğer bir önemli *mitzvah* da acımasız Hristiyan korsan ve eşkiyaların elindeki Yahudi tutsakları büyük fidyeler ödeyerek kurtarmaktı. Bunlar, Malta'da ikamet ederek bütün Akdeniz'deki denizciliği harap eden, Yahudi tutsaklara işkence etmekten büyük zevk alan ve karşılığında yüksek fidyeler isteyen haçlı şövalyelerdi. Bu amaçla, Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'nın diğer bölgelerindeki Yahudi cemaatleri kendi içinde özel bir fide vergisi (*pidion shevnyim*) topluyorlardı. Bu vergiler Venedik ve Selanik'te toplanıyor ve kurtarılan kurbanlar daha sonra özellikle Osmanlı'nın doğu

illerindeki daimi ikametgahlarına gönderilmek üzere bu şehirlerde bakım ve gözetimde tutuluyorlardı. Yahudi topluluklarının bu çok özel aktivitesi XIX. yüzyılda köleliğin azalmasıyla birlikte yok olmaya başladı. Ancak ırkçı saldırılar sonucu tutsak olanları kurtarmak için özellikle organize olmuş topluluklar çalışmalarını sürdürmeye devam etti.

Çoğu cemaat faaliyetleri zengin üyelerden kalan Türkçe'de evkaf yani vakıf İbranice'de *Ekdesh* denilen kurumlara ve Sultan'ın memurlarının yanında düzenli olarak cemaate ödenen cemaat vergileriyle de destekleniyordu. Bunların arasında en önemli olanı sermayeye konulan Selanik'te *pesha*, İstanbul'da ve imparatorluğun çeşitli yerlerinde *aritha* diye adlandırılan yıllık vergiydi. Bu vergi cemaat konsili (*ma'mat*) tarafından atanan ve adına *meharim* denilen memurların oluşturduğu cemaat komisyonları tarafından belirlenip toplanıyordu. Diğer cemaat vergilerinin en önemlisi, topluluk içinde yapılan alışverişlerden dolayı olarak alınan kesintilerdi. *Gabilah* gibi Yahudilere haram olmayan et, şarap, peynir ve tekstil ürünlerine konan vergi bunlardan biriydi. Sıradan vergilere ek olarak Osmanlı Yahudileri kendilerini Eretz İsrail'in hazinedarları olarak addederek hem İmparatorluk sınırları içindeki hem de Avrupa'daki Yahudi cemaatlerinden haftalık bir paralık ekstra vergiyi toplayıp Kudüs'te yaşayan Yahudilerin borçlarının ödenmesi için gönderiyorlardı.

4. OSMANLI YÖNETİMİ ALTINDA YAHUDİ YAŞAMI⁹

Yahudiler, sultanların hakimiyeti altındaki bölgelere yerleştiler. Onların en önemli toplulukları başkent İstanbul'da yerleşmişlerdi. Burada da Haliç'in her iki tarafındaki Hasköy ve Balat ve Boğazın Avrupa yakasındaki Ortaköy ve Anadolu kıyılarındaki Kuzguncuk ve Üsküdar'da yerleştiler. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlı başkentindeki Yahudiler geniş ve zengin bir topluluktu. Yine de 60.000'i bulan bu Yahudi cemaati toplam nüfusa, yani Müslüman ve Hristiyanların nüfusuna oranla küçük bir azınlığı oluşturuyordu. En iyi tahminle bu nüfusun sadece %20'sini teşkil ediyordu. Yahudiler, sadece Osmanlı Makedonyası'nın başkenti olan Selanik'te Müslüman ve Yunanlılara oranla 20.000 kişilik



nüfusla çoğunluğa sahiptiler. Bu da, XV. yüzyıl boyunca süren Osmanlıların fethinden önce şehir nüfussuzlaştırıldıktan sonra oluşan nüfus dengesi sayesinde olmuştur. XIX. yüzyılda güneyden gelen Yunan göçünün neden olduğu ve Yahudi topluluğun o zamana kadar görmediği zulmünden sonra Yahudi toplumunu daha dostça gelen Osmanlı'nın başkenti veya Osmanlı varlığının son yüzyılında en yoğun Yahudi topluluğunun olduğu Ege ve İzmir'e göçe yöneltti. Diğer önemli Osmanlı Yahudi toplulukları ise Macaristan, Romanya ve Bulgaristan gibi Güneydoğu Avrupa ülkelerinde ve Ortadoğu'da Suriye ve Mısır'ın yanı sıra Irak'a bağlı Musul ve Bağdat'ta yoğunlaştılar.

Osmanlı Yahudileri XVI ve XVII. yüzyıllarda öyle bir özgürlük ve refah elde ettiler ki, tüm diaspora memleketleri de dahil dünyanın hiçbir yeriyle kıyaslanamazdı. Böyle bir özgürlük belki de yalnızca VII ve XII. yüzyıllarda İspanya'da yaşamış olan atalarının sahip oldukları özgürlükle mukayese edilebilir. En önemlisi zenginliklerini ve bilgeliklerini Osmanlı imparatorları ve diğer Osmanlı ileri gelenleri için kaçınılmaz hale getiren Yahudiler tıp, maliye, politika ve diplomasi alanında danışman konumuna geldiler, aynı zamanda da bu etkilerini kendilerinden daha az güçlü olan dindaşlarını korumak ve onlara yardım etmek için kullandılar: Bunlardan İshak Paşa Sultan Murad'ın baş hekimiydi (1421-1451); Venedikli Yakup Efendi Fatih Sultan Mehmed'in doktordu (1451- 1481); 1450'lerde Grenada'da doğup II. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında İstanbul'a göç eden ve Sultan II. Bayezid (1481-1512) ile I. Selim'in (1512-1520) doktoru olarak çalışan Joseph Hamon hem Batı Avrupa ve İspanya'daki Yahudilerin göç etmesine izin verilmesine ön ayak olmuş hem de diğerlerini çeşitli ekonomik ve politik vaatlerle teşvik etmiştir. Moshe Hamon (1490-1567) I. Selim'in ve Kanuni Sultan Süleyman'ın 1490 ve 1554 yılları arasında doktorluğunu üstlenmiştir, bunun yanı sıra devam eden Yahudi göçünü düzenlemekle kalmamış aynı zamanda da İmparatorluğun yeni efendileri konumuna gelen Yahudilerden ve Müslümanlardan nefret eden ve kıskanan Hristiyan tebaanın Yahudilere yönelik iftiralarından korumak için Sultana bazı kararnamele yayımlatmıştır.¹⁰

Aynı şekilde Avrupa'daki Yahudi bankerlerin çoğu özgürlüklerini bağışlayan Osmanlı imparatorlarına karşılık verebilmek amacıyla sadece imparatorluğun içindeki değil, baştanbaşa tüm Portekiz ve İspanya'daki sermaye ve yatırımlarını Osmanlı İmparatorluğu'na getirdiler. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun bankacılık yatırım ve ticaret alanında gelişme kaydetmesine büyük katkıda bulundular. Bu işlerle uğraşan Yahudiler XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca Osmanlı'nın darphane ve gümrüklerini ele geçirerek mali ve ekonomik sistemi üzerinde egemenlik kurdular ve tefeci gibi çalışmaya başlayıp büyük zenginlikler elde ettiler.

Bunlar arasında en belirgin olanı Portekizli *Marrano* göçmeni olan ve *La Senora* veya *Giveret* olarak da bilinen, Dona Gracia Mendes (1510-1568) adındaki biri tarafından kurulan Mendes evidir. Dona Gracia Mendes ve kocası Francisco Mendes (Nasi) İspanya'daki Engizisyon sırasında Katolikliği kabul etmek zorunda kalmıştı. Kocasının 1537'de ölmesinden sonra Dona Gracia Portekiz'in en önemli bankeri haline geldi ve anavatanından sürülmeden önce ve sürüldükten sonra da Habsburg imparatoru V. Charles ve Fransa kralı I. Francis'e krediler açtı. Batı Avrupa'da geçen bir çok ikametden sonra İspanyol kralı Ferdinand'la özel bir anlaşma yaptı ve kamuya açık bir şekilde Hristiyan inancından vazgeçip tekrar Yahudi dinine döndüğünü açıkladı. 1553'te İstanbul'a ulaştı ve Osmanlı sarayındaki Moshe Hamon etkisiyle tüm servetini Venedik'ten transfer etti.¹¹

Dona Gracia Avrupa mallarının ticaretinde Yahudiler ve Müslümanlar arasında bir konsorsiyum oluşturarak çok kısa süre içinde büyük güç kazandı. Dona Gracia sarayda büyük bir politik etkiye sahip oldu. 1556'da Papa IV. Paul tarafından Ancona'da tutuklu bulunan dindaşları *Marronoların* serbest bırakılması için Kanunî Sultan Süleyman'ın Papa'ya müdahale etmesini sağladı. Osmanlılar tarafından Akdeniz ticaretinin boykot edilmesiyle yandaşlarının tahliyesini güvence altına aldı. Kısa süre sonra yeğeni Don Joseph Nasi (1524-1579) kendisine katıldı ve birlikte çalışmaya başladılar. Joseph Nasi Lizbon'da eczacılık fakültesi profesörü *Marrano* bir babanın oğlu olarak doğmuştu. Babasının ölümünü takip eden 1525 yılından sonra Dona Gracia tarafından büyütüldü. 1537'de onunla birlikte Antwerp'e göç etti ve kızıyla ev-



lenerek Mendes aile bankasına dahil oldu. Bu sayede Hollanda imparatoru Maximillian ve V. Charles ile arkadaşlık kurdu. 1547'de Engizisyon'un zulmünden önce Venedik'e sonra İstanbul'a kaçan diğer Portekiz *Marro-no*'larına katıldı. Burada Katolik inaçlarını terk ederek tekrar Yahudiliğe döndü.

Dona Gracia ve Don Joseph sonraki on yıl süresince Osmanlı İmparatorluğu'nda çok büyük etki sahibi oldular. Bunu Osmanlı sarayında kendi yerini sağlamlaştırmak için rakip bir Yunan tarafını destekleyen Sultan Süleyman'ın son veziri Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'nın muhalefetine karşı II. Selim'in (1566-1572) annesi kraliçe Roxelana ile işbirliği yapıp onu finanse ederek sağladılar. Dona Gracia ve Don Joseph, kendilerine büyük şans kapıları açacak olan uluslar arası bir ticari girişim ağını kurdular. Daha sonraki yıllarında bunu hem yeni gelen Yahudi göçmenlerine yardım etmek hem Filistin ve diğer buna benzer yerlerde güvenli yeni yerleşim yerleri bulmak hem de ekonomilerinin temelini oluşturan balıkçılık, ipekçilik ve tarım gibi faaliyetleri öğretmek için kullandılar. Dona Gracia'nın ölümünü takip eden yıllarda Don Joseph II. Selim'in aklına Kıbrıs'ın fethini soktu. Kıbrıs'ı almanın Osmanlı gemi ve kıyılarına olan korsan saldırılarını önlemek olarak görünen sebebinin yanı sıra kısmen de yeni gelen Yahudi mültecilere yeni bir yerleşim yeri olması fikri de vardı. Fakat fethitten sonra buraya Doğu Anadolu'dan getirilen Türkmen ve Kürt boyları yerleştirildi.

Don Joseph bu katkıları dolayısıyla Naksos ve Cycliad adaları Düklüğüne ve tüm vergi mültezimliğine atandı. Sultan aynı zamanda Don Joseph'in Girit, Moldavya ve Eflak arasındaki şarap ticaretini ve Eskenazi Yahudilerinin aracı olduğu Lehistan ile balmumu ticaretinde tekel konumunda olmasına izin verdi. Bu iş sonunda elde ettiği kârlarla kıskanç Yunanlı ve Ermeni rakiplerinin tehditleriyle başedecek hale geldi. Bunu Sultan, kendisi ve toplumunun çıkarları uğruna yapıyordu. Daha sonraki yıllarında Naksos Dükü olarak tanınmaya başlayan Don Joseph Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda daha da fazla bir etkiye sahip olmaya başladı. Avrupa meseleleri üzerinde sahip olduğu bilgi birikimi sayesinde, Avrupalı büyük monarşilerle yapılan anlaşmalarda Sultanın diplomatik aracısı haline geldi. 1550'de

Osmanlıların Venedik'te zulme uğrayan *Marranolari* kurtarmasını sağladı. 1562'de Hollanda'ya Engizisyon'u getirmeye çalışan İspanyol kökenli Habsburg Kralı II. Phillip'e ve Engizisyon'a karşı William of Orange önderliğinde baş kaldıran Hollanda'lı eşrafa Sultan'ın yardım etmesini sağladı. Don Joseph aynı zamanda aynı yıl II. Selim ve Fransa Kralı IX. Charles arasında bir antlaşma imzalanmasına arabuluculuk da etti.

XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın başlarında Osmanlı sarayındaki diğer güçlü Yahudi danışman Solomon Ben Nathan Ashkenazi (1520-1602) idi. İtalya'da tıp eğitimi almış olan bu kişi Don Joseph'in ardından, önce II. Selim'in daha sonra Sultan III. Murad'ın (1574-1595) baş danışmanı olmuştur. 1574'te Osmanlı İmparatorluğu ve Venedik arasında Osmanlıların Kıbrıs'ı fethetmesiyle başlayan savaşın sona erdirilmesini sağlayan antlaşmayı ayarladı. Daha sonra uzun yıllar Venedik'te Osmanlı büyükelçisi olarak hizmet vermiştir. Aynı zamanda da Venedik'teki İspanyol sorgusu yüzünden İtalya'nın herhangi bir yerinde sınır dışı edilme tehdidi altında yaşayan Yahudilere yardım etmiştir. 1586'da Avrupa'nın çeşitli yerlerinde İspanya ve Osmanlı İmparatorluğu arasında bir barış antlaşmasına yönelik çalışmalar yaptı ve Sultan adına böyle bir antlaşmayı imzaladı. Ashkenazi, Don Joseph'in yolunu takip etti ve Osmanlı'nın bağlantılarını kullanarak Avrupa'yla ticari ilişkileri çok büyüttü. Ashkenazi Don Joseph'in adımlarını takip etti ve bu yolla Osmanlı'nın Avrupa'daki ilişkilerini kullanarak Avrupa ile büyük ticari ilişkiler geliştirdi. Bununla Tiberiya'da Yahudi göçünün yeniden canlandırmayı ve nesillerine büyük bir zenginlik ve yeni servet yaratmayı umdu.¹²

Yahudi kadınlar XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı sarayında artık ciddi bir etkiye sahip olmaya başladılar. Sultanların kalitelerinin düşmesi ve saray çevresindeki siyasi oluşumların iktidar savaşına girmesiyle birlikte, ki bu dönem "kadınların saltanatı" olarak bilinir, haremdeki kadınlar güçlü duruma geldiler. Aralarında en ünlüsü Esther Kyra Handali idi ve haremdeki kadınların değerli taşlar ve ipekler satın almasını sağlayan harem ajanlarından biriydi.¹³ Esther de gerçekten memur atamaları ve vergi toplama konularında Sultan Murad'ın annesi Nur Banu Sultan'a ve Venedikli asil Baffo ailesinden ge-



len daha sonra padişah olacak olan III. Mehmed'in annesi olup Valide Sultan ünvanını alacak gözdesi Safiye Sultan'a çok yakın olması sebebiyle II. Murad ve III. Mehmed üzerinde çok etkiliydi. Her ikisi de ona bel bağlamışlardı ama yalnızca ticaret değil aynı zamanda diplomatik öneri ve ilişkileri onun İstanbul'daki çeşitli elçiliklerle ilişki içine girmesini sağlamıştı. Sonuçta sultan adına tımar ve mukataaları kendisine en çok gelir getirecek kişilere devretme yetkisini aldı. Oğlu da İstanbul'un gümrük evleri üzerinde kurduğu kontrol sayesinde büyük bir servet elde etmiş oldu.

1525'te Mizrahi'nin ölümünden sonra Osmanlı sarayında Yunan ve Ermeni Patriklerinin sürekli entrikalarına karşı Yahudi topluluğunu temsil eden bir Baş Haham kalmamıştı. Buna rağmen çok etkin Yahudi banker ve doktorlar her sınıftan Yahudi halkına büyük avantajlar sağladılar. Tüm pratik faydalarından dolayı, her ne kadar Yahudiler de Hristiyanlar gibi Ehli Kitap ve zimmi olarak kabul edilip giyim kuşam ve bina gibi konularda belli sınırlamalara tabi idiyse de, gerçekte kendilerine özel bir önem atfedilmekteydi. Bu onları diğer zımni topluluk olan Hristiyanlardan daha yüksek ve Müslüman cemaatine daha yakın bir konuma oturtuyordu. Dolayısıyla diğer gayrimüslim tebâyâ uygulanan yasaklar Yahudiler için belirli bir haraç karşılığında ihmal edilebilen sıradan düzenlemeler haline geliyordu ki Hristiyanlar için böyle bir şey sözkonusu bile edilemezdi. İslam fıkıhı evlerin yüksekliği ve tamiri ve ibadethanelerin yeri ve yenilerinin inşası hususunda sınırlamalar getirmesi ve bu fıkıhı durum II. Mehmed'in fermanıyla yürürlüğe konulmasına rağmen, Yahudilerin bir şekilde yeni binalar yapmaları veya küçük olanları büyütme hususunda bu şarttan sıyrılmalarına ses çıkarılmamıştır. Bunun için, binaların bulunduğu semtteki ya da mahalledeki kadıya belli bir ücret ödemekteydiler. Aynı durum defin işlemlerine dair kısıtlamalarda da ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde gayrimüslimlere şehirlerde at sırtında dolaşmak yasak edilmiş veya üç grup kürekçi den fazla kalyak kullanmak yasaklanmışken, Hristiyanlara yönelik yasaklar kalkmadığı halde, Yahudilere bahsedilen bu iki konu da serbest kılınmıştır.

Şunu da özellikle belirtmek gerekir ki; Yahudilere tanınan bu özel imtiyazlar, Yahudilere ve onları koru-

makta olan Müslümanlara karşı Ermeni ve Yunanlıların duyduğu kıskançlık ve nefreti körükledi. Hristiyan azınlık için zaten yeterince kötü olan Müslüman egemenliğinde yaşadıkları yetmiyormuş gibi, bir de kendilerini ülkedeki Müslümanlar tarafından öncelikli sayılan Yahudilere karşı daha aşağı kılan sisteme büyük bir nefretle reaksiyon gösterdiler. Tepki olarak, Hristiyan milletler kendilerini bu 'kafir' yönetimden kurtaracak yeni Hristiyan Haçlı Seferleri ateşlemeye çalıştılar ve ne zamanki bu tarz planları uygulamada başarısız oldular. Büyük Osmanlı şehirlerinin Yahudi muhitlerinde periyodik olarak sokaklarda Yahudilere saldırıyorlar, dükkan ve evlerini yağmalamaya varan tavırlar sergiliyorlardı. Yahudiler tarafından iyi bir şekilde sağlanan ekonomik ve tıbbi hizmetleri kaybetmemek için, Osmanlılar bu saldırıları bastırmak ve sorumluları cezalandırmak konusunda büyük çaba sarf ettiler. Yahudi azınlık üzerindeki Osmanlı himayesi, Osmanlı Sultanlarının İmparatorlukları üstündeki kontrolü devam ettiği sürece etkin olmuştur. Ancak, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı'nın düşüşü ve yerli ve yabancı Hristiyan güçlerinin etkinlik kazanmasıyla birlikte bu saldırılar arttı ve Osmanlı'nın bu atakları kontrol etme kabiliyetinin azaldığı dönemlerde çok yaygın hale geldi.¹⁴

Prensip olarak Müslüman olmayan kişilerin Müslüman köle sahibi olması yasaktı, ancak Yahudiler için bu kuralda bazı istisnalar yapılabiliyordu. Hristiyan köleler söz konusu olduğunda ise vergi ödedikleri taktirde köle sahibi olmalarını engelleyen hiçbir şey kalmıyordu. Ancak Yahudiler köle sahibi olmak yerine onları uşak olarak işe almayı tercih ettiler; köle sahibi olmak Yahudiler için insan saygınlığına aykırı olarak telakki ediliyordu. Ayrıca kölelerin azat edilmesi hayırlı bir işti. Her ne kadar kendilerini kısıtlayan bir yasa olmasa da, çok az sayıda Yahudi, kölelerini uzun süreli ellerinde tutmuştu.

Osmanlılar, değişik sınıf ve gruplardan kişilerin birbirlerine ne şekilde davranması gerektiğinden, sokaklarda dolaşırken birbirlerine nasıl selam vereceklerine varana kadar kurallara bağlamışlardı. Bu kurallar Sultanın Müslüman ve gayrimüslim tüm tebaası için geçerliydi. Amaç değişik etnik, dini ve sosyal gruplardan kişilerin birbirlerine hakaret etmelerini ve çatışmalarını önlemektir. Bir millete ayrılmış ticari bir alanda bir başka mille-



tin faaliyet göstermesi yasaktı. Örneğin gayrimüslimlerin kahve satması yasaklanmıştı. Her milletin belirli işlerde tekelleşmesi genel sistemin bir parçasıydı. Örnek vermek gerekirse, Ermeni ve Rumlar pastırma satma hakkına sahipti. Yahudiler altın ve mücevher ticaretinin yanı sıra, terzilik, parşömen ve türban imalatı yapıyorlardı. Ermeniler altın işletmeciliği ve kağıt imalatında çalışırken, Rumlar gemi yapımı ve başlık imalatıyla uğraşıyorlardı. Zaman içinde bu tekellerin el değiştirdiği de görülür. Örneğin Osmanlı'nın düşüşü ve piyasada Hristiyanların baskın olmasıyla birlikte Ermeniler altın ticaretini Yahudilerin elinden almıştır.

Mahkemelere gelince, her millet anlaşmazlıklarını kendi mahkemelerinde çözüyordu. Bu mahkemelerin kuralları Osmanlı yönetici sınıfının hiçbir müdahalesi olmaksızın her milletin kendi dini kuralları üzerine kurulmuştu. Değişik milletlerden kişilerin aralarında bir sorun çıktığında, hangi milletin mahkemesinde davanın görüleceği konusunda uzlaşma sağlanamazsa dava kadı mahkemelerinde çözümleniyordu. Bazı durumlarda haham mahkemelerinin katı kurallı olması yüzünden taraflar Yahudi bile olsalar, davaların Müslüman mahkemelerinde ele alınmasını isteyebiliyorlardı. Sadece ticari davalarda değil miras, evlilik ve boşanma gibi sosyal konularda da bu yolu seçebiliyorlardı. Bu hahamları çok kızdırıyor ve bu yolu seçenleri aforoz etmekle tehdit ediyorlardı. Müslüman yasalarında Müslümanlar ve erkeklerin tanıklığına gayrimüslimler ve kadınların tanıklığından daha fazla önem verilmesine rağmen, mahkeme tutanakları incelendiğinde, tanıkların dinine bakılmaksızın ifadeleri mahkeme tarafından kabul edilmiştir ve davalar ayırım gözetmeksizin ele alınmıştır. Bu durum o günlerde Batı mahkemelerinde Müslümanlara olan önyargılardan uzaktır.¹⁵

Gösterilen bu hoşgörü ve tolerans, Yahudilerin bu dönemde dünyanın hiçbir yerinde görmedikleri kadar rahat bir yaşam sürmelerini sağladı.¹⁶ Yahudi sınıf ve guruplarına dahil kişiler, sadece saray doktoru ya da bankacı olmanın dışında da hiçbir zorunluluk ve kısıtlama olmaksızın diledikleri işlerle uğraşmakta serbesttiler. Bu durum belli kısıtlamalara maruz bırakıldıkları Hristiyan Avrupa'da yaşadıkları ile oldukça çelişiyordu. Onlar bazı ticaret işlerini özellikle seçtiler. Yahudiler demir us-

talığı, tekerlek yapımı, inşaat ustalığı, gemi yapımcılığı ve ip imalatı işlerinde çok iyidiler. Bir çoğu denizcilik ve balıkçılıkla uğraşıyordu. Yahudi ressam, ayakkabı ustası, tabakhaneci, gümüş ve altın gibi değerli metal ustalarına çok sık rastlanıyordu. Yahudi bölgelerinde baharat ve şarap satan gezici tüccarlara da rastlanıyordu. Osmanlı Yahudileri özellikle Selanik'te dokumacılık ve kuşmaş boyamacılığı ticaretinde etkin olmuşlardı. Burada Avrupa'nın en iyi mallarını üretiyorlardı. Sicilya'dan göç eden Yahudiler balıkçılık, denizcilik, tuz imalatçılığı ve limanlarda hamallık işlerinde çalıştılar. Ayrıca Yahudi kürkçüler, kalaycılar, keresteciler, kasaplar, değirmenciler de vardı. Avrupa, Arabistan, Afrika ve Uzak Doğu onların ticaret alanları içindeydi. Bu bölgelerde yaşayan akraba ve arkadaşları onlara bölgenin durumu hakkında bilgiler veriyor ve bu sayede baskın ve başarılı oluyorlardı. Osmanlı Yahudileri imparatorluk sınırları içerisinde de ticarete önemli rol oynuyorlardı. Yahudiler banka ve kervansaraylar kurmuşlardı ve bunları idare edenler yine kendileriydi. En küçük kasabaları bile şeker, kahve, çivit ve dünyanın her köşesinden gelen binbir çeşit malı satmak için dolaşıyorlardı. Yatırımları geliştirmek için borç vermeye çok istekliydiler. En küçük kasabaları bile ziyaret ediyorlardı. Buralarda kahve, şeker, çivit otu, elbise ve dünyanın dört bir yanında yapılmış binlerce eşya satıyorlardı. Üreticilere faizle borç veriyorlardı. Ayrıca borç alıp işletme kurmak konusunda çok istekli idiler. Yeni ürünleri nasıl finanse edip geliştireceklerini ve en iyi şekilde nasıl satacaklarını çok iyi biliyorlardı. Çiftçiler arasında ihtiyaçları tespit ediyor, onları yeni tatlar ile tanıştırıyorlar ve sattıkları malların nasıl kullanılacağını onlara öğretiyorlardı. Bu sayede üretimi ve satışları canlandırıyorlardı ve pratikte tüm yatırım alanlarında kendi geleceklerini kendileri yaratıyorlardı.

Avrupa'da toprak sahibi olmaları ya da toprağı işlemeleri yasaktı. Ancak İmparatorlukta tarımla da uğraşıtlar. Tarla ve üzüm bağlarına sahip Osmanlı Yahudileri vardı. Müslüman ve Yahudi işçileriyle birlikte toprağı işliyorlardı. Yahudiler tüm ülkede şaraplık üzüm yetiştiriciliği, şarap imalatçılığı ve bahçıvanlık yapıyorlardı. Kimi zaman Müslümanların çiftliklerini bu amaçla kiralandıkları da oluyordu. Yahudi çiftçi ve toprak sahipleri dini alışkanlık ve ihtiyaçlara yönelik ürünlerin de tarımını



yapıyordu. Örneğin hahamların sıkı denetiminde olan şaraplık üzüm yetiştiriciliği ya da peynir yapımı için hayvan yetiştiriciliği gibi işler de yapılıyordu. Diğer Yahudi tüccarlar bu ürünleri şehirlerde satıyorlar, bu bölgede yetişmeyen pirinç, tahıl, meyve ve sebzeleri dışarıdan getirip ihtiyacı karşılıyorlardı.

5. ALTIN ÇAĞDA YAHUDİ KÜLTÜRÜ

Yahudi entelektüel yaşamı daha önce İslam Kahire ve Kordobası'nda olduğu gibi Osmanlı egemenliği altında da çok parlak bir şekilde gelişti. İspanya'dan gelen her mülteci, beraberinde bavullar dolusu kitap ve elyazmaları getirdi. XV ve XVI. yüzyılda Osmanlı entelektüel mozaiğini zenginleştiren birçok yaratıcı aktivite içinde bulunan bu kişiler Avrupa'nın diğer yerlerindeki akraba ve arkadaşları ile ilişkilerini devam ettirdiler. İstanbul, Selanik, Safed ve Kudüs'ün Yahudi *Talmud Torah* ve *Yeshiva*'ları İspanya'daki Yahudi entelektüel yaşam ve ilham merkezlerinin yerini aldı. İspanya'dan sürgün edilen Yahudilerin seçkin entelektüel fertleri Sultanın onlara sağladığı ve daha önce hiç görmedikleri bir özgürlük içinde çalışmalarını sürdürdü. İmparatorluğun Yahudi toplumların yaşadığı şehirlerde, varlıklı Yahudi bankacılar ve doktorları muhteşem kütüphanelerin kurulmasını finanse ettiler ve yüzlerce alimin çalışmalarını desteklediler. Bu alimlerden geriye Yahudi düşünce ve kültürünü bütün dünyada günümüze kadar etkileyen zengin bir literatür kaldı.

Büyük Osmanlı şehirlerindeki ünlü haham ve müderrisler yerel cemaatlerin varlıklı mensuplarının destekleriyle kendi *yeshiva* ve kütüphanelerini açtılar. Verdikleri eğitimi katı dini ve felsefi konularla kısıtlamayıp, mantık, astronomi, tıp ve şiir gibi alanları da kapsamalarına dahil edip genişleten bu kurumlar tüm Avrupa'daki talebelerin ilgilerini cezbedi. Bu okullarda fikirlerin açıkça ifade edilebilmesi dikkate değerdir. Yahudi sınıflarından herhangi birine mensup bir kişi, örneğin bir çöpçü ya da bir mobilya imalatçısı bir haham kadar söz hakkına sahiptir. Okulda en az bilen kişi bile tartışılan problemler hakkında kendi görüş ve düşüncelerini açıklayabilir, çözüm hakkında kendi önerilerini sunabilir ya da bir konu hakkında açıklamalar isteyebilirdi. Tüm öğrenciler coşkulu bir öğrenme ve anlama hevesi içindeydi.

Yeshivalarda okumaya, öğrenmeye, tartışmaya, bilimsel hırs ve çekişmeye harcanan enerji çoğu zaman sokaklara taşıyordu.

Bu dönemde yetişen en ünlü alimlerden birisi olan ikinci hahambaşı, Eliyahu Ben Abraham Mizrahi (1437-1526) tıp, astronomi, coğrafya, Talmud ve Yahudi yasası üzerine büyük eserler ortaya koymuştur. Bu eserlerin çoğu, Batı Avrupa'da Latinceye çevrilerek yayınlanmıştır. XV. yüzyılın başlarında İstanbul'da yaşamış olan Romalı Yahudi Mordechai ben Eliezer Comtino (1420-1487), XII. yüzyıl İspanyol Yahudi alimi Abraham Ibn Ezra'dan (Ben Ezra'dan çoğu zaman Toledo'nun serkeş alimi olarak bahsedilir) esinlenerek çeşitli eleştiriler yazmış, insanların kolayca anlayabileceği mantık, felsefe, matematik ve doğa bilimleri üzerine eserler bırakmıştır. Zamanın Talmudist ve Kabbalah okullarının önemli liderlerinden Joseph Taitazak (1487-1545) babasıyla birlikte 1510 yılında İspanya'dan Selanik'e göç etmiştir. Daha sonra burada iyice gelişecek olan Safed'deki kadar büyük Kabbalist okullarının kuruculuğunu yapmıştır. İspanya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na gelen Joseph ben Ephraim Caro (1488-1575) doğu illerini bir süre dolaştıktan sonra Filistin'e ulaşmıştır. Kendi şaheseri olan *Beyr Yosef*'i ortaya çıkarmıştır. Bu çalışma, Yahudiliğin İncil'deki köklerinden kendi zamanına kadarki Yahudi fıkhi ve dini akaidinin sistematik bir düzenlenmesini içeriyordu. Ayrıca bu seri çalışmayı *Shulkan Arukh* üzerinde yoğunlaşarak, bütün dünyadaki ortodoks Yahudileri için yetkin bir eser haline gelmiştir. Bu, tüm münakaşalardan ve alıntılardan yoksun oldukça sade basit cümlelerden müteşekkil bir koleksiyondur. İspanya'dan göç etmiş Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Suriye'de doğan Isaac Luria Ashkenazi (1534-1572), kendisini eğiten amcası ve zamanının en ünlü hahamı olan Besalel Ashkenazi'nin Kabbalah mistisizmi üzerine yaptığı ve vebadan öldüğü için tamamlayamadığı çalışmalarını onun tarzıyla derleyip yayınlamıştır. Hayyim ben Joseph Vital (1542-1620) yayınladığı bir dizi kitap ile, Yahudilik üzerine düşüncelerinin yayılmasını sağlamış ve kitapları XVII ve XVIII. yüzyıllardaki Yahudi toplulukları derinden etkilemiştir. Moshe ben Baruh Almosnino (1510-1580) Selanikli bir Yahudi ailenin oğludur ve zamanın ünlü Yahudi filozoflarından birisidir. *Penei Mosheh* adlı çalışmasında (1556)



Aristo etiğini yorumlamış ve Müslüman filozof Gazali'nin çalışmaları üzerine mülahazalarda bulunmuştur. 1492'de İspanya'dan göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak Selanik'te dünyaya gelen Samuel ben Moses de Medina (1506-1589) döneminde sadece Selanikli Yahudilerin lideri olmanın ötesine geçmiş, yalnızca tüm Osmanlılar değil aynı zamanda tüm Avrupa Yahudileri nezdinde Yahudi fıkhnının etkin bir otoritesi olmuştur.

Osmanlı Yahudilerinin entelektüel yaşamında şiir ve müzik önemli rol oynadı. Osmanlı Yahudi şairlerinin en yaratıcılarından birisi, 1505'te İspanya'dan gelen Solomon ben Mazal-Tov'dur. Selanik okulunun önde gelen üyelerinden İsrail ben Moses Nafara (1530-1625) ise bir diğer ünlü şairdir. Kabbalistlerin etkisi altına girdikten sonra Safed'de basit ve melodik ama aynı zamanda çarpıcı olan şiirler yazmış ve yayınlamıştır. Her iki besteci de İbranice dini şarkıları ve İspanyol seküler melodilerini Klasik Türk müziği ile harmanlamış, Türkçe ve İbranice yeni şarkıları eşsiz Osmanlı Yahudi müzik diline uyarlayarak kitleleri etkilemişlerdir. 20 karışık Osmanlı makam tekniği ve formunu, içine Yahudi tonlarını da karıştırarak Sinagog şarkıları ile yorumlamışlardır. Zaman geçtikçe birçok Yahudi dini ilahi Türk melodileri ile kompoze edilmiştir. Osmanlı Yahudi bestekarları ve müzisyenleri sadece Türk müziğini zenginleştirmekle kalmayıp tüm dünyadaki Sefardim ve Eskenazi Yahudi ayinlerini süslediler. Dahası, bu şarkıları söylemek artık öyle önemli bir *mitzvah* ve hayırlı bir iş haline geldi ki ibadet etmek için sinagoglarda toplanmadan önce halka açık olarak ilahi ve şarkıları çalıp söylemek için bir çok dini müzik kardeşlik grupları, korolar ve orkestralar şeklinde örgütlenmişlerdi.

1436'da Gutenberg'in ilk kitabını basmasından kısa bir süre sonra, Osmanlı Yahudilerinin Altın Çağının birikimlerinin bir araya getirilip daha fazla paylaşılması amacıyla, ilk İbranice kitap 1475'te Avignon'da basıldı. Bu kitap Osmanlı İmparatorluğu'nda iki yüzyıl sürecek aktivitelerin bir başlangıcıydı. İbrahim Müteferrika'nın 1493'te İstanbul'a matbaayı getirip Osmanlıca baskıya başlamadan çok daha önce iki İspanyol Yahudisi David ve Samuel ibn Nahmias İstanbul'da İbrani matbaasını kurmuşlardı. Hristiyan Avrupa matbaaya birçok dini kısıtlamalarla yaklaşırken Sultanın sonsuz hoşgörüsüyle

İbrani basımının gelişip yayılmasına önemli katkı sağladılar. XVI. yüzyılda Yahudi matbaacılarının liderliğini İspanya ve İtalya'dan gelmiş Soncino ailesi yapıyordu. İlk matbaalarını 1527'de Selanik'te kurmuşlar ve 1530'da İstanbul'da ikincisini açmışlardı. Günün önde gelen yazarlarının eserlerini Soncino Salonica Hagada Yayınevi ismiyle basıyorlardı. Bunların çoğu da günümüze kadar ulaşmıştır. Sadece İspanyol Yahudileri değil Orta Avrupa'dan gelen bir çok Yahudi de önemli Osmanlı şehirlerinde İbranice baskı yapmaya başlamıştı. İstanbul'da Ortaköy, Yahudi yayıncıların merkezi olmuştu. Soncino yayıncılıktan sonra gelen önemli isimler Dona Gracia ve Don Joseph Mendes'tir.

6. XVII VE XVIII. YÜZYILLARDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN GERİLEMESİ VE OSMANLI YAHUDİLERİ

Osmanlı Yahudilerinin yaşamları ve refahları büyük ölçüde Sultanın ve Osmanlı yönetici sınıfının Avrupa'daki büyük güçlerin ve Hristiyan tebaanın anti-semitik düşüncelerini reddetmesiyle sağlanabiliyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllarda imparatorluğun gerilemesi, devşirme sınıfın içinde Hristiyanların artması ve kapitülasyonlar, İmparatorlukta Müslüman ve Hristiyanlardan daha çok Yahudileri kötü yönde etkiledi. Osmanlı Hristiyanları, Avrupalı dindaşlarının koruması ve kapitülasyonlar ile elde ettikleri haklar ve vergi muafiyeti imtiyazı ve Osmanlı kanunları karşısındaki ayrıcalıkları ile Müslüman ve Yahudi tebaadan daha avantajlı bir konuma geldiler. Müslüman ve Yahudiler artık Hristiyanlar ile rekabet edemiyorlardı. Avrupalı diplomat ve tüccarlar, devşirmelerle işbirliği içine girerek Yahudileri piyasanın dışına itmeye, sultanın ve sarayın heyetlerinde istedikleri mevkiilere getirmeye başladılar. Zayıflayan Osmanlı Devleti Avrupa'nın ısrarlı talebini kabul etmeye zorlandı. Bu talep Avrupalıların sadece Hristiyan tüccar ve mütercimlerle muhatap olacaklarını ve eğer bu işler Osmanlı Yahudilerince yapılırsa Osmanlı ticaretinin boykot edilmesini içeriyordu. Belli başlı Osmanlı şehirlerinde bulunan Yeniçeri garnizonları Hristiyan devşirmelerden oluşmuştu. Yeniçeriler Yahudilere karşı nefret duygularını sık sık korumaları gereken Yahudi mahallelerini yağmalayarak gösteriyordu. Bu olaylara karşı Yahudiler kendi



içlerinde yardım sandıkları kurdular. Sadece yeniçeriler ya da Ege ve Akdeniz'de Osmanlı sahillerini basan korsanların kaçırdığı kardeşlerini değil Kazakların Avrupa ve Karadeniz'deki vilayetlerine baskınlarında kaçırdıkları Yahudileri de bu sandıkta toplanan paralarla fidye ödeyerek kurtarıyorlardı. Ancak bu sandıklar, bu çabalarından ötürü cömertçe ödüllendirileceklerinden emin olan korsanları daha çok Yahudi kaçırmaya teşvik etti. Bütün bunlar olurken Sultanlar kendilerini koruyacak iktidardan mahrum oldukları için Yahudi tebaalarını yalnız bıraktılar.¹⁷

Tüm bu olanlara karşılık Yahudilerin tepkileri çeşitli şekillerde olmuştur. Yahudilerin büyük çoğunluğu kaderlerine razı olmuşlardır. Kazançlı mesleklerini ve ticari aktivitelerini bırakıp bir kenara çekilmişler ve kısa sürede yoksulluk çekmeye başlamışlardır. En şanslıları Ermeni ve Rum zanaatkar ve ustaların yanında çalışmaya başladılar. Avrupalı gezginler XVIII. yüzyılın sonlarında İstanbul ve diğer Osmanlı şehirlerinde Yahudi mahallelerini en çok yoksulluk çekilen yerler olarak tasvir etmişlerdir. Bütün bunların sonunda, Yahudiler ancak beslenmelerine yetecek paralarla yaşamak zorunda kalmışlar ve zamanlarının büyük çoğunluğunu sinagoglarda ibadet ederek geçirmeye başlamışlardır. Hahamların toplum üzerindeki güçleri o zamana kadar görülmemiş bir şekilde artmıştı. Tüm Yahudi dini kurallarını çok sıkı şekilde uygulamaya başlamışlardı. Kurallara uymayanları tutuklatıyor ve onlara eziyet ediyorlardı. Kendi milletleri içinde oluşan bu anarşi ve kötü yönetim yüzünden Selanik, Edirne ve Avrupa'daki diğer merkezlerden ve Anadolu'da şartların çok kötü olduğu Bursa ve Manisa'dan bu zorlukların henüz yaşanmadığı bölgelere göç ettiler. Buralarda Yahudi cemaati ya yoktu ya da çok küçüktü. Yahudiler özellikle Bizans egemenliği zamanında Rum kilisesi tarafından sürüldükleri İzmir'e göç ediyorlardı ki burası Yahudiliğin önemli bir merkezi haline geldi.

Yahudilerle benzer sıkıntılara katlanan Müslümanlar tasavvufa meylettiler. Osmanlı Yahudileri ise dini inançlarına göre; kendisinin Tanrı tarafından seçilmiş ırkı kurtarmaya gelecek olan Mesih olduğunu iddia eden Sabatay Sevi'ye (1625-1676) inanmaya başladılar. Yahudi mistisizmi (kabalah) ile yeni ibadet, ayin ve kuralları

birleştirerek yeni tarz bir Yahudilik geliştiren Sevi perişan durumdaki Yahudilere duygusal bir teselli kaynağı sağlayarak ortodoks Yahudi cemaatinden binlerce taraftar kazandı. Buna karşılık Yahudi milletini yöneten hahamlar Sultan'a Yahudi cemaatinin sosyal düzenini bozan bu hareketi bastırması için yalvardılar. Şubat 1666'da, Sevi Osmanlı başkentine Yahudileri saflarına çekmek için gelmeğe teşebbüs ettiğinde Sultan onu tutuklatarak ona ve müridlerine Müslümanlığı seçmek ve idam edilmek arasında tercih yapmalarını söyledi. Karısı ve pek çok müridiyle birlikte Sevi Müslüman olarak yaşamayı seçti. Böylece Müslümanlara da hasım olan bu yeni Yahudilik tarzından vazgeçtiklerini söylediler fakat gizlice inançlarını sürdürdüler ki Müslümanlar onların yeni tarz Yahudiliğe bağlılıklarına devam ettikleri halde Müslüman olduklarını iddia etmelerinden rahatsız oldular ve onları o günden bu güne olumsuz bir anlam içeren *dönme* adıyla adlandırdılar. Yahudi ve Müslümanların husumetini çeken Sabatay ölünceye kadar tecrid halinde yaşadı. Oysa müridleri Osmanlı başkentinden ayrılıp, nüfusun çoğunluğunu Ortodoks Yahudilerin oluşturduğu Selanik'e yerleştiler.

7. TANZİMAT REFORMLARI VE MEŞRUTİYET DEVRİNDE OSMANLI YAHUDİLİĞİNİN UYANIŞI (XIX. YÜZYIL VE XX. YÜZYIL BAŞLARI)

Birçok nedenden ötürü Osmanlı Yahudiliği XIX. yüzyılda yeniden canlandı. Bunun bir nedeni II. Mahmud (1808-1839) zamanında planlanan ve onun oğulları I. Abdülmecid (1839-1861) ve Abdülaziz (1861-1876) tarafından yürütülen ve II. Abdülhamid'in (1876-1909) uzun saltanatı ile Meşrutiyet döneminde zirveye çıkan Osmanlı saltanatını yeniden güçlendirmeyi amaçlayan Tanzimat reformlarıydı. Bu reformlar önceki iki yüzyıl boyunca kendilerini de oldukça derinden etkileyen Hristiyan baskısından Yahudi cemaatini korumayı Osmanlılar için mümkün kıldı. Osmanlı Yahudileri Fransız Devrimi ve ona eşlik eden sosyal ve siyasal değişiklikler sonucu Avrupa'daki dindaşlarının özgürleşmesinden oldukça fazla faydalandılar. Fransız ve özellikle İngiliz Yahudileri Osmanlı altın çağında Osmanlı Yahudilerinin faydalandığı üretken aktivitelere katılma öz-



gürlüğünün aynısına kavuştu. Bu özgürlükler varlıklı Yahudi bankacılık ve ticari müesseselerinin doğuşuyla sonuçlandı ki bunların sahipleri, modernleşen Osmanlı Devleti içinde bir yer bulmak için mücadele eden Osmanlı Yahudilerine, finansal ve diğer yardım ve desteği acilen sağladılar. Osmanlı Yahudiliği XIX. yüzyılın ortalarında gerçekleşen işlerinde uzmanlaşmış ve özellikle 1848'de bütün Avrupa kıtasında vuku bulan liberal devrimlere iştirak eden ve daha sonraki gerici rejimlerce kaçmaya zorlanan Yahudilerin göçüyle büyük oranda canlandı.¹⁸ Bunların pek çoğu yüklü bir sermayenin yanında teknik maharetlerini de beraberinde getirdiler ki, bu onlara gelişen modern endüstriyel ve zirai kuruluşlarda etkili bir konum sağladı. Bu kuruluşlarda yerli Osmanlı Yahudilerine önemli iş fırsatları sağlandı. Bu da yerli ve Avrupalı Hristiyanlar tarafından işletilen kuruluşlarca yürütülen Yahudiler aleyhindeki ayrımcılığı telafi etmiştir. Buna ek olarak, Osmanlı yönetiminden bağımsızlığını kazanan Güney Doğu Avrupa'nın yeni kurulmuş Hristiyan devletlerindeki soykırım ve baskıdan kaçan binlerce Yahudi ve Müslüman İmparatorluğa sığınıyordu. Bu yeni devletler kendi milliyetlerini paylaşmaya bütün kurumların ve insanların izlerini silerek etnik ve dini homojen bir nüfus oluşturmaya çalışıyorlardı. Bunu da, camileri, evleri ve okulları tahrip ederek Müslümanlara ve özellikle de Yahudilere soykırım yaparak ve onları sürekli küçülen İmparatorluğun sınırları içine yapıyorlardı. İmparatorluğa sürülen insanların sırtlarındaki giyeceklerden başka hiçbir şeyleri yoktu ve Tanzimat yıllarında kurulan endüstriyel ve zirai kuruluşlar için ucuz iş gücü sağlamaya hazırdılar.¹⁹

Ermeniler, Rumlar ve Müslümanlar Tanzimatla Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan seküler okullara ve yabancı misyoner teşkilatlarının okullarına gidiyorlardı. Oysa Osmanlı Yahudileri dini liderlerinin güçlü ve çoğu zaman şiddetli muhalefeti yüzünden bundan alıkonuldu. Hahamlar kendilerini kaçınılmaz olarak müntesipleri üzerindeki nüfuzdan böyle bir eğitimin alıkoyacağı endişesi taşıyorlardı. Seküler Yahudi okullarının olmadığı yerlerde bazı Yahudi aileler çocuklarını Hristiyan misyoner okullarına gönderiyorlardı ki burada bazıları Hristiyanlığa ihtida ettiler. Bunun üzerine hahamlar İstanbul'da ve İmparatorluğun bazı yerlerinde birkaç seküler

Yahudi okulun açılmasını istemeden kabul ettiler. Bu okullar zengin Fransız Yahudilerince kurulan "*Alliance Israelite Universelle*" tarafından kurulmuşlardı ve hahamlar buralarda verilen eğitimi kontrol etmek için ısrar ediyorlardı. Üstelik, çocuklarını bu okullara gönderen aileleri tahkir ediyorlardı. Osmanlı bürokrasisine giriş seküler bir eğitimi gerektirdiğinden dolayı, sadece bu okullarda eğitim görmüş olanlar Osmanlı bürokrasisine girmeyi başarıyorlardı. Bu yüzden XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar Osmanlı bürokratlarının büyük çoğunluğu Ermeni, Rum ve Müslüman iken çok az Yahudi bu fırsata sahipti.²⁰

Ortodoks Yahudilerin dini kuruluşlarının ağırlığı 1835'te Tanzimat Devri'nin başlaması ile büyük çapta değişikliğe uğradı; Baş Haham, Yahudi topluluğunu modernleştirmek ve liberalleştirmek göreviyle yeniden atandı böylelikle diğer tebaanın Tanzimatın bir sonucu olarak kanun ve düzenlemelerle laik eğitimden elde ettikleri faydaları aynı şekilde elde ettiler. Ortodoks Hahamlar bu çabalara şiddetle direndi, çocuklarını laik okullara gönderen Yahudiler aforoz ediliyordu, fakat 1865'te Yahudi milleti için kurulan yeni organik kurallar ile birlikte Laik İdari Konseyi oluşturmalarıyla hahamların iktidarını kısıtladılar ve hahamların yalnızca dini konularda otorite sahibi olmaları sağlandı. Daha sonraki Baş Haham Moshe Levy (1872-1908) ve Haim Nahum Efendilerin (1908-1920) liderliğinde Yahudi milleti modernleşti ve Yahudi gençler yabancı Yahudi okullarında olduğu gibi devlet okullarında da laik eğitim almaya başladılar, dahası Osmanlı bürokrasisinde daha önce Osmanlı ticaret hayatında olduğu gibi önemli yerlerde bulundular.

1881'den itibaren başgösteren anti-Yahudi propagandaların belirmesiyle birlikte Güney Rusya'dan Osmanlı topraklarına çok sayıda Yahudi köylüsü geldi. Hristiyan Avrupa devletlerinin Yahudilerin gelmesini reddetmesine rağmen Sultan II. Abdülhamid onları hoşgörüyle kucakladı. Zaten II. Abdülhamid onları Anadolu'daki taşralara yerleşmeleri için yüreklendirirken genişleyen Osmanlı endüstriyel ve ticari kurumları için yükselen işçi ihtiyacını da karşılayacağını düşünüyordu. Bu yüzyılın sonlarına doğru, bu göçmenlerin büyük çoğunluğu 1895'te Theodore Herzl'in liderliğinde sadece



Rusya'da değil aynı zamanda Batı Avrupa'da Dryfuss Meselesiyle sembolize edilen Yahudilere yapılan zulme bir tepki olan Siyonist hareketin taraftarı durumuna geldiler. Herzl Osmanlı Filistin'in'de bir Yahudi devleti kurmak için planlar kuruyordu, böylece zulmedilmiş olan Yahudiler o zaman bulamadıkları özgürlük ve umuda kavuşacaklardı. Macar tarihçi Armenius Vambéry tarafından saraya sunulan fikir, sultanın Osmanlı İmparatorluğu toprakları içinde bulunan Filistin'de Osmanlı idaresi altında bir Yahudi yurdu kurulmasına izin verilmesini ve buna karşılık Avrupa'nın zengin Yahudi bankacılarının imparatorluğun borçlarını ödemesini öngörüyordu. Avrupa ve Amerika'daki diğer Siyonist liderlerin amacı ise Filistin'i Osmanlı'dan ayırarak bağımsız bir Yahudi devleti kurmaktır. Abdülhamid bu fikre Filistinli Hristiyan ve Müslümanların gösterdiği tepkilerle birlikte Filistin'de herhangi bir Yahudi topluluğunun kurulmasına şiddetle karşı çıktı. Buna Avrupalı Yahudi bankerlerin Osmanlı'nın borçlarını ödeyeceklerine dair herhangi bir mutabakata varamadıklarına ilişkin haberler de eklenince, Sultan Abdülhamid Filistin'de bu tarz bir Yahudi cemaatinin kurumlaşmasını bütünüyle reddetti. Dahası sultan Filistin'e turist olarak giden ve vize limitlerini taşıdığı halde kalmaya devam eden Yahudi mültecilerin bölgeyi terketmeye zorlanması hususunda emir verdi. Aynı zamanda sultan kendi dominyonlarında yerleşmeyi arzu eden Yahudi mültecilere İmparatorluğun gelişimine katkıda bulunabilecekleri düşüncesiyle onları buyur etti. Ama Sultan Filistin'in hangi dinden olursa olsun tüm tebanın olduğunu ve hiçbirine tek başına verilemeyeceğini ifade etti. Yahudi mülteciler İmparatorluğa buyur edilmeye devam ettiler. Hatta Filistin'e 'turist' olarak gidip vize süresini geçiren Yahudilerin sultanın karşı emirlerine rağmen kalmalarına göz yumuldu. Bu durum Filistin'deki yerli nüfusun muhalefetine karşın Siyonist ideallerin sürdürülmesine yardımcı oldu.²¹

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'na büyük Yahudi göçleri, Yahudi milletinin uyanışı, Yahudilerin piyasaya yeniden hakim olmaları, Hristiyanların kanlı saldırılarını artırdı. Bu durum Osmanlı'nın ve Yahudilerin düşüşe geçmesi ile birlikte yoğunluğunu kaybetti. Ama bir kez daha Rum çeteleri yeniden Yahudi yerleşim merkezlerine saldırmaya, yağmalamaya,

sokaklarda buldukları yaşlı Yahudileri bile katletmeye başladılar. Osmanlı hükümeti mümkün olduğu kadar bu saldırıları durdurmaya çalıştıysa da, saldırılar özellikle Hristiyanların yoğun olduğu, İstanbul'un bazı yerleri, İzmir, Trakya ve Filistin'de devam etti. Bilhassa Filistin'de Yahudi nüfusun artmasından rahatsız olan bazı Müslümanlar da bu saldırılara katıldılar. Yahudi azınlığı koruma çabalarının en göze çarpanı İstanbul'un Anadolu yakasında bulunan Haydarpaşa Garı'nın, Rusya'dan gelen Yahudi mültecilerin Filistin'e gitmeden önce ilk konaklama yeri olmasıdır. 1895 yılında burada yaşayan Yahudilerin sayısı o kadar artmıştır ki Yahudi topluluğu gara yakın bir sinagog inşa etmeye karar vermişti. Ancak bu bölgede yaşayan ve çoğunluğu teşkil eden Rumlar sinagog yapımında çalışan işçilere saldırdı ve Yahudileri bölgeyi terk etmeleri için tehdit etmeye başladı. Ancak II. Abdülhamid, sinagog inşaatında çalışan işçileri korumak için bölgeye kendi muhafızlarını gönderdi. Yahudiler minnettarlıklarını belirtmek için, İspanya'dan imparatorluğa gelişlerinin dört yüzüncü yıldönümünü 1892'de büyük bir törenle kutladılar. Yeni sinagoga, Sultan Abdülhamid'in isminin şerefine istinaden, "*Hemdat Israel*" adını verdiler. Yahudilerin Osmanlı'ya olan sadakatı, o zamanlarda İmparatorluktan yeni kopmuş olan bölgelerde, özellikle Romanya ve Bulgaristan'da, Yahudilere yönelik saldırıların başlamasıyla, iyice sağlamlaştı.

Her ne kadar Siyonist teşkilat Osmanlı İmparatorluğu'nda kendi kollarını oluşturup İmparatorlukta yaşayan Yahudilerin Filistin'e göç etmelerini teşvik ettiyse de Hahambaşı'nın önderliğindeki Osmanlı Yahudi cemaati bu tarz şeylerle bir işlerinin olmadıklarını beyan ederek sultana olan bağlılıklarını sürdürdüler. Gerçekten de İmparatorluğun sınırları içinde saldırıya uğramaktan ziyade koruma gören Yahudiler için böyle bir ihtiyaçtan söz edilemezdi. Avrupa'da baskı ve zulüm altındaki Yahudilerin Hristiyanlardan kaçacak bir yer aramalarını da tam olarak kavrayamıyorlardı. Fakat Avrupa'dan kaçan Yahudileri Filistin'e ulaştırabilmek için baş haham Siyonistlerle kimi zaman işbirliği yaptı. Amacı İstanbul'da ve diğer kentlerde yaşayan Yahudilerin beslenme ve ev ihtiyaçlarını önlemektir. Osmanlı Yahudileri, Yahudi milliyetçiliğinin Siyonist şekline karşı oldular. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne saldıran Ermeni, Rum Hristiyan mil-



liyetçilik akımlarına ve diğer milliyetçilik hareketlerine karşı da direndiler. Bu topluluklar Batılı istilacılara yardımcı oluyorlardı. Amaçları Osmanlı'nın parçalanmasıyla ortaya çıkacak boşluktan istifade ederek kendi bağımsızlıklarını kazanmaktı. Yahudiler bu azınlıkların bu tür emellerine Osmanlı Devleti ile işbirliği yaparak karşı çıktılar. Bu nedenle, 1910-1923 yılları arasında Osmanlıların Avrupalılar ile yaptığı savaşlarda Osmanlıların yanında olan tek gayrimüslim azınlık Yahudilerdi. Balkan Savaşları (1911-1913), I. Dünya Savaşı (1914-1918) sırasında Osmanlı bütünlüğünü savundular, Kurtuluş Savaşı'nı (1918-1923), ulusal bütünlüğü desteklediler. I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda milliyetçi Hristiyan azınlık ve işgalci müttefik kuvvetleri, Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgede bir Türk devleti kurulmasını en-

gellemeye çalıştılar ve Türklerin ulusal kurtuluş hareketini destekleyen Yahudilere baskı ve zulüm uyguladılar. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki son baş haham olan, Ha-im Nahum Efendi, Mustafa Kemal'in başında bulunduğu Türk kurtuluş hareketini desteklediği için işgalci müttefik kuvvetleri tarafından 1919 yılında kovuldu. İngiltere ve Fransa onun İngiltere'ye ve daha sonra da Amerika'ya gidip Batı dünyasına Türkiye'nin durumunu açıklama çabalarını engellediler. Ancak o Türk milliyetçilerine gizlice yardıma devam etti. Lozan barış görüşmeleri sırasında, Mustafa Kemal'in dava arkadaşı, milli şef, İsmet İnönü'nün danışmanlığını yaptı. Lozan Barış Antlaşması ile Türkler, kindar müttefiklerin Sevr Antlaşması ile kabul ettirdikleri ağır koşulları ortadan kaldırmış ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmuşlardır.

- 1 Steven Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, University of Alabama Press, 1985.
- 2 Yitzak Baer, *History of the Jews in Christian Spain*, 2. c., Philadelphia, 1961-1971.
- 3 Joseph Hacker, "The Sürgün System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the Fifteenth to the Seventeenth Centuries", *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, ed.: Aron Rodrigue, Bloomington, Hindistan 1992, s. 19.
- 4 Hacker, s. 21.
- 5 Hacker, s. 22.
- 6 Osmanlı Ülkesi'ne olan Yahudi göçünün geçmişi için bkz.: Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Londra, Macmillan, ve New York, New York Üniversitesi Yayınları, 1991-1992, s. 1-36.
- 7 Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetinde Yahudi topluluğunun yapısı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 37-77; Benjamin Braude ve Bernard Lewis, ed. *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, c. 2, New York 1982.
- 8 Joseph Hacker, "The Chief Rabbinate in the Ottoman Empire in the 15th and 16th centuries" (İbrani'ce), *Kudüs*, XLIX (1984), s. 225-263; "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Ed., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyanlar ve Yahudiler*, c. 2., New York 1983, I, 117-126.
- 9 Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the 16th century*, Cambridge, Mass., 1984; Israel M. Goldman, *The life and times of Rabbi David Ibn Abi Zimra: a social, economic and cultural study of Jewish life in the Ottoman Empire in the 15th and 16th centuries, as reflected in the Responsa of the RDBZ*, New York 1970; Morris Goodblatt, *Jewish Life in Turkey in the 16th Century as reflected in the legal writings of Samuel de Medina*, New York 1952; Uriel Heyd "the Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century" *Oriens* VI (1953), s. 299-314; Haim Hirschberg, "The Oriental Jewish Communities" *Religion in the Middle East*, ed. Arthur Arberry, c. 1, Cambridge 1969, s. 119-225; Aryeh Shumlevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Leiden 1984.
- 10 Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVII: *Late Middle Ages: The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China* (Gözden geçirilmiş 2. baskı, New York 1983), s. 3-195; Bernard Lewis, "The Privilege granted by Mehmed II to His Physician," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXI (1954), s. 469-501.
- 11 Cecil Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, Philadelphia, PA, 1977; Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, pp. 88-89.
- 12 Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 89-90.
- 13 Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 89-90.
- 14 Shaw, "Christian anti-Semitism in the Ottoman Empire", *Belleten*, 1991.
- 15 Ronald Jennings, "Zimmis (Non-Moslems) in Early 17th Century Ottoman judicial Records" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. XX (1978).
- 16 Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 77-79.
- 17 Osmanlı'nın düşüş devrinde Osmanlı Yahudileri için bkz.: Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 109-146.
- 18 Moshe Ma'oz, *Ottoman Reforms in Syria and Palestine, 1840-1861* (Oxford 1968); David Kushner, ed.: *Palestine in the Late Ottoman Period: Political, Social and Economic Transformation*, Leiden 1986.
- 19 Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 147-253; Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Princeton N. J., 1995.
- 20 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, N. J., 1980 ve *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton, N. J., 1989.
- 21 Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, Berkeley ve Los Angeles, 1976; Isaiah Friedman, *Germany, Turkey and Zionism, 1897-1918* (Oxford 1977); Mîm Kemal Öke, *Osmanlı İmparatorluğu. Siyonizm ve Filistin Sorunu, 1880-1914*, İstanbul 1982.



MİLLET SİSTEMİ VE MUSEVİ CEMAATİ

PROF. DR. ARYEH SHMUELEVİTZ
TELAVIV UNUNERSITY / İSRAİL

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve daha sonra modern Türkiye'de Yahudi cemaatinin statüsüne ilişkin üç ana dönüm noktası vardır. Bunlardan birincisi, XIX. yüzyılın ortalarında Tanzimat dönemindeki dinsel-idarî reformlarla yaşanmıştır. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve yerine modern, laik, ulusal bir Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Yahudi cemaati millet sisteminden kaynaklanan toplumsal özerkliğini yitirmiş; cemaat üyeleri, Osmanlı padişahlarının tebaası olmaktan çıkmış ve Türk ulusunun bir mensubu, ve de Cumhuriyet'in vatandaşları haline gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, sarkaç kısmen de olsa yeniden harekete geçmiş, çok-partitli sisteme geçerken, Türkiye, Yahudi cemaatinin daha önceleri sahip olduğu cemaatsal hakların bir kısmını iade etmiştir.

Osmanlı idaresi altında, Yahudi cemaatinin statüsü, İslâm hukukuna göre (Şeriat) düzenlenmiştir. Bunun sonucunda, Yahudi cemaati içişlerinde geniş bir özerklikten istifade etmiş; malî, dinî, kültürel, toplumsal ve yargısal meseleler hahamların yetki alanına girmiştir. İslâm hukuku, tek-Tanrı inancına sahip gayrimüslim bir azınlık olarak, Yahudi cemaatinin himaye altına alınmasını öngörmektedir; Osmanlı İmparatorluğu'nda bunların hâmisî konumunda olan kişi ise İslâm devletinin başı olan Osmanlı padişahı idi.

Özerk yönetim sistemi, XIX. yüzyılda, "Tanzimat" adı altında bilinen modernleşme ve reform sürecinin bir uzantısı olarak yeniden tanımlanmıştır. Gayrimüslim tebaayla ilgili olarak, bu dönemde yapılan reformların en önemli amaçlarından birisi, dinsel görevlilerin yetkileri-

ni budamak ve laik liderlerin cemaatlerin yönetimindeki etkinliğini ve gücünü arttırmaktı. Bu arayış ise, XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında İmparatorluğa hakim olan ve modernleşme sürecini hızlandırmak için laik kurumların gücünü geleneksel ya da dinsel olanlara karşı güçlendirmeyi amaçlayan eğilimle tamamen örtüşmekteydi. Yahudi cemaatinin dinî liderleri olan hahamlar, bazı yetkilerini bu dönemde de muhafaza ettiler, çünkü reformlardan birisi, başhahamlığın (*Hahambashılık*) kurulmasıydı. Bu kurumun başında, başkent İstanbul'da görev yapmakta olan Hahambaşı vardı. Diğer başhahamlar ise genelde imparatorluğun eyalet merkezlerinde görev yapmaktaydı. Başkentteki başhahamla yakın bir ilişki içinde olmalarına rağmen, İstanbul dışındaki başhahamlar geniş bir hareket serbestisine sahiptiler. Bu makamlara ilaveten ve reformların bir uzantısı olarak, Yahudi cemaati yönetsel meseleleri halletmek ve reformları uygulamak için (din görevlisi olmayan kişilerden müteşekkil) komiteler oluşturmuştur. Ne var ki burada vurgulanması gereken bir husus, bu komitelerin başında olan kişilerin, dinî ve törensel hususlarda cemaatin lideri olan başhahamlara daima derin ve itaatkâr bir hürmet göstermiş olmalarıdır.

Osmanlı devlet yetkilileri ile Yahudi cemaati arasındaki ilişkinin önemli bir unsuru, cemaatin İmparatorluğa olan bağlılığı idi. Yunan ve Ermeni (Hristiyan) azınlıklardan farklı olarak, Yahudi cemaatinin, sınırların hemen ötesindeki İmparatorluğun düşmanı olan devletlerle sıkı ilişkileri yoktu. Yahudi ulusal uyanışını teşvik edecek düşman konumunda olan bir Yahudi siyasî varlığı olmadığından, Osmanlı devlet yöneticileri, Yahudi ce-



maatini diğer gayrimüslim azınlıklara kıyasla daha sadık ve güvenilir bulmuşlardır. Ne var ki, yöneticilerin bu cemaate tam anlamıyla güven duyduğu da söylenemez. Bu kuşkunun, ilki bazı Yahudilerin yabancı bir devletin vatandaşlığına sahip olması olgusu olan iki temel nedeni vardı. İmparatorluk o dönemde Rusya'yı baş düşmanı saydığından, özellikle Rus vatandaşlığı olanlar şüphe çekmekteydi. İkinci bir unsur ise, "Zion'a Dönüş"ü ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde bir Yahudi ulusal kimliği yaratmayı amaçlayan Siyonist hareketin doğuşudur. Orta Avrupa menşeli olmakla birlikte, Osmanlılar bu hareketin Doğu Avrupa'dan neş'et ettiğini ve Rus yanlısı olduğunu düşünmüşler ve hatta Siyonist hareketi Rusya'nın emperyal amaçlarının bir yan ürünü olarak algılamışlardır. Bu yüzden, bu hareket, İmparatorluğun güvenliğine ve toprak bütünlüğüne yönelen bir tehdit olarak görülmüştür. Buna rağmen, Osmanlılar, İmparatorluğa önemli ekonomik katkılar sağlayacağı düşünülen Yahudi göçmenlerin yalnızca Filistin'e değil, İmparatorluğun her yanına yerleşmelerine müsaade etmiştir.

İmparatorluk içindeki Yahudi cemaati için Siyonist harekete katılıp katılmama meselesi ciddi bir uyuşmazlık konusu olmuştur. Yahudiler İbranice çalışmalara hız verip Filistin'e yerleşim politikasını mı desteklemeliydi, yoksa Osmanlı yöneticileri ile ters düşmemek ve şüphe çekmek için Siyonist faaliyetlere karşı mı çıkmalıydı? Bu arada, Filistin'deki Yahudi yerleşimcileri arasındaki eğilim, örneğin benim kendi ailemin de XIX. yüzyılın sonunda yaptığı gibi, Osmanlı vatandaşlığı için başvurmak ve (bu vatandaşlığı) kabul etmektir. Daha sonra göreceğimiz gibi, sadakatsizlik ve dış bağlantı suçlaması, Yahudi cemaatinin statüsüne ilişkin her dönüm noktasında tekrar tekrar su yüzüne çıkmıştır.

Bu statünün nihai bir dönüşüme uğradığı ikinci tarihsel dönemeç ise, İmparatorluğun yerini Cumhuriyet'e bıraktığı dönemdir. Daha önce, Osmanlı padişahının tebaası olan özerk ve himaye altındaki bir cemaatin üyesi iken, bu dönemde Yahudiler, Cumhuriyet'in, uyrukluksal itibarıyla Türk ve din itibarıyla Musevî olan eşit statüye sahip vatandaşları haline gelmişlerdir. Lozan Andlaşması kendilerine önemli bazı garantiler verirken, yeni Türk anayasası bu cemaatin sahip olduğu özerkliği bütün yönleriyle kaldırdığı için, başlangıçta Yahudi cemaati kendi

konumunu bıçak sırtında görmüştür. Türk hükümeti, Lozan Andlaşması'nın 38-44. maddelerini harfiyen uygulamayı yükümlenmiştir. Bu maddeler, azınlıklara, ibadet, seyahat ve kendi dillerini konuşma özgürlüklerini bütünüyle tanımış; Türkiye'nin Müslüman vatandaşlarının sahip olduğu medenî ve siyasi hakların aynısını onlar için de temin etmiş; ve azınlıkların kendi dillerini kullandıkları hayır ve eğitim kurumları ile dinî ve sosyal kurumlar oluşturmalarına imkân vermiştir. Bu andlaşma, ayrıca, hükümetin, bunların yetkili temsilcileri ve kurucu örgütleri eliyle bu kurumlara malî katkıda bulunmasını öngörmüştür. 42. madde ise evlilik ve boşanma hususunda cemaatlere özerklik vermiştir. Sonuç olarak, Lozan Andlaşması, gayrimüslim azınlıkların ve cemaatlerin kendilerini ilgilendiren hususlarda daha önce sahip oldukları özerk yönetsel hakları muhafaza etmiştir.

Ne var ki, Cumhuriyet'in yeni anayasası ve sonraki yasalar, Lozan Andlaşması'nın vermiş olduğu garantilerle çelişir görünmekteydi. Bunlar, başhahamlık da dahil olmak üzere, özerklik temelindeki *millet* sistemini ilga etmiş; gayriresmi dinî evlilik ve boşanma törenlerine izin vermekle birlikte, aile hukuku konusunda laik mahkemeleri yetkilendirmiş ve yabancı örgüt ve kurumlarla her tür bağlantıyı yasaklamıştır. Bu sonucunu özellikle uluslararası düzeyde siyasî amaçları olan dinî örgütleri hedef almıştır. Bu bağlamda, ne Müslümanların, ne Yahudilerin ve ne de Hristiyanların, İslâm Kongresi ya da Yahudi Kongresi gibi örgütlere katılmalarına müsaade edilmiştir. Açıktır ki, bu yasaklar Türk vatandaşları arasında ayırım yapmamaktaydı; ne var ki, bu eşitlik her zaman gözetilmiş değildir. Daha sonra kabul edilen yasalar, azınlıklara belli sınırlamalar getirmiştir. Azınlık üyelerinin hükümette, kamu kurumlarında ve yargı sistemi içinde görev almaları yasaklandığı gibi, din eğitimi ve İbranice eğitim verilmesi de yasaklanmıştır. Azınlıklar askerî akademilere alınmamış, bunların silah taşımaları yasaklanmış ve seyahat etmek için polisten izin almaları istenmiştir. Ancak Cumhuriyet de, İmparatorluk gibi, onları Yunanlılar veya Ermenilerden daha sadık saydığı için, bu son yükümlülük Yahudilere uygulanmamıştır.

Bu özel imtiyaz, kuşkusuz, Yahudi cemaatinin büyük çoğunluğunun Lozan Andlaşması'nın sağladığı ayrıcalıklardan feragat etmesine, (böyle bir durum varsa) sa-



hip olduğu yabancı vatandaşlığı terketmesine, ve geleceklerini yeni Cumhuriyetle özdeş görmelerine ilişkin kararlarıyla yakından ilişkilidir. 1926 yılı, başhahamlığının sahip olduğu yetkilerin sona ermesine ve cemaatin özerk örgütlenmesinin ilga edilmesine tanıklık etmiştir. Bu cemaatin üyeleri bundan böyle uyrukluk itibariyle Türk, dinî olarak da Yahudi olmuşlardır.

Yahudi cemaatini böyle bir karar almaya ikna hususunda, devlet yetkililerinin ve basın baskısı önemli bir rol oynamakla birlikte, bu kararın, tüm haklar ve yükümlülüklerle birlikte, söz konusu cemaatin bu yeni düzende aslî vatandaş olma yolundaki samimî bir girişimi olduğundan kuşku duymamak gerekir. Onlar, daha önce Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Cumhuriyet'e de sadakat göstereceklerdi. Devlet ile dinin birbirinden ayrılması modernleşme yolunda bir adımdı, ve Yahudiler Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan soydaşlarıyla benzer bir statüye sahip olacakları ümidi içindeydiler. Ne var ki, Türkiye bir gecede modern, Batı tipi demokratik bir devlete dönüşmüş değildir. Trakya olayları ve Varlık Vergisi örneğinde olduğu gibi, Yahudilerin bu dönemde maruz kaldığı baskı ve ayrımcılık, hakiki eşitliğin sağlanmasından önceki durumun bir tasviridir.

Yahudi cemaatine ilişkin belli gelişmeler, yöneticilerin Yahudi azınlığa yönelik davranışlarını etkilemiştir. Bunlardan birisi, belirgin demografik değişimdir : XX. yüzyılın başlarında İmparatorluk sınırları içinde yaklaşık 150.000 Yahudi yaşamaktaydı. 1927'de yapılan Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımına göre, bunların sayısı 82.000'di. 1935 yılında gelindiğinde ise, büyük çoğunluğu, iktisadî faaliyetlerin yoğunlaştığı ve daha yüksek bir eğitim imkânının olduğu kent merkezlerinde oturmak üzere, bu sayı 78.000'e düşmüştür. Benzer eğilim, önceki 1927 nüfus sayımında, Türkiye'de yaşayan 82.000 Yahudi'den 63.000'inin İstanbul (47.000), İzmir (10.000) ve Edirne (5000) şehirlerinde yaşadığının ortaya çıkması neticesinde gözlenmiştir.

Yahudi cemaatini derinden etkileyen bir başka değişim ise, dil alanında ortaya çıkmıştır. Ladinonun yerine, Türkçe, Yahudilerin konuşma dili olmuştur. Bu dönüşüm, Yahudilerin yabancı değil de Türk vatandaşı olarak algılanmasına önemli katkıda bulunmuştur. Eğitim alanında ve diğer alanlardaki uzun soluklu gelişmeler de

devletin Yahudi vatandaşlarına karşı tavrını etkilemiştir.

Yahudi cemaatinin yaşamındaki üçüncü önemli dönüşüm, 1946 yılında, çok partili demokrasiye geçişle birlikte yaşanmıştır. Bu dönemde, Osmanlı devlet geleneğinin bazı unsurları tedricî olarak yeniden su yüzüne çıkmış, Türkiye, demokratik Batı Avrupa blokuna tam üye olmaya daha fazla yaklaşmıştır. Bu, ilk bakışta görüldüğü denli çelişkili bir durum değildir, çünkü, Atatürk, Osmanlı gelenek ve kurumlarını kısa zamanda ilga etmeyi amaçladığı halde, o kurumların çok uzun bir süredir mevcut oluşu bu amacın gerçekleşmesini imkânsız kılmaya bile zorlaştırmaktaydı. Modern laik Cumhuriyet'in kurucularının ölümünden sonra, bazı Osmanlı kurumları yeniden hayatîyet kazanmıştır. Batı ile güçlü bağlar, demokrasinin ve serbest seçimlerin hayata geçirilmesi, ve modernleşme yolundaki çabalar, devlet ile din arasındaki ayrımı hiçbir şekilde tehlikeye atmayan geleneklerin yeniden canlanmasını engelleyememiştir. Eski kurumların yeniden ihyâsı, sosyal ve siyasal olarak anlamlı görüldüğü gibi, iktidardaki partilerin de işine gelmekteydi.

Aslında Türkiye'deki Yahudi cemaatinin sosyo-politik konumundaki dönüşüm, Türkiye'deki çoğunluğun dönüşümünün bir yansımasıydı. Bu çoğunluk, Türkçe konuşan Müslüman vatandaşlardı. Bunların her ikisi de, modern laik ulusun inşa edilmesinden sonra bu ulusun bir parçası olmuş ve çok partili sistemle birlikte, Osmanlı cemaat sisteminin bazı yönlerini yeniden canlandırmış ve bu unsurları modern laik ulusal devletin sınırları içinde kendi hayatlarına uyarlamışlardır.

Yahudi cemaati ile ilgili olarak, eski ile yeninin bu birararaya gelişinin en iyi örneği, başhahamlığın yeniden ihdas edilmesidir. 1953 tarihli bir yasa, Yahudi cemaati için bir baş hahamın seçimini öngörmekteydi. Bu yasa, millet sistemini yeniden yürürlüğe koymadı, çünkü böyle bir adım devlet ile din arasındaki ayrımı ortadan kaldıracaktı. Bu yasa, başhahamlığa sınırlı idarî ve törensel yetkiler vermiş, fakat aile hukuku hususunda yargı yetkisi gibi, devletin laik yapısını değiştirebilecek yetkiler vermekten kaçınmıştır.

Bir başka örnek ise, Yahudi toplulukların Türkiye dışındaki örgütlerle olan bağlarını yeniden kurmalarına ve daha da ötesi, bu örgütlerin Türkiye içinde faal olmalarına verilen izindir. Bu bağların cemaatsal-dinsel bir



karaktere sahip olması ve 'ulusal' anlamlar taşınamaması gerekmektedir, ama Türkiye, Yahudi vatandaşlarının İsrail'e göçüne izin verdiği gibi, onların Türk vatandaşlıklarını korumalarına da müsaade etmiştir. Bunların Türk vatandaşlığından başka bir vatandaşlığa da sahip olma hakkı, Türkiye'nin 1969 yılında Fas'da düzenlenen İslâm Konferansı'na (el-Aksa yangınından sonra) katılımının hemen akabinde tanınmıştır. Bu tarihten sonraki olaylar, Yahudi örgütlerinin Washington'da ve başka yerlerde sağlayacağı yardımın potansiyel faydaları hususunda, Türkiye'nin kesin bir kanaat oluşturmaya yol açmıştır.

Osmanlılara özgü uygulamalarla, modern Türkiye'de de karşılaşıldığına dair başka örnekler de vardır, fakat burada sözü edilecek olan son örnek, İmparatorluğun Yahudi cemaatine yönelik politikalarının bir bakıma hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Bu ise, Yahudilerin İspanya'dan kovulmasının ve daha sonra padişah ve yöneticiler tarafından sıcak duygularla karşılandıkları Osmanlı

İmparatorluğu'na göçlerinin yıldönümüdür. Osmanlı İmparatorluğu 1892'de bu göçün 400'üncü yıldönümünü kutlamıştı ; yüzyıl sonra, Türkiye Cumhuriyeti Yahudi göçünün 500'üncü yılını idrak etmiştir. Her iki kutlama sırasında da, Türk yöneticilerin, özellikle Yahudiler olmak üzere, gayrimüslim azınlıklara kucak açmaları ve onlara hoşgörüyle muamele etmeleri övgüyle yadedilmiştir.

Sonuç olarak, Yahudi cemaatinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve modern Türkiye'deki statülerindeki değişiklikler, aslında yerleşik geleneklerin kolayca yok edilemeyeceğini göstermektedir. Belli koşullarda, bunlar, geçmiştekine benzer amaçlara hizmet etmek üzere yeniden gün yüzüne çıkabilmektedir. Bu sürecin yalnızca Yahudi cemaatiyle sınırlı olduğunu düşünmemek gerekir; benzer şekilde, Türkiye'deki sosyo-politik ve kültürel gelişmeler bir bütün olarak zaman zaman Osmanlı geleneklerinin yeniden ortaya çıkmasına yol açmıştır.

KAYNAKLAR

Cohen, Hayyim J., *The Jews of the Middle East 1860-1902* (Orta Doğu Yahudileri 1860-1902), New York: Wiley ve Israel Universities Press, 1973.

Kashani, Reuben, *The Jewish Communities in Turkey* (Türkiye'deki Yahudi Toplulukları), Jerusalem: Council of Sephardic Communities, 1978. (İbranice)

Levi, Avner, *History of the Jews in the Republic of Turkey* (Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yahudilerin Tarihi), Jerusalem, 1992 (İbranice).

Levy, Avigdor (derl.), *The Jews of the Ottoman Empire* (Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler), Princeton, Darwin Press, 1994.

Lewis, Bernard, *The Jews of Islam* (İslam'ın Yahudileri), Princeton: Princeton University Press, 1984.

Shaw, Stanford, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler), New York, NYU Press, 1991.

Weiker, Walter F., *Ottomans, Turks and the Jewish Polity : A History of the Jews of Turkey* (Osmanlılar, Türkler ve Yahudi Topluluğu: Türkiye Yahudilerinin Tarihi), New York, University Press of America, 1992.



OSMANLILAR VE MİLLET-İ SÂDİKADAN ERMENİLER

PROF. DR. ENVER KONUKÇU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

İlk devir Osmanlı vekayinâmelerine göre, Osmanlılar Kayılardan kaynaklanmakta idiler. Bu kabile, Oğuznâmelerdeki yirmidört Oğuz boyundan biriydi. Türkistan'da Moğollar'ın ortaya çıkması, güçlenmesi ve sonra da Harezmliler'i mağlup ederek, batıya ve güneye yönelmeleri, bütün kabileler arasında bir kaynaşmaya sebep oldu. Ceyhun'u aşan bir çok Türk kabilesi kurtuluşu Hindistan'a ya da İran üzerinden Azerbaycan'a, Anadolu'ya geçmekte buldular. Kayılar da, yaygın rivâyetlere göre, önceleri Horasan'da göze çarpmışlar, takiben de diğer kabileler gibi kurtuluşu Anadolu'ya geçmekte görmüşlerdi. Yine bu vekâyinâmelerin kaydettiğine göre, Kayılar, Aras Nehri boyunca tersine takip etmişler, Ağrı Dağı kuzeyindeki Sa'd Çukuru ve Sürmeli Çukuruna gelmişlerdi. Tarihi göç, Selçuklular'ın doğu sınırlarına doğru olmuş, Erzurum'daki yöneticilerin uygun görmesi ile de Pasinler, Erzurum ve Erzincan'da bir müddet yaylanmışlar ve kışlamışlardı.¹

Antik devrin Lâtin ve Grek kaynakları, Kayıların göç ettiği bir müddet kaldığı araziye "Armenia" adını vermektedirler. Hem batı ve hem de İslâm kaynakları, Armenia/Ermeniyye'yi dört kısma ayırmışlardır. Kayıların bir zaman yaşadıkları Erzurum ve çevresi de Armenia coğrafi bölgesi altında göze çarpmaktadır.

Böylece, XIII. yy.'da, Kayıların Armenia'ya ayak basmaları ile Osmanlı-Ermeni münâsebetleri başlamış olmaktadır. Ertuğrul, sonunda kabilesinin önemli bir bölümü ile Sakarya Boylarına hicret etti. Bithynia sınırında, Söğüt-Domanıç havâlisinde yerleşti. Selçuklu Sultanı, çökmekte olan devletin bu sınırında, Bizans'a karşı gâza ile Ertuğrul'u görevlendirdi. O'nun halefi Atman

veya Osman idi. Beyliğin kurucusu da bu gâzi olmuştur. Osman Bey, Bithynia'da, güçlenmesi esnasında, Ermeni Bazarı ve çevresinde de faaliyette bulunmuştur. Fakat Bizans ve ne de ilk Osmanlı kaynaklarında Ermenilerin, Ermeni Bazarı'nda bulunduklarına dair ufak bir ima dâhi yoktur. Ama, Bizans'ın çöküş devrinde, bazı Ermeni topluluklarının bu bölgede yaşadığı da ihtimal dahilindedir.²

Orhan Gâzi'nin torunu, Yıldırım lâkaplı I. Bayezid zamanında, Doğu Anadolu'da, Erzincan ve Kemah seferleri esnasında, bölgede sakin ve teba'a Ermenilerle de temas gelinmiştir. Ki bunların çoğu Mengüçüklerden beri, şimdi de Mutaharten'in vatandaşları arasında idi. Doğudan bir fırtına gibi esen Temürleng ise Sürmeli, Kağızman, Kars; Ani, Pasinler; Erzurum, Pekiç, Tercan ve Erzincan'daki Ermenilere karşı şiddet göstermiş, bağlarını bahçelerini yok ederken, kiliseleri de yıktırmıştır.³

Doğu Anadolu, XV. yy. başlarında iki Türkmen ailenin rekabet alanında kaldı. Önce Karakoyunlular, sonra da Akkoyunlular kendilerine bağlı boyları ve aşiretleri Kars, Erzurum, Erzincan, Sivas ve Diyâr-ı Bekr taraflarında iskân ettiler. Bu mozayik içinde Ermeniler de bulunuyor ama, siyâsi ve askeri faaliyetleri ise hiç göze çarpmıyordu. Reaya statüsünde olup, dini işlerinde serbesttiler. Yasah-ı Hasan-ı Dıraz yâni Hasan Bey Kanunu ile de yükümlülükleri belirlenmişti.⁴

İstanbul'un fethinden sonra Anadolu'nun kuzeyindeki yayılma ve hükümlerlik faaliyetlerini sistemli bir şekilde devam ettiren Fatih Sultan Mehmed, Amasra, İsfendi-yarogulları, Trabzon Rum İmparatorluğu'nu ülkesi-



ne katmıştı. Ermenilerin inanç ve vatandaşlık hukûkuna riâyet gösteren II. Mehmed, İstanbul'da, dini görevlerini yerine getirmelerine dâir izin de vermişti.⁵ 1453'teki tarihi fetih olayı ve II. Mehmed konusu Ermeni şâirlerinin ilham kaynağı olmuş ve başkentte sakin Arakel Balisec'i's, kırkdört dörtlükten meydana gelen şiiri ile padişâhı övmüştür.⁶ Fatih Sultan Mehmed, 1473 Ağustos'unun ikinci haftasında, Tercan-Bayburd arasındaki başkent yakınındaki Otlukbeli'nde, Akkoyunlu Uzun Hasan'ı mağlup etmiş ve böylece Osmanlı hakimiyeti bu yörelere kadar kendisini hissettirmiştir.⁷ Ermeni teba'a, az önce de Uzun Hasan'a ve onun devletine bağlı idi. Nitekim, Aşıkpaşazâde'nin bir kaydından anlaşıldığına göre, Ermeniler, meydana gelen hâdiselerden zarar görmüşler ve hâlli için Uzun Hasan'dan ricâcı olmuşlardı.⁸

II. Bayezid devrinde, doğuda Osmanlı sınırı Refahiye Dağları'na kadar idi. Buradan sonra doğu Azerbaycan olarak nitelendiriyor ve Serhad Kalesi de Karasu/Fırat kıyısındaki Erzincan'dı. Trabzon'da vâililik yapmakta olan Yavuz, Şâh İsmail harekâtını yakından takip etmiş, O'nun kısa zaman sonra, Osmanlılar için de mesele çıkacağını anlamıştı, Akkoyunlu Devleti'ne Şerûr hâdisesinden sonra Tebriz'de son veren Şâh İsmail, Osmanlı sınırına kadar her yeri pervasızca yakıp-yıkıyordu. Sünnilere karşı amansız bir takibat yaparken, yöre Ermenilerini de ezmişti. Bu yüzden, onlar daha emin bölgelere göç etme zorunda kalmışlardır. İbn Kemal'e göre, Şâh İsmail Akkoyunlu'nun "diri ve ölüsü"nü takip eder olmuştu.⁹

Doğu Anadolu'da, bu korku havasına Yavuz Sultan Selim 1514'de, kesin şekilde, Çaldıran Meydan Savaşı ile son vermiştir.¹⁰

Kanûni Sultan Süleyman devrinde, Erzurum Beylerbeyliği kuruldu. Yeni düzenlemeler yanında, "kanûn-nâme" neşri ile de hem Türk hem de Hristiyan (Gürcü ve Ermeni) ahâlinin hakları korunmuştur.¹¹ 1555 yılına kadar, doğuda Osmanlı-Safevi mücâdelesini devam etmiş ve ahâli büyük zarar görmüştü. Tahmasb'ın Erzurum, Erzincan ve Bayburt taraflarındaki seferinde, çok sayıda müslüman hayatını kaybettiği gibi câmi ve diğer kutsal makamlar tahrip edilmiştir ki Pulur'daki Akkoyunlu câmisinin kitâbesinde ve vakfiyesinde hâdiseler belirtilmiştir.¹²

Uzun barış dönemi, sınırların Hazar Denizi, Aras Sahilleri ve Tebriz'e kadar uzanması, tebaa Ermeniler için

de yararlı oldu. Hristiyan olmalarına rağmen, ülke içinde serbestçe dolaştılar, ticârî etkinliklerde bulundular. Şahrâh-ı garbinin yerini alan yollar, Tebriz, Nahcivan ve Gence'den başlıyor ve İstanbul'a uzanıyordu. İranlı ve Osmanlı tüccârlar yanında Ermeniler de ırki yetenekleri dolayısıyla hem ticârette ve hem de bulundukları şehrin sosyal hayatında kendilerini gösteriyorlardı.

XVII. yy. başlarında, Celâli olayları nedeni ile tebaa' husûsen Ermeniler arasında da huzursuzluklar baş gösterdi. Erzurum, Erzincan, Harput, Malatya, Kayseri ve Sivas gibi merkezlerde yaşayan Ermeniler, 1595-1640 tarihleri arasında, bulundukları yerleri terk etmeye başladılar. Fırat kenarındaki Kemah kasabasından olan Grigor isimli bir Ermeni, Celâlîler ve onların yarattıkları fîli durumlara temas etmekte ve bu yüzden Ermenilerin batıya, çoklukla İstanbul'a kadar göç ettiklerini yazmaktadır. İzmit'de ve Sabancı'ya bağlı Ada isimli köy etrafında yerleşen Ermenilerin bir ucu da Tekirdağ'ında idi. Saray, Ermenilerin de bulunduğu Anadolu kaçkınlarının bu yayılışını göz önünde tutmuş ve 1609 ile 1635 tehcirini yapmıştır. Ermeni tehcirleri genelde Bizans'tan başlayarak, Osmanlı idâresine kadar hep doğu-batı istikametinde meydana gelmiştir. Ama bu defa, Grigor'un da temas ettiği gibi tersine göç yaptırılmış ve İstanbul, İzmit, İzmit ve Tekirdağ'da sakin Ermeniler, zorla ve baskı ile de olsa, eski kasabalarına, yurtlarına gönderilmişlerdir. 1635 göçü de Sultan IV. Murad'ın teşebbüsü ile başlatılmış ve ilgililer Erzincan, Kemah, Eğin ve Divriği'ne yollanmışlardır. Bu hâdisede iki grup Ermeni vergi tahsili nedeni ile birbirleri aleyhine çalışmışlardır.¹³

Evliya Çelebi, Sivas, Erzincan, Erzurum, Kars, Revan ve Tebriz tasvirlerinde Ermeniler ve sebep oldukları bazı anlaşmazlıklara dair bilgi vermektedir. O'na göre, Revan, Nahcivan ve Tebriz, Osmanlı-Safevi dünyasının sınırdaki önemli ticârî merkezleri idi. XVII. yy.'da, Doğu Anadolu'dan geçen seyyâh Jean-Baptiste Tavernier, Ermeniler'e dair daha etraflıca bilgiler vermekte ve onların ne kadar serbestliğe sahip olduklarına dikkati çekmektedir. Meselâ Erzurum'daki Ermenileri anlatırken, "Erzurum, Tokat gibi Türkiye'nin en büyük güzergâhlarından biridir. Gümrük formaliteleri çok fazladır. Ama gümrükçüler görevlerini harfiyyen yerine getirmektedir. Bugün hâlâ dış mahallerde dinî vecibelerini serbestçe ifa eden pek çok Ermeni âilesi bulunmaktadır" diye yaz-



maktadır. Bu seyyâh, Ermenilerin Eçmiyadzin/Üç Kili-se'de de aynı şekilde serbestçe ayin yaptıklarına dikkat çekmekte, din adamlarının Ağrı Dağı'ndaki Nuh'un Gemi-si hikâyesi ile halkı yanılttıklarını da belirtmektedir. Ermeniler'e büyük ölçüde serbestlik verildiği gibi gü-neyden kuzeye yaylamağa gelen aşiretlerin de Ağrı Da-ğ'ında ve eteklerinde göze çarptığını da ilâve etmektedir. Nahcivan yakınlarındaki Aras kıyısındaki Culfa, Ermeni patronlarının, tüccarların ve kervancılarının oturduğu bir yerdi. Safevi şâhı, XVII. yy.'da bunları, verdiği bir emirle İsfahan şehrine göndermiş ve bu Ermeniler de Ye-ni Culfa/ Nev-Culfa'yı iskân etmişlerdir. Yine Jean-Bab-tiste Tavernier, bu tarihi olaya dikkati çekmekte, Culfa-lılar için de "İran Şâhı I. Abbas, Türklere karşı (Osman-lılar) yaptığı savaş sırasında memleketi insansız olarak teslim etmek istemiş, Culfa ve civârındaki bütün ahâlîyi İran'a götürmüştü. Ülkesinin çeşitli yerlerinde bu insanlar-dan koloni meydana getirmiş. Ermenilerin en ileri gelen-leri İsfahan'a gönderilmiştir. Burada Şâh, onların ticâret-lerini kolaylaştırmış. Hatta ipek satın almaları için avans da vermiş. Daha başka imtiyazlar arasında, onlara bir başkan seçme ve İran mahkemelerine bağlı olmayan ha-kimlere sahip olma imtiyazını tanımış. Zinde-rûh ile Is-fahan'dan ayrılan Culfa şehrini kuranlar, bunlardır. Eski Culfa'dan ayırt edilmesi için de Yeni Culfa demişlerdir" diye yazmaktadır.¹⁴

XVIII. yy'da da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Er-menilerin sosyal hayatı üst seviyededir. İstanbul, Bursa, Ankara, Tokat, Erzurum, Revan ve Nahcivan'da özellikle ticârî alanda söz sahibidirler. Tarım, ticâret ve malî ko-nulardaki üstünlükleri, onların nüfûzunu daha da arttır-mıştır. Nadir Şâh'ın Azerbaycan, Kars ve Gürcüstan'da-ki seferi sonunda da, çok sayıda Ermeni, kurtuluşu Os-manlılar'a sığınmakta bulmuştu.

Doğu'da Osmanlı-İran Harblerinin sona ermesi ile bu defa devletin başına yeni bir gaile açıldı. Temür-leng'in Altınordu'ya son vermesinden sonra sürekli gü-neye inmeye çalışan Rus Çarlığı, I. Petro'nun vasiyeti ge-reğince, Basra ve Akdeniz'de üs kazanmak siyâsetini gü-tmeye başlamıştır. Önce Kafkaslar'a yayılan nüfuz, daha sonra Gürcistan'a kadar etkisini göstermişti. Tiflis'deki Gürcü hakimiyetine son verildikten sonra, Rusya, Dağ-lılar, İranlılar ve Osmanlılarla savaşmaya başladı.

Osmanlı devletinin şark tarafı komutanları, valileri, Rusya konusunda, Bâb-ı Âli'yi uyardılar. Gnl. İ. F. Pas-keviç, 1828 ve 1829 yıllarında iki aşamalı Osmanlı sefe-

ri gerçekleştirdi. Her ikisinde büyük başarılarla imzasını attı. Ahuska, Kars, Zivin, Micingerd, Hasan Kale ve Anadolu'nun doğudaki yaylasındaki Erzurum'u ele ge-çirdi. 1829 yaz aylarında ise Karusu vâdisini takiben Bayburd ve Erzincan'ı tehdit etti. Eylül'deki Edirne Andlaşması ile Erzurum kısa işgâlden kurtuldu. Ermeni-ler, Rus ordusunu ilk defa kurtarıcı olarak karşıladılar. Böylece tuz-ekmek hakkını bir kenara iterek. Şâir A. Puşkin'in de söylediği gibi Türklere cephe almış oldular. Gnl. Paskeviç, bu sırada büyük bir plânı gerçekleştirmek için başkentteki Çar'a başvurarak, Ermenilerin sınır ge-risine taşınması için izin istedi. Bu arada II. Mahmud'un ısrarlarına, en yüksek din görevlisinin caydırma çalışma-larına rağmen Ermeniler Doğu Anadolu'dan kendi istek-leri ile göç etmeğe başladılar. Bu nazik durum karşısın-da, Osmanlı Vâlîleleri ve komutanları, sessiz kalmayı tercih ettiler. Gnl. Paskeviç'in emri ile Ermeniler Gümrü, Ahuska ve Ahılkelek'de iskân edildiler. Millî hislerin yavaş yavaş uyanmaya başladığı bir zamanda, Ermeni ay-dınlarının yegâne gayesi hayâlî Ermenistan'ı, belki de krallığı tekrar canlandırmaktı. Ancak şartlar, o sıralarda böyle bir durumun meydana gelmesine pek uygun değil-di. Gnl. Paskeviç, Türkiye'deki Ermenilerle sınırlı kal-mamış, İran'daki Kaçarlar'ın hakimiyetindeki Ermenile-ri ve Eçmiyadzin kutsal kilisesi yakınındaki Zengi va-disindeki Revan'da da iskân ettirmişti. Böylece, muhtem-el İran ve Türk saldırılarına karşı, tampon bir devlet değil her istenileni yapmaya hazır topluluk yaratılmış ol-du.¹⁵ Yüzyılların Revan'ı bundan böyle Rus hakimiyet-inde Erivan diye isimlendirilecek, ele geçirenine de "Erivanskiy" denilecekti. Özellikle batı kaynaklarında sık sık kullanılan Armenia yanında bu defa Russian Ar-menian, Turkish Armenia ve Persian Armenia gibi ilmi olmayan isimlendirmeler ortaya çıkacaktır.¹⁶

Osmanlılar'ın doğu sınırındaki Arpaçay ve meşhur Alagöz Dağı civarındaki Gümrü'ye de yeni bir çehre ka-zandırılmış, askeri yapılarda, tam bir Rus kenti havası verilmiştir. Ermeniler buraya Kumayri, Ruslar ve Türk-ler de eskiden olduğu gibi Gümrü demişlerdir. Ermeni kamuoyunda eski krallıklarının başkenti olarak göze çar-pan Ani şehri de o sıralarda tam anlamı ile harabe idi. Bir deprem ile şehir hayatı sona eren Ani, Ermeniler'in iddia ettiği gibi, onlara ait bir şehir ve kale değil, çeşitli me-



deniyet ve kültürlere ev sahipliği etmiş bölge idi. Arpaçay'ın Türkiye kısmında yer alan Anı, Kars'daki Orduy-ı Hümayun'un ileri karakolu idi. Abdülmecid zamanında tamamen boşalmıştı. Padişâh ilgililere rapor hazırlatarak, ta Nuşirevan-ı Âdil'den beri geçmiş bilinen Anı'yı şenlendirmek istemişti.¹⁷ Kafkasya taraflarından ve Diyar-ı Bekr ile Muş bölgesinden kabileler Anı'ya iskân edilmek istenmiş ise de uygulamaya geçilememiştir.

Osmanlı-Rus Harbi'nin Kırım devresinde de doğuda Kars ve Erzurum tekrar işgâl tehlikesi ile karşılaşmıştır. Bu defa, Rus ordusunda, kuzeyliler yanında Erivanskiy'lerinde göze çarptığı tâlimli Ermeni milislerin de Osmanlılar'a karşı silâh kullandığı kaynaklarca bildirilmektedir. Şanlı Kars savunması, tarihe 1855 Zaferi olarak geçerken, Ermeniler Şirak diye tanımladıkları Şüregel'de sürekli Türk sakinlere zarar vermişlerdir. Paris Andlaşması ile Kars bir kere daha Rus zulmünden ve hakimiyetinden kurtulmuştur.¹⁸

Kırım Savaşı, Osmanlı tarafına yeni dostlar kazandırmıştı. İngilizler, Williams başkanlığında bir heyet göndermişler ve bunlar da Ruslara karşı mücadelede yer almışlardı. Ki Teesdale menkıbesi, sonraki büyük savaşta bile Türk askerleri arasında anlatılmakta idi.

Rusya'da va'ad edilen topraklarda istediklerini bulamayan Ermeniler, Osmanlı hakimiyetinde yaşamayı özler olmuşlardı. Rus kimliğine sahip olmaları, onları eski fikrinden döndüremedi. Alınan bütün güvenlik önlemlerine rağmen, gizlice Osmanlı şehirlerine gelerek, yerleştiler. Kars, Erzurum, Erzincan, Malatya, Sivas ve Tokat'ta yeni reformların ışığı altında kendilerine yeni bir gelecek hazırladılar. Osmanlı-Rus Harblerinin üçüncü aşamasında, 1877'ye doğru Ermeni dünyasında yeni hareketlenmeler oldu. Doğu'da barınamayan birçok Ermeni ailesi batıya ve İstanbul civârına, ticârî merkezle göç etti. Osmanlı Tanzimat ve Islahat'ın sağladığı imkânlarla Tekfur Dağı (Tekirdağ), Adapazarı, İzmit ve Bolu'da yeni Ermeni yerleşmeleri müşâhede edildi. Ermeşe ve Bahçecik'te yeni dinî misyonlar teşkil edildi. Zaten, din hürriyetine her zaman önem veren Osmanlılar, Ermenilerin de İstanbul, Kudüs, Sis, Akdamar ve Eçmiyadzin/Üç Kilise ruhâni liderlerini de cemaatle birlikte tanımışlardı.

Doğuya dönülecek olunursa, XIX. yy. sonlarına doğru batılı devletlerin ve Rusya'nın teşviki ile Ermeni-

ler arasında kıpırdanmalar başladı. Erzurum'da, Ermenilere her türlü hürriyet bahşedilirken, onlar, devletin sağladığı nimetlerle her zamanki gibi yüz çevirdiler. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşında gönüllü Ermenilerin yanında, Rus taraftarı yerli ermeniler de ihânet çemberini her fırsatta zorladılar. Gâzi Ahmed Muhtar Paşa ve komutanlarının Erzurum'a kapandığı ve savunmaya hazırlandığı bir sırada, Mehmed Arif Beyin Vank Din Adamları diye tanıttığı Ermeni keşişler, Ruslara yardımda bulundular. Müdürge Köyü yakınındaki ruhban okulundan çıkarak, Aziziye'ye giden gizli yolları gösteren yine Ermenilerdi.¹⁹

1877-1878'deki Osmanlı-Rus savaşında mağlup olan taraf Türklerdi. Rumeli ve Anadolu'daki Rus ilerleyişi, Edirne'deki mütâreke ile durdu. Takiben Ayastefanos/Yeşilköy ve Berlin Andlaşmaları yürürlüğe girdi. Osmanlılar, Erzurum'un doğusundan geçen sınır nedeni ile tarihi Kars kalesini kaybettiler. Andlaşma sonrasında yine Ermeniler tarafından önem verilen 61. maddenin kendileri ile ilgili olması idi. "Bâb-ı Âli, Ermenilerle meskûn vilâyetlerde, mahallî ihtiyaçların icab ettirdiği ıslahatı geciktirmeksizin yapmayı, Ermenilerin Çerkez ve Kürtlere karşı emniyet ve asayişini sağlamayı taahhüd eder. Bu konuda alınacak tedbirleri ara sıra devletlere bildireceğinden, bu devletler, sözü edilen tedbirlerin yerine getirilmesine nezâret edeceklerdir" deniliyordu. 1878'den sonra, Ermeniler, batılı devletler ve hâmleri Ruslar nezdinde hep bu maddeyi ileri sürmüşlerdir.²⁰ Savaş öncesi Doğu Anadolu'da bir gezi yapan F. Burnaby'in Ermeniler ve Ruslar hakkında , yazdıkları da o zamanki genel havayı aksettirmesi bakımından zikre şayandır; "Gümrü'deki Ermeniler, Rusları seviyorlar mı? Cevap: Kesinlikle hayır. Bundan sadece yedi ay önce Grand Dük Mihail, Rusların sınır kalesi olan Gümrü'yü ziyaret etmiştir. Orada iken Ermeni okullarını da gezmiş. Bu tesislerin birinde kızlara yönelik bir konuşma yapmıştı. Derslerde gösterdikleri ilerlemeye birkaç cümle ile değindikten sonra konuşmasını annelere yönelik şu sözlerle tamamlamıştı. Çocuklarınızı beslediğiniz sütün Rus sütü olması gerektiğini unutmayın. Ermeniler, milliyetleri ile son derece gururlanırlar. Grand Dük'ün konuşması onları çok kızdırmıştı... Ermeni okullarından birinin müdürüne yaptığı ziyaret sırasında, sınıftaki resimler dik-



katini çekmişti. Bunlar neyin resmi diye sormuştu. Öğretmen, eski Ermeni krallarının bazılarının temsili resimleri dedi. Grand Dük, Çar ile İmparatorluk ailesinin üyeleri dışında portre bulundurmanız yasak. Hapse atılacaksınız.”²¹

İngiliz seyyâhının Rus-Ermeni vaziyeti hakkında yazdıkları, sadece o zaman için değil sonraları da geçerli olmuştur. Osmanlı millet-i sâdikası Ermeniler ise II. Abdülhamid ve rejimine karşı her zaman baş kaldırmışlardır. Vilâyet yönetimlerinde bir çok hak sağlamasına, seçme ve seçilme yanında eskisi gibi serbestçe ayın yapmalarına izin verilmişti. Erzurum’da neşrolunan Envar-ı Şarkîye’nin bir yüzü de Ermeni alfabesi ile basılmakta idi.²²

Nubar Paşa’nın himayesinde basılan ve ona ithaf edilen V. Langlois’ın “Ermenistan’ın Çağdaş ve Eski Tarihçileri Koleksiyonu” yanında bir çok bölücü ve yönlendirici eserler de sansüre rağmen el altından Ermenilerce dağıtılmıştır.²³ Bütün doğu bölgesinde olduğu gibi batıda da önemli merkezlerde gizlice Taşnak ve Hınçak Cemiyetleri faaliyete geçirildi. Bunlar millî hisleri galeyana getirerek, batılı gözlemcilerin karşısında, Osmanlılara karşı isyan bayrağını açtılar. Anavatan Savunucuları, Musa Bey, Erzurum, Kumkapı, Sasun, Bâb-ı Âli, Zeytun, Van, Yıldız Sarayı Suikası, Adana olayları plân-lı çalışmaların ürünü ve sonucu idi.²⁴

II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesi ve yerine V. Mehmed Reşad’ın geçirilmesi, Osmanlılar açısından olduğu gibi Ermeniler için de yeni bir dönemi başlatmıştır. Devlet yönetimine Enver-Cemal ve Talât üçlüsünün hakim olması ve gün geçtikçe İttihadcılarının ağırlığını hissettirmesi, ülkede estirilen hürriyet havasını zaman zaman frenlemiştir. Bu sırada arka arkaya meydana gelen büyük harpler, harp gemilerinin Osmanlı sınırları içine kabul edilmesi, az sonra da Karadeniz’de Rus Çarlık Limanlarını ve üslerini topa tutması, Rusya’nın Türkiye’ye harp ilânı ile sonuçlandı. Ruslar, bu defa, Karadeniz’de üstünlük kurarken, Anadolu’daki tarihi 1293 yâni 1878 sınırını Bardız bölgesinden aştılar. Böylece, I. Dünya Harbine, Doğu Cebhesinde fiilen girilmiş oldu. Osmanlı Hükümeti, Rus faaliyetlerini yakından izlemekte idi. Bu yüzden cebhede yığılmaya başladı. Rusya ise Tiflis, Gümrü ve Sarıkamış’da, Osmanlı tebaası, Ermeniler

içinde gizli propagandalara başladı. Önceleri karşı olduğu Ermeni reisleri ile anlaşıldı ve hudûd gerisinde, doğusunda faaliyetleri desteklendi. Antranik, Armen Garo (Karakin Pastırmacıyan), Dro (Drastamat Kanayan) ve Sivaslı Murad gibi Ermeni çetecileri, gizlice sınırı geçtiler. Rus ordusunda milis ve çetebaşı olarak görev aldılar. Hükümet Doğu’daki Ermeni kıpırdanmasını yakından takip eden vali ve Teşkilâ-ı Mahsûsa’nın İstanbul’a ulaştırdığı haberler üzerine bazı tedbirler aldı. Bu arada meşhur Tehcir Yasası’nı²⁵ yürürlüğe soktu. Bir bakıma insani değerler göz önünde tutularak çıkarılan yasa batı dünyasında Ermenilerce abartılarak menfi havanın güçlendirilmesine sebep olmuştur. Şayet, Osmanlılar bu yasayı çıkarmasalar idi, Türkler gibi Ermeniler de insanca, mevsim şartları nedeni ile büyük kayıplara uğrayacaktı. İkinci de millî hisler yine kabartılacak, böylece cebhe gerisinde hiç de hoş olmayan problemler zuhur edecekti. Savaş esnasında Erzincan, Erzurum gibi şehirlerde sosyal şartlar da hayli bozulmuştu. Yiyecek v.s. azlığı, ahâlî arasında da açlığa meydan verecekti. Ki 1915’i takip eden bir yıllık zaman zarfında büyük göçler olmuş, mevsim şartlarının olumsuzluğu nedeni ile çok sayıda insan (Ermeni ve Türk) hayatını kaybetmiştir. Ayrıca, birden yayılma istidadı gösteren bulaşıcı hastalıklar da hem asker hem de ahâlî nezdinde kötü sonuçlar doğurmuştur. I. Dünya Savaşı, Mütâreke, Cumhuriyet ve hatta II. Dünya Savaşı’nda, soğuk harbin sona ermesi, Glastnost ve Perestroika akımlarında bile Ermeniler sürekli Tehcir nedeni ile ileri sürdükleri 1.500.000 Ermeni kaybı soykırım iddiasını ortaya atmaları, kamu oyunu epey meşgul etmiştir. California’da, Los Angeles’de Monte Bello anıtındaki kitâbede de görülen 1.500.000 Ermeninin soy kırma uğradığı iddiası, resmi kaynaklarca kabul edilmektedir. O tarihlerde, yâni 1915’de doğudan güneye bu kadar Ermeni sürülmediği gibi, kayıpları da çeşitli nedenlerle çok azdır. Aksine, 1915-1918 devresinde, Ruslar ve Ermeniler, bu sayıdan daha fazla Türk’ü, andlaşma mütâreke ve insani değerlere rağmen katletmişlerdir. Ermeniler, bu yaygaralarını sadece propaganda ile değil, roman yolu ile batıya aksettirmişlerdir. Franz Werfel’e ismarlanan roman, Almanca, İngilizce, Rusca, Ermenice ve Türkçe neşredilmiştir. Ermeniler, Musa Dağı olayını bile roman-belge olarak kamuoyuna kabul ettirmeye ça-



lısmaktadırlar.²⁶ Son zamanlarda yayınlanan M.G. Nersessian'in "Osmanlı İmparatorluğunda Ermenilerin soykırımı Material ve Belge Koleksiyonu, Erivan 1983" eseri de tek yanlı komplasyondan başka bir şey değildir.

Rus komutanı Gnl. Yudenîç tarafından önce Horasan ve Pasinler, sonra Erzurum ve Erzincan'ın işgâli ile Osmanlıların III. Ordusu Suşehrine çekilmişti. İşgâlciler önce, Erzurum'da kontrolü ele aldılar. İttihadcılar ve bir kısım subaylar göz altına alındı ve Bakü yolu ile Sibarya'ya sürüldü. Bazıları Tebrizkapı'da idam edildiler. Armen Garo'nun rehberliğinde²⁷, Türk ahâlisi üzerinde Ermenilerce terör estirilmiş ve Rus makamları da olup-bitenleri görmemezlikten gelmiştir. 1917'deki Rus İhtilâli üzerine Doğu Cephesinde, ordu içinde çözümler başladı. Bolşevikler "savaşa son" çağrısı ile asker üzerinde etkili oldular. Bu sebeple taraflar arasında Aralık 1917'de Erzincan Mütârekesi imzalandı. Buna göre, eski sınırlar gerisine çekilme olacak ve Osmanlı Ordusu da boşaltılan bölgelerde idâreyi ele alacaktı. Ermeniler, Mütâreke ve az sonra yürürlüğe girecek olan Brest-Litowsk Andlaşmasına tabii ki hiç uymadılar. Tiflis'deki sözde meclisin emri ile Milis kuvvetleri harekete geçirdiler. D. Azaryev, "Ermeni İhtilâl Yürütme Komitesi" adına Erzurum'a geldi.

Erzincan'daki Rus kuvvetini komuta eden Alb. Morel (aslen Fransız) geri çekiliş sırasında, Türklere karşı katliam hareketlerini başlattı. Ona Muradyan, Arşak, Antranik, Torkom, Armen Garo v.s. de yardımcı oldular. III. Ordu'ya bağlı I. Kafkas Kolordusu, Kâzım Karabekir komutasında doğu harekâtını başlattı. Ermeni Şehir Milisleri ile Ermeni Köy Milislerinin başlattığı, Gnl. Antranik'in organize ettiği kırım hareketlerini önlemeye çalıştı. Ancak, Ermeniler, Erzincan, Bayburt, Tercan, Aşkale, Ilıca, Erzurum, Hasankale, Horasan, Zivin yörelerinde bir çok öldürme ve kırım hareketlerini sürdürdüler. Buralarda Van ve Bitlis'te binlerce insanımız hayatını kaybetti. İsimsiz, işâretsiz, sıradan mezarlara topluca gömüldü.²⁸ Tverdo Khelebov'un,²⁹ müşâhidlerin ve resmî belgelerin ışığı altında çok sayıda toplu katliam uygulandığı bilinmektedir. Oba, Alaca, Yeşil Yayla, Tımar, Subatan ve Van'da Zeve (Zaviye) de yapılan ilmî kazılar 1918-1919 faciasını bütün çıplaklığı ile ortaya koymuştur.³⁰

Mart-Nisan 1918'de, Ermeni hayalleri tarihe gömülürken, yerlerinden sürülmüş, öldürülmüş, hiçbir şekilde hayat hakkı tanınmamış insanların komuoyundaki hakları daha o zaman tarihe mâl edilmiştir. Ahmed Refik ve Gazeteciler Heyetleri, Kızılay Hey'etleri, K. Karabekir'in tesbitleri, hükûmete sunulan resmî raporlar, Ermenilerin Türklere karşı uyguladıkları vahşetin derecesini bütün çıplaklığı ile ortaya koymaktadır. Az sonra Osmanlı Devleti'nin Mondros Mütârekesi ile kayıdsız şartsız teslimi (30 Ekim 1918) siyasî ve askeri alanda bazı hareketliliklere sebep oldu. Elviye-i Selâse ve Vilâyet-i Sitte konuları gündeme getirildi.³¹ Yrb. Rawlinson, İ'tilâf Devletleri temsilci olarak Erzurum'a gönderildi.³² 3 Mayıs 1919'da, eski ordu komutanı, bu defa XV. K.O.K'nı olarak Erzurum'a geldi.³³ Böylece Ermeni isteklerine ilk engel ortaya çıkmıştır. Haziran 1919'da, Vilâyat-ı Şarkıye Müdâfaa-ı Hukûk-ı Millîye Cemiyeti'nin³⁴ organize ettiği Vilâyet Kongresi daha önce toplanan Kars ve Ardahan Kongrelerinin³⁵ bütünleştirici noktası olmuştur. M. Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkması, Amasya Genelgesini yayınlaması, İzmir'deki Grek (Yunan) İşgalinin yarattığı olumsuzluğa rağmen, doğuda kurtarıcı bir ışık olarak yorumlanmıştır. Az sonra da M. Kemal Paşa ve arkadaşları 3 Temmuz 1919'da Erzurum'a geldiler. Sine-i millette bir ferd-i mücâhid olarak tarihi kongreyi topladı ve hem Türkiye ve hem de doğu için önemli kararlar alındı. Burada teşkil edilen Hey'et-i Temsiliye, yeni hükûmetin ilk izlerini taşıması bakımından önemlidir.³⁶ Eylül 1919'da, W. Wilson³⁷ adına Anadolu, Ermenistan ve Gürcistan'a tetkik seyahati yapan Gnl. J. G. Harbord'a 1918 ve 1919'da Ermenilerin Türklere karşı yaptıkları mezâlime dâir olaydan bahseden bir rapor verilmiştir.³⁸ 1920'de, sınır ötesinde, Trans-Kafkasya Cumhuriyetleri belirmeye başladı. Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan. Ancak, kuzeydeki meseleleri halleden Kızıldordu, Bolşevik rüzgârını bu cumhuriyetlere taşıdı ve hükûmetlere baskı yolu ile egemen oldu. Ankara'daki TBMM Trans-Kafkas Hükûmetleri ve Bolşeviklerle bir dizi görüşmeler yaptı. Gümrü, Moskova ve Kars Andlaşmaları ile 1921'de doğuda kalıcı ve güvene dayalı sükunet sağlandı. Böylece, Ermeniler Türkiye üzerindeki askeri isteklerden vazgeçtikleri gibi Sevres'i de tel'in ettiler.



29 Ekim 1923'te Cumhuriyetin ilânı ve millerlerarası görüşmelerde, bu defa doğu yerine batıdaki Ermeni misyonu yine Türkiye aleyhine çalışmalarını devam ettirdi. Soykırım olayı sürekli olarak gündemde tutuldu. Türkiye aleyhinde propagandalar yapıldı. Avrupa ve ABD'lerinde, Hitler tipi Yahudi soykırımı temel alınarak, Türkler aleyhinde kamuoyu meydana getirildi. II. Dünya Savaşı'nı takiben Stalin-Molotov ikilisinin başlattığı Ardahan-Kars isteği için yine Erivan'daki Ermeniler, güya ilmî verilere dayanarak, bu tezi desteklediler. Fakat, T.C. Devleti sert bir çıkışla, iddiaları reddetti. Doğu Fatihi Kâzım Karabekir de TBMM'de tarihi konuşması ile Türk kamuoyunun heyecanını dile getirdi.

1936'da, Türkiye'nin doğu hududlarında yeni bir Ermenistan teşkil edildi. 1922'de, Trans-Caucasian Soviet Federated Socialist Republic/Trans-Kafkas Sovyet Federal Sosyalist Cumhuriyetin adını taşıyan Ermenistan, 1936 Anayasası ile onbeşinci cumhuriyet olarak" Arm-yanskaya Sovetskaya Sotsialisticeşkaya Respublika/Armenia CCP olarak, birlikte yer almıştır.

Ermenistan, sürekli olarak, Türkiye'nin bütün iyi

niyetlerine rağmen "soykırım" ve tayin edilmiş sınırlar içindeki yerleri" isteme huyundan vazgeçmemiştir. SSCB'nin dağılmasından sonra da aynı politikayı devam ettirmiştir. Sadece bununla kalmayıp, Azerbaycan ve Nahcivan için de tehdid oluşturmaya millî politika yapmış, Spitak Depremi sonrasında yine silâhlanarak, Azerbaycan'a bağlı merkezi Hankendi olan Karabağ'ı istilâ ve işgâl etmiştir.

Diğer taraftan, Ermenilerin batıdaki faaliyetleri de aynı paralelde devam etmiştir. ASALA isimli yasadışı örgüt vasıtası ile Türk diplomatlarını öldürmüş ve insan hakları havarisi batı dünyası da buna sürekli seyirci kalmıştır.

ABD'leri ve Fransa'da yoğun bir Ermeni lobisi vardır. Bu ve bunlara bağlı merkezler aracılığı ile yine "soykırım"ın Türkiye Cumhuriyeti tarafından kabul edilme-si için uğraş verilmektedir.

Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Ermeni dünyasına ve insanına nasıl baktığı tarih sayfeleri içinde mevcuttur.

- 1 Enver Konukçu, *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Ankara 1992, s. 139.
- 2 Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz.: Atsız, İstanbul 1947 s. 93-94, 117-243 *Hüdâvendigâr Lîvânı Tahrir Defterleri*, haz.: Ö. L. Barkan-E. Meriçli, Ankara 1988, s. 160-181. Bu kaynaklarda, Ermeni Bazarı, Pazarcık, Pazaryeri, Ermeni Beli, Ermeni Derbendi, Ermeni İli ve Ermeni Baba Zâviyesi'nden bahsedilmektedir. Ermenilerle ilgili iskân karanlık kalmaktadır.
- 3 E. Konukçu, *a.g.e.*, s. 95-101.
- 4 E. Konukçu, *a.g.e.*, s. 127
- 5 K. Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ankara 1983, s. 55. 1461'de, Bursa'daki Ermeni Piskoposu Hovakim idi. Verilen emir ile İstanbul'a getirildi. Ermeni Patriği ünvanını aldı.
- 6 *Colophons of Armenian Manuscripts (1301-1480). A Source for Middle Eastern History*, çev.: A. K. Sanjian, Cambridge 1969, s. 226-235.
- 7 Bkz. E. Konukçu, *Orlukbeli Meydan Savaşı*, Ankara 1998.
- 8 Aşıkpaşazade, *a.g.e.*, s. 207. Verilen bigiye göre Akkoyunlu Osmanlı mücâdelesi devam ederken, bir Ermeni köyü zarar görmüş, onlar da Uzun Hasan nezdinde, keşişleri aracılığı ile şikâyetle bulunmuşlardı. Bu metin teba'a-hükümdar arasındaki münâsebetlerin ifâdesi bakımından önemlidir.
- 9 F. Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1976, s. 20-29.
- 10 Ş. Tekindağ, *Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi*, TD XVIII/22 (Mart 1967).
- 11 E. Konukçu, *Selçuklular'dan Cumhuriyet'e Erzurum*, s. 158-167. Kanûnnâmedeki "Vank" ile ilgili kısımlar, Ermeniler ile ilgilidir.
- 12 E. Konukçu, *Orlukbeli Meydan Savaşı*, s. 480-485.
- 13 H. Andreasyan, "Celâliilerden Kaçanların Geri Gönderilmeleri", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1988, s. 45-53.
- 14 Jean-Baptiste Tavernier, *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier en Turquie en Perse et aux Indes...* Paris 1688 Bkz. XVII. Asır Ortalarında Türkiye

- Üzerinden İran'a Seyâhat çev.: E. Gültekin, İstanbul 1980, s. 28-29, 38-39.
- 15 Kemal Beydilli, *1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı'nda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, Belgeler, XIII/7 (1988) s. 365-464 C. F. Neumann, *Geschichte der Übersiedlung von Vierzig Tausend Armeniern Welche im Jahre 1828 aus der Persischen Provinz Uderbaidschan nach Russland Auswanderten*, Leipzig 1834.
- 16 E. Konukçu, *Selçuklular'dan Cumhuriyet'e Erzurum*, s.478.
- 17 E. Konukçu, *a.g.e.*, s. 516-518. Bkz.: F. Kızıoğlu, *1855 Kars Zaferi*, İstanbul 1955, s. 139-228.
- 18 F. Kızıoğlu, aynı yer.
- 19 C. B. Norman, *Armenia and the Campaign of 1878*. E. Konukçu, *a.g.e.*, s. 553-565.
- 20 Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, çev.: I. Miroğlu, İstanbul 1983, s. 697.
- 21 F. Burnaby, *On Horseback Through Asia Minor*, London 1877, s. 278-279.
- 22 F. Burnaby, *a.g.e.*
- 23 *Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie*, Paris 1869. V. Langlois, bu eserinde Ermeni tarihçilerinin metinlerini vermektedir.
- 24 K. Gürün, *Ermeni Dosyası*, s. 114-176.
- 25 *Tebcir/Güçürme*, bir yerden bir yere nakletme. Bu yasa için bkz.: K. Gürün, *a.g.e.*, s. 211-229. A. Süslü, *Ermeniler ve 1915 Tebcir Olayı*, Ankara 1990.
- 26 Die Vierzig des Musa Dag, Roman. *Berlin-Vienna-Leipzig 1933; The Forty Days of Musa Dag*, çev.: G. Dunlop, New York 1961; Sorok Dnei Musa Dağa, Jerewan 1988; *Musa Dağ'da Kırk Gün*, çev.: S. N. Kaya, İstanbul 1997. Bu roman, Atatürk döneminde filme çekildi. Ancak, Türkiye, gerekli uyarıda bulundu. H. Derin bu konuda şu enteresan malûmatı nakletmektedir: "Tanınmış Avusturyalı yazar Franz Werfel'in 1934'de yayımladığı The Forty Days of Musa Dag adlı yapıt özellikle Amerika'da epey yankılar uyandırmıştı. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki Ermeni Patricıları konusunu işleyen kitabı ayrıca Metro-Goldwyn-Mayer'in film hâ-



- linde canlandıracağı, son zamanlarda gelen haberler arasında idi. Nihayet, İstanbul'daki Ermeni vatandaşlarda uyanan tepki üzerine, aralık (1936) ayında kitabın bir nüshası Pangaltı Ermeni Kilisesinde törenle yakıldı. Yaklaşık on yıl önce Cumhuriyet hükümetinin Washington'a gönderdiği ilk büyükelçi Muhtar Bey, Kasım 1927'de, Amerika'ya vardığında, kendisinin 30.000 Ermeninin öldürülmesinden sorumlu olduğu Türkiye ile diplomatik ilişkilerin yeniden başlamasının ve notalar alınıp-verilmesinin, anayasaya aykırı bulunduğu yolunda zamanın Amerika muhalefet lideri Gerard tarafından basında şiddetli bir saldırıya geçildiği; Muhtar Bey'in New York'a geldiği Leviathan Gemisi'nden silâhlı ve motosikletli polisler eşliği ile alınıp Washington'a getirildiği anımsanırsa, Werfel'in romanın Amerika'da şimdi yarattığı hava pek yadırganmayabilirdi..” Bkz.: H. Derin, *Çankaya Özel Kalemimi Anımsarken (1933-1951)* İstanbul 1955, s. 114.
- 27 Armeni/Arman Garo, Erzurumludur. Asıl adı Karakin Pastırmacıyandır. Bir ara milletvekili olarak Meclis-i Meb'usan-ı Osmaniye katıldı. Banka Olayına karıştı. 1915 öncesi Osmanlı-Rus sınırını geçerek, Türkler aleyhine çalıştı. Oğlu, H. Pastırmacıyan Histoire de l'Arménia, Paris 1949 kitabını yazmıştır. Subjektif duygularla doludur.
- 28 I.Kafkas Kolordusu Komutanı'nın son derece önemli müşâhedeleri için bkz.: Kâzım Karabekir, *Doğu'nun Kurtuluşu*, Ankara 1990.
- 29 Tarihçe: İkinci Erzurum Kale Topçu Alayının Teşkilinden İtibaren Osmanlı Ordusunun Erzurumu İstirdadı olan 12 Mart 1918'e Kadar Ahvâli Hakkında. Bu rapor İngilizce olarak yayınlanmıştır. Ahmed Refik, *Kafkas Yollarında*, İstanbul 1919, s. 34-42.
- 30 Bkz.: E. Konukçu, *Oba Kazısı, "İğdır: Tarihi Gerçekler ve Ermeniler Uluslararası Sempozyumu 24-27 Nisan 1995. İğdır, Ankara 1997"*, s. 49-51. C. Başaran, *Son Gelişmeler Işığında İğdır Oba Köyü Toplu Mezar Kazısı Yankıları. İğdır: Tarihi Gerçekler ve Ermeniler Uluslararası Sempozyumu*, s. 53-58.
- 31 K. Gürün, *Ermeni Dosyası*, s. 233 vd.
- 32 A. Rawlinson, *Adventures in the Near East*, New York 1925.
- 33 Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, s. 18-20.
- 34 E. Konukçu, *Mustafa Kemal Atatürk Döneminde Erzurum*, Erzurum 1999, s. 2-5.
- 35 A.g.e., s. 72-76, *Yerel Kongreler: Kars, Ardahan, Oltu, Trabzon*, Ankara 1993.
- 36 ABD Başkanı Öndört İlkesi ile tanınmıştır. Bu ilkeler içinde 12. madde, Türkleri yakından ilgilendirmekte idi.
- 37 E. Konukçu, *Selçuklular'dan Cumhuriyet'e Erzurum*, s. 867-875.
- 38 K. Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, s. 283-296.



İKİ TOPLUMLU BİR ŞEHİRDE ADALET ARAYIŞLARI: LEFKOŞA MAHKEMESİNDE RUMLAR VE TÜRKLER (1698-1726)

DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Bu makalenin amacı, XVIII. yüzyıl başlarında Lefkoşa kadısının Rum Ortodoks reaya ile ilişkilerini ve Ortodoks Rum reaya'ya karşı adaleti uygulama açısından tutumunu incelemektir. Ancak, bu konuya girmeden önce Kıbrıs gibi bağımsız bir kilisenin bulunduğu ve bu kilisenin geniş hukukî ve kazaî muhtariyetlere sahip olduğu bir yerde, Lefkoşa kadısı ile Rumların nasıl ve hangi oranda münasebette olduğu sorusu akla gelebilir. Üstelik Kıbrıs tarihçilerinin hemfikir olduğu üzere, Kıbrıs Ortodoks Kilisesi -bağımsız ve etnark statüsü gereği- adanın yönetiminde, bazılarına göre en az vali kadar önemli bir role sahip olmuştur.¹ Konumuz ile ilgili diğer bir önemli soru ise seçilen dönemin, bu tür bir araştırma yapılması için ne kadar uygun olduğudur. Öncelikle, Osmanlı Devleti'nde geçerli hukukun İslâm Hukuku olduğu ve Kıbrıs Rumlarının da diğer zimmî reaya gibi bazı alanlarda bu hukuka tabi olduğunun hatırlanması gerekir. Bilindiği gibi İslâm Hukuku zimmîlere cemaat yapısı içerisinde can, mal, din ve vîcdan özgürlüğü tanımakta ve bu bağlamda bazı idarî, hukukî ve kazaî muhtariyetler sağlamaktadır.²

Bu çerçevede diğer İslâm toplumlarında olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da zimmîlere kendi dinî ve hukukî sistemlerini uygulama ve geleneklerine göre düzenlemeler yapabilme hakkı verilmiştir. Buna karşılık da, devlet kendilerinden sadık bir reaya olmalarını ve askerlik yapmama karşılığında cizye ödemelerini beklemektedir. Ancak yine zimmet hukuku çerçevesinde kamu güvenliğinden sorumlu olan devlet, hakimiyet hakkı ve ka-

mu düzenini yakından ilgilendiren alanlarda, örneğin ceza hukukunda veya mülk transferlerinde zimmîlerin hukukî imtiyazlarına bazı sınırlamalar getirmektedir. Ayrıca bir zimmî ile bir müslüman arasında zuhur eden ihtilaflarda tek ve tartışmasız yetkili, kaza mercîi olarak kadı mahkemesi kabul edilmektedir. Buna karşılık ne devlet ne de Osmanlı kadısı cemaat (kilise) mahkemelerinin yetki alanına giren evlenme, boşanma, vasiyet, miras ve vakıf gibi ahvâl-i şahsiyye ile ilgili konularda zimmîlere müdahale etmemekte, başvuracakları mahkeme konusunda da zimmîleri serbest bırakmaktadır. Buna rağmen, zimmîler, kilise mahkemelerinin onaylamamasına kayıtsız kalarak kilise hukukunun yetki alanına giren konu ve ihtilaflar için de kadı mahkemesine sık sık başvurmuşlardır.³ Zimmîlerin kadı mahkemesini tercihlerinde pek çok sebebin rol oynadığı da artık bilinmektedir.⁴

XVIII. yüzyıl başlarının bu konunun çalışılması için uygun bir dönem olup olmadığı sorusuna gelince; bazı araştırmacılar tarafından "reform çağı", "unutulmuş yüzyıl" veya "hakkı yenilmiş" yüzyıllardan birisi olduğu söylenen 1700'lü yıllar gerçekten de siyasi, sosyal ve iktisadî açıdan ilginç nitelendirmelerin yapılabileceği bir dönemdir. Siyasi açıdan 1683 Viyana bozgununun sarıntı ve yıkımının devam ettiği, sosyal açıdan devletin müesseselerindeki yozlaşmanın toplumda güven bunalımı doğurduğu, iktisadî açıdan yitirilen topraklar sebebiyle hem devlet hem de diğer sınıfların önemli gelir kayıplarına uğradığı bu dönem, Osmanlı'nın doğu ve batı medeniyetleri arasında tercih yapma noktasına gelmesi bakımından dikkat çekicidir.⁵ Bizim konumuz açısından



önemli olan nokta ise, XVIII. yüzyılın ilk yarısının Osmanlı toplumunun ve müesseselerinin yozlaşması ve taşrada devlet otoritesinin zayıflaması ile birlikte anılmasıdır. İşte böyle bir dönemde hem de Kıbrıslı Rumlara karşı adaletin uygulanmasını araştırmak ilginç olacaktır⁶.

Bu kısa girişten sonra Lefkoşa Kadı Mahkemesi Sicilleri⁷ ışığında Kıbrıs kadısının Rumlar ile ilişkileri ve birbirlerine yaklaşımları konusuna girebiliriz. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki; klasik dönemde Osmanlılarda kadı hem Şer'i hem de örfi hukukun uygulayıcısıydı. Bu bakımdan zımmîler de Müslümanlar gibi kadı mahkemesi ile sık sık temas halinde olmak zorundaydı. Ancak zımmîlerin kadı mahkemelerini kullanmaları ile ilgili olarak çeşitli iller üzerinde yapılan araştırmalar, zımmîlerin kendi aralarındaki davalar için, herhangi bir zorunluluk olmamasına rağmen, kadı mahkemesini yüksek oranda tercih ettiklerini ortaya koymuştur⁸.

Lefkoşa Şer'îye Sicilleri üzerinde yaptığımız çalışmalar, Rumların her konuda kadıya başvurdıklarını göstermektedir. Daha da ilginç, dava konuları arasında sulh, boşanma, vasî, nafaka tayini, miras ve vakıf gibi tamamen kendi kilise hukuku alanına giren konuların önemli bir yekûn tutmasıdır. Birkaç örnek vermek gerekirse; 1698-1726 yıllarını kapsayan toplam yedi adet sicilde Rumları ve Ermenileri ilgilendiren 822 dava vardır ve bunlardan 82 tanesi miras, 21 tanesi nafaka, 35 tanesi vasî tayini ve 20 tanesi boşanma davasıdır. Rumları ilgilendiren dava sayısının genele oranı yaklaşık %40, tarafların Rum olduğu davaların oranı ise %27'dir. İmparatorluğun diğer bölgelerindeki Hristiyanlarla karşılaştırıldığında, bu oranların oldukça yüksek olduğu görülmektedir⁹.

Amerikalı tarihçi Jennings'in Kayseri'de yaptığı bir araştırmaya göre, bu oranlar sırasıyla %22 ve %11'dir. Bu oran hiç bir zaman %34'ü geçmemiştir. Aynı şekilde, oldukça fazla zımmî nüfus barındıran Trabzon'da %15, Amasya'da ise yalnızca % 8'dir¹⁰.

Halbuki Kıbrıs, kilisenin güçlü ve cemaatin dayanışma içerisinde olduğu bir adadır. Çünkü fetihden sonra Osmanlılar, Rum başpiskoposunu esaretten kurtararak ruhani lider ve millet başı tayin etmişler ve böylece eskinden de önemli bir konuma getirmişlerdir. Bu özel konumları nedeniyle Kıbrıs Başpiskoposları bazı dönemlerde validen sonra en önemli ve varlıklı kişi haline gelmişlerdir¹¹.

İşte bu nedenle Rumların Kilise mahkemesi -var olmadı- düşünülmemelidir- yerine kadı mahkemesini tercihinde sadece harçların düşüklüğü, kadının kararlarının uygulama şansının fazlalığı gibi faktörlerin rol oynadığı düşünülmemelidir. Dava örneklerini tek tek incelediğimizde görüleceği gibi, Lefkoşa kadısı saygınlığını zedeleyecek hiç bir hareket yapmamış, haklı bulduğunda hem Müslümanlara hem de mevki sahibi devlet memurlarına karşı onları korumuş, mahkemede kadıya ve Rumlara yardımcı olmak üzere Rum asıllı bir tercüman da bulunması, kadıya tam anlamıyla güveni ve itimadı sağlamıştır. Böylece Rumların hem davalı hem de davacı oldukları zaman rahatlıkla ifade verdikleri tespit edilmiştir¹². Rumlar, komşularından başka sipahi, zabıt, çavuş, muhız gibi güçlü kişilerden davacı olmak için bile çekinmeden mahkemeye başvurmuşlardı. Şunu ifade edelim ki, adanın muhtelif yerlerinden kadıya gelen Rumlar, mahalli naib ve kadılardan sonuç alamadıkları zaman valiye, hatta İstanbul'a şikayet etmişlerdir¹³. XVIII. yüzyılın başlarına ait toplam yedi sicile göre Rumlar, 122 kez davacı, 129 kez davalı olarak mahkemeye gelmişlerdir.

Bu durum Lefkoşe kadısının ulaşılabilir bir adalet dağıtıcısı olduğunu, güvenilirliğini muhafaza ettiğini ve bu yüzden Rumların, kilise mahkemeleri yerine, her konuda ve çekinmeden kadı mahkemelerini tercih ettiklerini gösteriyor¹⁴. İmparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi, Lefkoşa'ya tayin edilen kadıların da defalarca, her koşulda, müslümanlara ve zımmîlere eşit davranmaları ve bilhassa reayanın menfaatlerinin güçlü devlet adamları ve ayanlara karşı korunması konusunda İstanbul tarafından uyarıldığı vurgulanmalıdır. Örneğin, herhangi bir vatandaş İstanbul'da Divan-ı Hümayuna başvurabilir ve görevdeki kadıyı kötü muamele yaptığı için şikayet edebilirdi¹⁵. Ancak şimdi olduğu gibi geçmişte de önemli olanın nüfuzlu kişilere karşı zayıf ve güçsüzün hakkının koruyabilmek olduğu açıktır.

DEVLET VE REAYA ARASINDAKİ İHTİLAFLARDA KADI'NIN TUTUMU

Bu bakımdan devleti temsil eden kişilerle yerli halk arasındaki ihtilaflarda, kadının tutumunu incelemek önemlidir. Bu konuda Kıbrıs sicilleri zengin sayılabile-



cek bir malzeme sunmaktadır. Şimdi inceleyeceğimiz belgeler Beytül'mal emini ile Rumlar arasındaki davalarla ilgilidir. Rumlar, Beytül'mal eminin kendilerine ait terekeleri, kanuni mirasçı olmadığı gerekçesiyle hazineye devrettiği için şikayet etmekte ve kadıdan haklarının korunmasını istemektedirler.

4 Şaban 1133 yılında Kostanti v. Yanni adlı bir Rum, Kıbrıs Beytül'emini Derviş Ağa hakkında kadı huzurunda şikayette bulunmaktadır. Davacının ifadesine göre, Derviş Ağa kanuni mirasçı bulunmadığı gerekçesiyle Yorgi v. Luka'nın terekesine el koymuş ve mallarını hazineye devretmiştir. Kostanti kendisinin akraba ve kanuni mirasçı olduğunu iddia ederek, hazine için el konulan malların kendisine iadesini talep etmiştir. Kadı, Derviş Ağa'ya bunun doğru olup olmadığını sorduğunda, emin olayı doğrulamış, fakat halikin bir varisi olduğundan haberi olmadığını söyleyerek davacının talebini red etmiştir. Ancak Kostanti mahkemeye kendisinin akraba ve kanuni mirasçı olduğuna şahitlik eden iki Rum getirdiğinde, Lefkoşa kadısı hazine adına el konan malların davacıya iadesine karar vermiştir¹⁶.

Yine aynı konuda açılan başka bir davada, Yirelimo adlı bir Rum, Alanya'da ikamet eden, fakat Lefkoşa'da Han-ı Cedid'de vefat eden Seyri v. Kostas adlı Rum'un akrabalarının vekili olarak mahkemeye gelmiş ve aynı şekilde kanuni mirasçısı olmadığı gerekçesiyle halikin mallarına hazine adına el koyan Beytül'mal emini Receb Ağa b. Hüseyin'den davacı olmuştur. Yirelimo'nun mahkemede verdiği ifadeye göre, vefat eden Seyri v. Kostas'ın Anadolu'da, Alanya şehrinde yaşayan bir eşi ve beş tane de çocuğu vardır. Davacı mahkemeye ifadesini doğrulayan bir de belge sunar. Bunun üzerine malların mirasçılara iadesine karar verilir¹⁷. Bu örnekler açıkça göstermektedir ki, kadı hiç bir durumda terekelerin haksız yere hazineye devrine müsamaha göstermemektedir. Daha da ilginç, bir dava örneğinde, bir Türk, mirasçı olmadığı zannedilerek hazineye devredilen ve açık artırma ile kendisine satılan bir Rum'un mallarını yakınlarına iade etmek zorunda kalmıştır¹⁸.

Lefkoşa kadı mahkemesi Rumları, devlet memurlarının baskılarına karşı da korumuştur. Örneğin;

15 Rebiül-evvel 1133 tarihli bir dava kaydında, Petro v. Papa Filarenzu adlı bir Rum mahkemeye gelerek

Karpaz serdarı Mustafa Ağa b. Yusuf'u gasp ile suçlamıştır. Petro'nun ifadesine göre Mustafa Ağa maiyetiyle birlikte limanda demirlediği gemisine gelerek kendisini önce dövmüş ve sonra da geminin ambarında bir kesenin içinde bulunan sekiz gurus değerindeki altınını gasp etmiştir. Mustafa Ağa olay hakkında kadı tarafından sorgulandığında davacının gemisine gittiğini kabul etmiş, fakat gemiye sadece keşif için gittiğini, geminin ambarından hiç bir şey almadığını söylemiş, iddiasını kanıtlayacak delil de gösterememiştir.

26 Cemaziyelahir 1120 tarihli başka bir dava kaydında, Pendaye Kazası'na tabi İlya Köyü'nde ikamet etmekte olan Luka v. Yanni adlı Rum, Musli Sipahi b. Muharrem'den aralarındaki ortaklığı bozduğu için davacı olmuştur.

Luka 20 gurus borçlu olduğu Musli Sipahi ile dört sene önce buğday ve arpa ekmek üzere bir ortaklık yapmış, fakat hasat mevsiminden çok az önce firar etmek zorunda kaldığı için öşür çıktıktan sonra kendi hissesine düşen beş kile buğday ile iki kile arpasını davalıdan alamamıştır. Musli Sipahi ise savunmasında bilakis davacıya hissesini "ol vakitte narh-ı cari üzere altı gurus" olmak üzere verdiğini, fakat 20 gurus alacağı olduğu için hala davacının kendisine 14 gurus borçlu olduğunu iddia etmiştir. Ancak kadı davacıya iddiasını ispat etmesini söylediğinde Luka delil veya şahit gösterememiştir. Bunun üzerine kadı tarafların aralarında sulh yapmak istediklerini bildirmeleri üzerine Musli Sipahi'nin aldığı arpa ve buğdayın on gurus sayılmasına ve Luka'nın borcuna karşılık Sipahi'ye on gurus daha ödemesine karar verdi¹⁹.

Başka bir davada Yorgi v. Nikolu adlı Debbağhane mahallesinde oturan bir Rum mahkemeye gelerek Lefkoşa'da dizdarbaşı olan Halil Çavuş b. Mehmed hakkında dava açtı. İfadesine göre,

Halil Çavuşa her zamanki gibi ocakları için iki baş katır kiralamıştı. Ancak Halil Çavuş bu defa katırlardan yalnızca bir tanesini geri getirmişti. Yorgi, kadıdan diğer katırın da kendisine tesliminin sağlanmasını istemekteydi. Durum kendisine bildirildiğinde, Halil Çavuş adı geçen davacıdan ocak için iki baş katır kiraladığını, fakat biri "bilatakat zayı olmağla" davacı ile mahkemelik olduğunda araçlar vasıtasıyla bir miktar tazminat vermek suretiyle sulh yaptıklarını iddia ederek, davanın kendisi



için kapandığını söylemiştir. Sulh yapıldığını davacı da kabul edince kadı, daha önce sulh ile sonuçlanan davanın bir kere daha açılmayacağına hükmetmiştir. (Gurre-i Safer 1133/ 1720 yılı Aralık başları)²⁰. Bu davadan şunu öğrenmekteyiz ki, bir Rum askeri, şahıslar da dahil herkes hakkında çekinmeden dava açabilmektedir. Burada kadının gayet adil davrandığı ve İslâm hukuku kurallarını uyguladığını görmekteyiz.

Diğer taraftan, aşağıdaki dava örneği Rumların devlet görevlileri tarafından zimmete para geçirmek gibi ağır bir suçlama ile karşı karşıya kaldıklarında bile mahkeme tarafından adil bir yargılamaya tabi tutulduklarını göstermektedir. 20 Zilhicce 1126 günü Mehmed Ağa b. Ahmed, Kıbrıs valisinin vekili olarak mahkemeye gelerek Episkopi Kazası'nın sene-i merkume cizyesi ve sair emval-i miriye yazıcısı olan Yorgaci v. Komi adlı bir Rum'dan davacı olmuştur. Mehmed Ağa'nın iddiasına göre;

Yorgaci "cezire-i merkume malından 350 guruş kendi mesarifine sarfla istihlak", yani Kıbrıs'a ait paradan 350 guruşu kendi giderleri için harcamıştır. Ayrıca suçunu da Divan-ı Kıbrıs'da ikrar etmiştir. Mehmed Ağa ikrarı doğrulayan bir belgeyi de mahkemeye delil olarak vermiş ve davalının 350 guruşu kendisine ödemesini talep etmiştir. Durum kendisinden sorulduğunda Yorgaci her şeyin söylendiği gibi zuhur ettiğini ve kendisinin 350 guruş borcunu Divan-ı Kıbrıs'da ikrar ettiğini, fakat orada cizye evrakını teslim ettiğinde 350 guruşu kendisiyle hiç ilgisi olmayan başka bir borca saydıklarını ve bu yüzden hesaplarında açık olduğunu, dahası kendisine "bu senin borcun elbette ödeyeceksin ve ödemezsən ölünceye kadar dayak yiyeceksin" denilerek "darb-ı şedid ve habs ve enva'i eziyet" ile işkence edildiğini, bu yüzden işkencelere tahammül edemeyerek borcu kabul ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine kadı Yorgaci'den inkarına delil istemiş, Yorgaci de El-hac Mehmed Ağa b. Mehmed ve Nasuh Ağa b. Ali adlı iki Türk'ü şahit olarak göstermiştir. Bu kişiler Yorgaci'nin bölükbaşının odasında hapsedildiğini ve defalarca dövüldüğünü ve boynuna zincir bağlandığı ve işkence gördüğünü doğrulamışlardır²¹.

Kadı şahitlerin ifadelerinin doğruluğunu tahkik ettikten sonra Divanın verdiği kararı geçersiz saymış ve

"muhasabelerini kema hüve hakk" üzere yapmalarını taraflara tembih etmiştir.

Burada kadı, Yorgaci'nin defterlerinin tekrar usulüne uygun olarak incelenmesine karar verirken, valinin adamlarına karşı onu korumuştur. Aksi takdirde Yorgaci'nin devletin parasını zimmetine geçirmek gibi ağır bir suçtan ceza alması kaçınılmaz olacaktı. Daha da önemlisi iki Türk, valinin baskısından çekinmeden Rum Yorgaci lehine tanıklık etmişlerdir. Ayrıca, kadı da Şer'iat hükümlerine uygun olarak işkence ile alınan itirafı kabul etmemiştir.

Rumlar ile Osmanlı Kıbrıs'ının nüfuzlu kimseleri arasındaki anlaşmazlıklar üzerine yaptığımız bu çalışmada bize, kadı mahkemesinin her durumda zimmîlerin haklarını nüfuzlu kimselere karşı koruduğunu gösteriyor.

DAVACI TÜRKLER DAVALI RUMLAR

Adalet terazisinin kadı tarafından hakkıyla uygulanmasının en zor olduğu durumlardan birisi de, Türklerin Rumlar aleyhinde açtığı davalar olsa gerektir. İncelediğimiz sicillerde yaklaşık olarak 130 davada Rumların, kendilerini Türklerin açtıkları davalarda savunmak zorunda kaldıkları görülmektedir. Tabii ki, İslâm Hukukuna göre, Rumların sadece mahkemede kendilerini savunma hakları değil; Türklerin suçlamalarına cevap hakları da vardı. Mahkemede suçsuz olduklarını kanıtlayacak delillerden yoksun olsalar bile iddialara yanıt verme ve savunma hakları kesindi. Burada, Türklerin Rumlara karşı açtıkları davaları incelemekten önce, Rumların hukukun "zimmî" statüsünde olmaları sebebiyle -tıpkı İmparatorluğun diğer Hristiyan tebaası gibi- özellikle Müslümanlarla olan anlaşmazlıklarında bazı önemli dezavantajların bulunduğu vurgulanmalıdır.

Örneğin, zimmî statüsündeki reaya hiç bir şekilde ceza hukukunun alanına giren ihtilaflı davalarda şahit olarak ifade veremezdi. Ancak, bununla birlikte Osmanlı asırları boyunca Rumlar ve Türkler arasında gelişen komşuluk ve dostane ilişkiler, Şer'iatın zimmîler ile ilgili olan bu hukuki kaidesinin Rumlar üzerinde yıkıcı bir etki yapmasını önlemiştir. Çünkü, Şer'ie sicillerinde kayıtlı dava örneklerinin bariz bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Rumlar mahkemede lehlerine tanıklık etmek için Türk şahitler bulmakta ciddi bir zorluk ile karşılaşmadı-



lar. Seçtiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, Türkler sık sık Rumlar için şahitlik yapmışlar ve böylece Rumların şeriatın zımmîlerin şahitliği ile alakalı hükmünün doğurduğu dezavantajlardan daha az ölçüde etkilenmesini sağlamışlardır. Bununla birlikte olumlu bir cepheden bakarsak, davacının ispatlamaya muktedir olamadığı bir suçlama ile karşı karşıya kalındığında yemin alınması hususunda zımmîler, Türklerle eşit haklara sahip olmuşlardır. Ayrıca, yemin ederken de zımmîler kendi dinlerine göre, Hz. İsa'nın adını anarak İncil üzerine yemin edebilmektedirler²². Aynı zamanda, zımmîler mahkemede savunmalarını destekleyebilecek bir fetva alma konusunda müftüye gitmekte de serbestiler.

Lefkoşa Şer'iye sicillerinde kayıtlı 2000'den fazla dava üzerindeki araştırmalarımız aslında Türklerin Rumlara karşı açtıkları davaların %16.6 gibi küçük bir oran tuttuğunu ortaya çıkardı. Tabii ki, Rumlar bu davaların bazılarını kazandı, bazılarını kaybetti. Bu düşük oran ve zımmîlerin mahkemenin tarafsızlığına olan güvenleri, muhtemelen onları Türk şahitlerin de desteği ile Türkler aleyhine dava açmaya cesaretlendirmiştir. Çünkü Türklerin mahkemeye davalı olarak geldikleri davaların oranı da önemli bir yer tutmaktadır (%15.7). Örneğin, 1120-1121 yıllarında Türkler 19 kez Rumları dava ederken, 20 kez dava edilmişlerdir. Bu trend 1125-1126 yıllarında da aynıdır. 16 kez Türkler davalı, 15 kez davacı olmuşlardır. Yine aynı şekilde 1136-1139 yıllarında Türklerin mahkemede kendilerini savundukları dava sayısı 28 iken, Rumlardan 21 kez davacı olmuşlardır. Yalnızca 1129-1130 ve 1132-1133 yıllarında da Türklerin davacı oldukları dava sayısı Rumlarınkinden fazla olmuştur (31'e 24). Bu oranlar zımmîlerin hukuki bazı dezavantajlarına rağmen Türklerden şikayetçi olmaktan geri kalmadıklarını gösteriyor²³.

Sicillerimizde Rumların kendilerine yöneltilen suçlamalar karşısında mahkemedeki savunmalarına dair pek çok örnek kayıtlıdır. Bu davaların çoğu alacak vereceklerin ödemesindeki ihtilafları veya mülk transferleri üzerindeki anlaşmazlıkları kapsamaktadır. Ancak çeşitli ciddi suçlamalarla ilgili davalar da önemli bir oran tutmaktadır:

Gurre-i Muharrem 1121 (1709) tarihli bir davada Lefkoşa'ya bağlı Debbaghane Mahallesi sakinlerinden El-

Hac Receb Ağa b. Abdullah adlı kişi Larnaka'da bulunan İstevarez Manastırı'nın o zamanki zabiti Rahip Batino v. Loyizi hakkında davacı olmuştur. El-Hac Receb Ağa'nın mahkemede verdiği ifadeye göre, adı geçen manastır rahiplerinden Gavrayil'e 160 guruş borç vermiş ancak rahip borcunu ödeyemeden ölmüştür. Alacağını mirasçılarından talep ettiğinde kendisine, borç yerine aynı manastırın sabık zabitlerinden Yankulu'daki 160 guruş alacağı tahsil etmesi için bir senet verilmiştir. Ancak parasını tahsil edemedi Yankulu da vefat etmiştir. Bunun üzerine El-Hac Receb Ağa halen adı geçen manastırın zabiti olan Batino'ya başvurmuş ve alacağının ödenmesini istemiştir. Batino bunu kabul etmekle birlikte bir yıl (istimhal) müddet talep etmiştir. Bu sürenin dolmasından sonra Receb Ağa, mahkemeye verdiği ifadesine göre, sadece 47 guruş değerinde iki kantar pembe (pamuk) alabilmiş, bu nedenle kalan alacağının tahsilinin sağlanması için mahkemeye başvurmuştur. Davalı Batino mahkeme huzurunda borcunu ikrar etmiş, ancak suçlamaları redderek söz konusu iki kantardan başka müdde-i mezbur (davacı) El-Hac Receb Ağa'ya önce 35 guruş değerinde yedi vukiye ipek, daha sonra da nakden elden 27 guruş ve en son olarak da nakir 100 guruş verdiğini söylemiş, ayrıca davacının iddia ettiği gibi verdiğini iki kantar pembenin 47 guruş değil, 65 guruş değerinde olduğunu iddia etmiştir. Bu şekilde, davalı toplam olarak El-Hac Receb Ağa'ya 227 guruş ödediğini 38 guruş fazla ödediği paranın da kendisine iade edilmesini istemiştir. Durum kendisinden sorulduğunda da davacı El-Hac Receb Ağa inkar etmiştir. Ancak Rahip Batino iki Türk şahit göstermiş, onlar da sonraki ödemelere dair onun ifadesinin doğruluğunu tasdik etmişler, fakat Rahip iki kantar pembe verirken şahit olmadıklarını söylemişlerdir. Rahip de ödemesine dair kesin bir kanıt gösterememiştir. Bunun üzerine kadı, anlaşmalarına göre iki kantar pembenin 65 guruş olmadığına dair davacıdan yemin istemiş, o da yemin etmemiştir. Bunun üzerine kadı fazladan aldığı 38 guruşu Batino'ya ödemesini davacıya tembih etmiştir²⁴.

Bu çok ilginç bir dava olarak görünmektedir, çünkü El-Hac Receb Ağa Gavrayil'e borç olarak verdiği parayı tahsil edebilmek için kadıya başvurmuş, fakat sonuçta davayı kaybetmiştir. Ayrıca, kadı kendisine davalıdan aldığı fazla parayı da iade etmesini tembihlemiştir.



Yine daha önce belirttiğimiz diğer ilginç bir nokta da şudur ki, bu davada Rahip Batino, Müslüman davacı aleyhine şahitlik etmek üzere iki Müslüman şahit bulabilmiştir. Şer'îye sicillerinde kayıtlı bu ve bunun-gibi diğer davalar Müslümanların zaman zaman kendi dindışları aleyhine bile tanıklık etmeden çekinmediklerini göstermektedir.

Aşağıdaki dava yine Türklerin Rumların lehine tanıklık yaptıkları ve davacının davayı kaybetmesine neden olduklarına bir örnektir:

2 Cemaziyelahir 1126'da Hasan b. Mehmed kadiya başvurarak Nikolu v. Yirelimo aleyhine dava açmıştır. İddiasına göre davalı Nikolu "fevt olan validem Rabia nam hatun zimmetinde cihet-i karzdan 27 gurus hakkım vardır diyerek kendisinden borç istemiş", o da "sağır (küçük yaşta) olmakla kavline itimat edip" kendisine istediği borç karşılığında bir kantar mahluç pembe vermiştir. Ancak, davacı Hasan b. Mehmed'in iddiasına göre, Nikolu baliğ ve reşit olunca borcunun ödenmesini talep etmiş, ancak borcun geri ödenmesi konusunda münakaşalardan sonra, Nikolu bir kantar mahluç pembe fiyatı olan 27 gurusu iade etmiştir. Ancak, Hasan b. Mehmed durumdan şikayetçi olmaktadır, çünkü pembe o zaman 27 gurus olmakla beraber, şimdi 50 gurusu yükselmiştir. Bu nedenle ya 23 gurus daha kendisine verilerek miktarın tamamlanmasını ya da aynı miktar pembenin kendisine verilmesini temin edilmesini kadıdan talep etmektedir. Fakat, davalı Nikolu cevabında suçlamayı reddederek 27 gurus ödediğinde kendisi, bunu kabul etmişti demiş ve iki Türk şahit göstererek ifadesini tasdik ettirmiştir. Bunun üzerine kadı, Hasan'ın davalı Nikolu'yu daha fazla taciz etmesini men etmiştir²⁵.

Aynı şekilde aşağıda özetleyeceğimiz dava da Kıbrıs'ta Rumlar ve Türklerin ilişkilerinin boyutu hakkında önemli deliller getirmekle kalmayıp, aynı zamanda Türklerin mahkemede doğruyu söylemek konusunda tereddüt etmediklerini de göstermektedir. Bir zımmînin koyun çalmakla suçlandığı şu dava iyi bir örnektir:

15 Rebiü'l-evvel 1136'da (13 Aralık 1723) Nefs-i Vadi Köyünden Ahmed b. Ramazan mahkemeye gelerek Bavli v. Andrey a. Rum'dan davacı olmuştur. İfadesinin sadeleştirilmiş şekli şöyledir: 40 gün önce, sürüsünden 12 koyun kaybolmuş, muhtemelen çalınmıştır. Ko-

yunlarının sağ kulakları nişan olsun diye kesiktir. Bir süre takibat yaptıktan sonra, davalı Bavli'nin kasap Tavil'e 7.5 gurusdan 12 koyun sattığı kendisine ihbar edilmiştir. Durumu Bavli'ye sorduğunda 12 baş koyun sattığını ikrar etmiştir. Bu iddia üzerine kadı davacı Ahmed'ten delil göstermesini istemiş, o da iddiasını doğrulamak üzere iki şahit göstermiştir. Fakat Hasan b. Ahmed ve Ali b. Ramazan adlı bu Türk şahitler davalının kasaba 12 baş koyun sattığına şahit olduklarını, ancak koyunların Ahmed'in "alametli koyunu olduğunu" bilmediklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine kadı ortada kesin bir delil bulunmadığından adı geçen Bavli'ye "bir nesne lazım gelmediğine" karar vererek davacı Ahmed'i Bavli'yi taciz etmekten men etmiştir. Burada da kadının kesin bir delil olmadan Bavli hakkında karar vermediğini görüyoruz²⁶.

Kıbrıs Şer'îye sicillerinden öğrendiğimize göre, pek çok davada yemin etmek cezadan kurtulmak için yeterli olmaktadır. Örneğin,

25 Şevval 1125 (Kasım 1713) tarihinde Mesariya'ya tabi Lefkonik Köyü sakinlerinden Halil b. Hüseyin Rum komşusu Yorgi v. Bavli hakkında geçen yıl bahçesinin mahsulünü gasp ettiği için davacı oldu. İddiasına göre, komşusu Yorgi'den tazminat talep etmiş, fakat davacı ödemeyi kabul etmemiştir. Ancak iddiasını kanıtlamaktan da acizdir. Bunun üzerine Şer'î hükümler gereği kadı Yorgi'den suçsuz olduğuna yemin etmesini istemiş, o da yemin etmiştir. Bunun üzerine kadı, davacı Halil b. Hüseyin'i bundan böyle davalıyı taciz etmekten men etmiştir²⁷.

11 Şevval 1136 (4 Temmuz 1724) tarihindeki benzer bir olayda Lefkoşa Kazası'na tabi Pera Köyü'nde oturan El-Hac Mustafa Ağa evinin yanındaki manastırın rahiplerinden bahçesine zarar verdikleri gerekçesiyle şikayetçi olmuş ve tazminat talep etmiştir. İddia sahibi El-Hac Mustafa Ağa'nın ifadesine göre:

Davalı rahip Papa Cerellu keçilerinin davacının bahçesine girmesine bilerek izin vermiştir. Sonuçta, keçiler bahçedeki 5000 fidanı tahrip etmişlerdir. Ancak mahkemede kendisinden delil ve tanık istendiğinde davacı iddiasını ispatlayamamıştır. Bunun üzerine kadı, davalı Rahip Papa Cerellu'dan keçilerinin komşusunun bahçesine girip ağaçlarını tahrip ettiğine dair bir bilgisi



olmadığına yemin etmesini istemiş, o da İncil üzerine yemin etmiştir. Bunun üzerine davacı, adı geçen Rahibin çobanları olan Kuddusi, Kostañti ve Tomazi'den şikayetçi olmuş, ancak kadı Şer'an mümkün olmadığı için usulen davanın görülemeyeceğine karar vermiştir²⁸.

Görüldüğü gibi kadı kesin bir delil ve güvenilir bir tanık olmadan Rum rahip aleyhine karar vermemiş ve İslâm hukukunu titiz bir şekilde uygulamıştır. Bununla birlikte kadı, zımmîlerin suçlu olduğuna kanaat getirdiğinde, tereddüte hiç bir mahal bırakmadan aleyhlerine karar vermekten asla çekinmemiştir. Örneğin, bir borç geri ödemesi hakkında ihtilafla ilgili bir davada, bu defa kadı bir Rum kadın aleyhinde karar vermiş ve mahkemeyi kaybettirmiştir, çünkü aleyhte Türk şahitler vardır.

15 Rebî'l-evvel 1126 (31 Mart 1714) tarihinde kaydedilen bu dava şöyle gelişmiştir: Erzurum Vilayeti sakinlerinden El-Hac Ömer, Aya Kışanu Mahallesi sakinlerinden Enez b. Dimitri'yi 45 gurus borcundan dolayı dava etmiştir. Kadının huzurunda El-Hac Ömer, Enez b. Dimitri adlı bu Rum kadına 45 gurus borç verdiğini, ileri bir tarihte ise, Enez'den borcuna karşılık 9 gurus değerinde sim işlemeli bir kuşak aldığını söylemiştir. Dolayısıyla, Enez'den alacağı olan 64 gurusu talep ettiğini beyan etmektedir. Davalı Enez 40 gurus borcunu ikrar etmiş, fakat mahkemede diğer miktarları inkar etmiştir. Bunun üzerine El-Hac Ömer iddialarını kanıtlamak için iki Türk şahit göstermiş, onlar da kendisini tasdik ederek davalının kendi huzurunda borcunu kabul ettiğini doğrulamışlardır. Bu şahitlerin ifadelerine dayanarak, kadı Enez'e 64 gurus borcunu ödemesini emretmiştir²⁹.

Yine aşağıda inceleyeceğimiz davada da, Rum Curcos v. Yorgi davayı kaybetmiştir. Çünkü, Kasaba Mahallesi'nde Mahmud b. Osman üç yıl önce davalıya her biri bir zolta değerinde 180 adet sahtiyan (Fas Derisi) sattığını ve toplam olarak kendisine Rum Curcoz'un 120 gurus borcu olduğunu iddia etmiş, Curcoz'un aleyhinde şahitlik eden iki Müslüman şahit Curcoz'un borcu olduğunu ve ödemediğini söyleyince kadı davalıya borcunu ödemesini tembih etmiştir³⁰.

Borç ödemeleriyle ilgili anlaşmazlıklara dair Kıbrıs Şer'îye sicillerinde çok sayıda benzeri dava vardır. Bu dava örnekleri, Rumlar ile Türkler arasında günlük iş iş-

kilerinin boyutunu anlamamız açısından çok önemlidir. Bu yüzden, makalemizin bu bölümünde Kıbrıs'ta iki cemaat arasındaki iş akitlerine dair örnekler göstermeye devam edeceğiz. Elbette iş hayatı zaman zaman borç almayı ve vermeyi gerektiriyordu. Bu yüzden geri ödemelere dair ortaya çıkan anlaşmazlıklar da bu ilişkilerin doğal bir sonucu olarak algılanmalıdır. Ancak çalışmamız açısından önemli olan, Lefkoşa kadısının Türklere ve Rumlara eşit muamele yapıp yapmadığını tespit etmektir. Bu tür davalarda, kadının tavrı çok önemli olarak addedilmektedir. Çünkü, İslâm hukukuna göre, borçlara dair anlaşmazlıklar nihai çözüm için mahkemeye götürülmek zorundaydı. Aşağıdaki bir kaç dava, bu noktayı aydınlatmakta ve aynı zamanda borç ödemeleri gibi önemli bir konuda kadıların ve Rumların menfaatlerini eşit olarak savunduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin;

17 Şevval 1125 (Kasım 1713) tarihli bir davada Mesariye Kazas'ına bağlı Lefkonik Köyü'nde yaşayan Halil Beşe ibn Hüseyin, daha önce kendisine verdiği 20 gurus borcu ödemediği için Yorgi v. Pavlo hakkında davacı olmuş ve parasının ödenmesini talep etmiştir. Ancak Yorgi borcunu inkar etmiş, bunun üzerine kadı, davacıdan iddiasını ispat etmesini istemiştir. Halil Beşe 20 gurus borç verdiğini ispat etmekten aciz kalınca kadı, İslâm hukukuna göre, Yorgi'ye borcu olmadığına dair yemin ettirmiştir. Yorgi bu şekilde yemin edince kadı, Halil Beşe'yi delil olmaksızın davalıyı bu konuda daha fazla rahatsız etmekten men etmiştir³¹.

Bu davada önemli gördüğümüz bir noktayı vurgulamak istiyoruz: İslâm hukukuna göre, bir Türkün taraf olduğu bir ceza davasında zımmîye yemin teklif edilmesi meşru değildir. Buna rağmen, bu davada, kadı ihtiyaten Yorgi adlı zımmînin yemin etmesine izin vermiştir. Bu, Şer'îye sicillerinde rastladığımız yegane örnek değildir. Bu davadan şu sonucu çıkarmamız mümkündür: aslında Yorgi, büyük bir olasılıkla borçlu olsa bile kadı, delil olmaksızın aleyhte karar vermemiş ve onun hakkını korumuştur. Burada kadının tarafsızlığı ve adaleti konusunda en ufak bir şüphe bile yoktur. Çünkü her kim olursa olsun, bir borç anlaşmasını kanıtlamak için en az iki şahit veya bir belge göstermek zorundadır. Bu Şer'î hükmün uygulanışını şu davada da görmek mümkündür.



Borç geri ödemesi ile ilgili bir anlaşmazlık şu şekilde cereyan etmiştir:

Lefkoşa'nın Ömeriye Mahallesi'nde ikamet eden Mustafa Çelebi b. El-Hac Bekir, zımmîye Markara bt. Yanni'yi ölen kocasına ait 233 guruş tutarındaki borcunu ödememekle suçlamıştır. Markara, kocasının borç ve kredi anlaşmasına dair bir bilgisi olmadığını öne sürerek suçlamayı reddetmiştir. Ancak bu davada verdiği borcu iki şahitle mahkemede ispat etmeyi başarmıştır. Şahitler kendilerinin bizzat borç anlaşmasına şahit olduklarını söyleyince kadı, davalı Markara'ya ölen kocasına ait borcu terekeden ödemesini emretmiştir³².

28 Rebiyü'l-evvel 1133 (Ocak 1721) tarihli bir başka davada, Lefkoşa'nın Kızılkale Mahallesi'nde yaşayan Sefer Reis b. Ali adlı kişi, mahallenin ekmekçisi merhum Anastas v. Erkiru'nun terekesine vaz'-ı yed olan Erkiru v. Erkiru hakkında ölen Anastasın kendisine olan 83 guruş borcunu ödemediği için kadı huzurunda davacı olmuştur. Ölen Anastas'a borç verdiğini ispatlamak için Yusuf b. Haran ve Mihail v. Hiristofi adlı iki şahit göstermiştir. Kadı, şahitlerin ifadelerine göre, Erkiru'ya ölen Anastas'ın terekесinden borcu ödemesini emretmiştir³³. Anladığımız kadarıyla ekmekçi Anastas hayatta iken oldukça borçlanmıştır. Çünkü, Kıbrıs Şer'îye sicillerinde, onun borçlarıyla ilgili iki dava daha kayıtlıdır. Söz konusu davaların ilkinde, Debbaghane Mahalles'inden Karabaş lakaplı El-hac Ali b. Derviş adlı kişinin, ekmekçi Anastas'tan 115 guruş alacağı olduğunu öğreniyoruz. İkinci davada ise yine aynı mahallede oturan Hacı İsmail, 24 guruş alacaklı olduğunu ve terekeden ödenmesini talep etmiştir. Her iki davada da kadı, iddia sahiplerinin lehine karar vermiş ve Anastas'ın terekесine bakan Erkiru'dan borçlarını derhal tasfiye etmesini istemiştir. Ancak bu davalarda ilginç olan aynı şahitlerin ifadesine başvurulmasıdır³⁴. Bununla beraber, burada daha da önemli olan nokta ise kadının bir zımmînin şahitliğini bir Müslüman'a eşit tutmasıdır. Bu, İslâm muhakeme usulünde, "zımmîlerin mahkeme şahitliği" ile ilgili kurallar gözönüne alındığında, normal karşılanması gereken bir durum değildir.

Burada hemen ifade edelim ki, Şer'iatın bu hükmüne dayanılarak, Müslümanlarla mahkemede karşı karşıya geldiklerinde, zımmîlerin hukuki durumlarında bir ge-

rileme olduğu iddia edilemez. Tam tersine, daha önceki davalarda da açıkladığımız gibi, zımmîler bu durumda iki Müslüman şahit bulmakta ciddi bir problemle karşılaşmamışlardır:

25 Şevval 1121 (Kasım 1713) tarihli ve bir Müslüman ile Rum arasındaki alışverişe dair bir davada, Deveci Hamham olarak çağrılan Hasan, Manek v. Sabalı (?) adlı zımmî hakkında, develerini haksız yere gasp ettiği iddiasıyla davacı olmuştur. Hasan'ın kadı huzurunda verdiği ifadeye göre, kendisi Manek'e her biri on guruşdan toplam 40 guruşa dört deve satmıştır. Durum kendisinden sorulduğunda davalı Manek, Hasan ile aralarında bu şekilde bir alış veriş olduğunu ve develeri teslim aldığını ikrar etmiş, fakat bir kaç gün sonra, anlaşmadan memnun kalmadıkları için kendi rızalarıyla satıştan vazgeçtiklerini bildirmiştir. Hasan'da söylenenleri kabul etti. Ancak Manek'in develerin ikisini iade ettiğini, diğerlerini iade etmediğini iddia etti. Manek cevabında, şahitler huzurunda anlaşmayı feshettiklerinde, daha önceki bir borçtan alacağı olan 75 guruşa ilave olarak Hasan'a bir altın para daha verdiğini, Hasan'ın bu şekilde develeri tekrar kendisine tanesi 10 guruşdan sattığını söyledi. Ayrıca Hasan'ın o esnada satışa razı olduğunu ve aralarında sulh yaptıklarını iddia etti. İslâm muhakeme hukukuna göre kadı, Manek'e, inkarını şahitle kanıtlamasını söyledi. O da iki şahit gösterdi. Bu şahitler, satışı ve sonrasında sulhu tasdik ettiler. Bunun üzerine kadı, davacı Hasan aleyhine karar verdi ve ona Manek'i rahatsız etmemesini tembihledi.

Yine bu davada da kadının adil davrandığını ve Rum reaya lehine karar verdiğini görüyoruz. Ayrıca bu tür davalar hem Türklerin hem de Rumların doğruyu söylemekten ve dindaşları aleyhine şahitlik yapmaktan kaçınmadıklarını göstermektedir.

Aşağıda özetleyeceğimiz davalar ise iki açıdan önemlidir. Birincisi, iki zımmî bir Müslüman için dindaşları aleyhine şahitlik yapmaktadırlar. İkincisi kadı zımmîlere bir ceza davasında şahitlik yapma izni vermektedir ki, bu İslâm Hukukuna aykırıdır³⁵.

2 Cemaziyü'l-evvel 1136 (Ocak 1724) tarihli bir hırsızlık davası şu şekilde gelişmiştir: Ayasofya Mahallesi'nde oturan İsmail Ağa b. Ramazan'ın vekili olan es-Seyyid Ali Çelebi b. Mehmet, Kaymaklı Köyü'nde yaşa-



yan Zenyo v. Mihail aleyhine bir ceza davası açtı. Davacı es-Seyyid Ali Çelebi, ifadesinde “iki ay önce Zenyo, ögle vakti İsmail Ağa’nın Balıkesir Köyü çiftliğindeki sürülerinden her biri bir guruş değerinde 40 baş koyun, her biri bir zolta değerinde 40 keçi ve her biri en azından 1.5 guruş değerinde 30 baş harım cinsi koyun götürürken görülmüştür. Bir istihbaratdan sonra adı geçen Zenyo’nun kasaplara aynı sayıda koyun ve keçi sattığı ve parasını aldığı tespit edilmiştir. Kadı, mübaşirine olayı tahkik etmesini ve Zenyo’yu adalete teslim etmesini emretti. Zenyo mahkemeye çıkarıldığında bütün suçlamaları reddetti. Davalının inkarı üzerine kadı iddiasını ispat edecek delil istedi. Bunun üzerine Es-Seyyid Ali Çelebi, kendilerinden emin olunan, adil iki zımmîyi mahkemeye şahit olarak çağırttı. İslâm muhakeme usulüne göre, zımmîler ceza davasında şahit olarak dinlenemeyeceğinden, başka şahit arandı. Ancak çiftliğin etrafından Müslüman şahit bulunamadığından Bavlî v. Loyizo ve Yasif v. Luka adlı Rumların şahitliği kabul edildi. Şahitler, Zenyo’nun koyunları götürdüğünü ve kasaba sattığını gördüklerini söyleyince kadı, pazarda koyun ve keçilerin gerçek fiyatlarını tespit etmek üzere bir bilirkişi heyeti tayin etti. Bilirkişi, davacının iddia ettiği fiyatların aynıısını rapor edince kadı, sanık Zenyo’ya koyun ve keçilerin bedelini ödemesini emretti³⁶.

Bu dava da kadı mahkemesinde zımmî sanığa haksızlık yapılmadığını, olayın ve iddianın hukuk çerçevesinde sonuca bağlandığını göstermektedir. Bu bağlamda, koyun ve keçilerin pazardaki fiyatlarının tespit edilmesi kararı da anlamlıdır, çünkü böylece kadı, Rum sanığın mağdur olmasını engellemeyi amaçlamaktadır.

Aşağıda özetleyeceğimiz davada da kadı, zımmînin mağdur olmasını önlemek için bir bilirkişi tayin etmeyi uygun görmüştür.

29 Rebiyyü’l-evvel 1110 (Ekim 1698), tarihli bu davada Lefkoşa’ya bağlı Gönyeli köyünde oturan Yakup b. Ali adlı bir Türk mahkemeye gelerek Ferdi v. Badi ve Enas v. Erkiru adlı Rumlardan davacı oldu. İddiasına göre, davalılara ait öküzler, ekili tarlasına girerek iki dönüm pamuk tarlasını tahrip etmişlerdir. Davacı zararının telafi edilmesini talep etmektedir. Olay hakkında sorgulandıklarında davalılar, öküzlerinin davacının tarlasına zarar verdiğini inkar etmişlerdir. Hatta, söz konusu tar-

lanın, hiç bir zaman ekili olmadığını iddia etmişlerdir. İnkarlarını ispat etmeleri için delil istendiğinde davalılar, söz konusu tarlaya bir keşif heyeti gönderilmesini talep edince, kadı tarlaya bir keşif heyeti göndermiştir. Keşif heyeti gidip tarlayı incelediğinde davacının tarlasının hiç bir zaman ekilmediğini tespit ettiklerini belirten bir raporu mahkemeye sunmuşlardır. Bunun üzerine davanın şirret (iftira) olduğunu gören kadı, davacının aleyhine karar verdi³⁷.

Ancak bu örneklerle bakarak Rumların her davayı kazandığını söylemek de mümkün değildir. Şimdi vereceğimiz örnekteki ev satışı ile ilgili dava da bunu kanıtlamaktadır.

15 Cemaziyelevvel 1126 (Mayıs 1714) tarihli bir davada Lefkoşa’ya bağlı Ömeriye mahallesinden İsmail Çelebi, mahkemede Rubina bt. Markoli adlı Rum kadını, sattığı evi kendisine teslim etmemekle suçlamıştır. İsmail Çelebi’nin ifadesine göre, Rubina evini 200 guruş satmış, anlaşıkları gibi, 75 guruş kıymetinde 1.5 kantar pamuğu elden Rubina’ya teslim etmiştir. Sonra Rubina’nın küçük oğluna 70 guruş daha ödemiştir. Ayrıca başka bir tarihte Abdulgani adlı bir kişi vasıtasıyla Rubina’ya 75 guruş daha göndermiştir. Kalan beş guruşu Rubina’nın ölen kocasının kendisine olan borcuna saymıştır. Bu şekilde toplam olarak 200 guruşu Rubina’ya ödemesine rağmen, ev kendisine teslim edilmemiştir. Mahkeme, bu iddiaları kendisine sorduğunda Rubina satış akdini inkar etmiştir. Bunun üzerine kadı, davacıdan iddiasını ispatlamasını talep etmiş. O da İbrahim Efendi ibn Ömer Efendi’yi şahit olarak çağırmıştır. Ehl-i kalem ve adil bir kişi olarak bilinen İbrahim Efendi, satışın huzurunda yapıldığına kendisinin şahit olduğuna yemin etmiştir. İsmail Çelebi, mahkemeye ayrıca iki şahit daha getirmiştir. Bunlar, satışın kendi huzurlarında yapıldığını ve merhum Abdullah b. Süleyman b. Mehmed’in bunu ikrar ettiğine şahit olduklarını beyan etmişlerdir. Bu ifadeler doğrultusunda kadı, Rubina’ya söz konusu evi derhal boşaltmasını tembih etmiştir³⁸.

Kadıların, muhtedilere, yani yeni Müslüman olmuş kişilere karşı tutumu da farklı olmamıştır. Halbuki, pek çoğumuz kadıların İslâm dinine yeni girmiş olanlara ayrıcalıklı muamelede bulunmuş olabileceğini düşünürüz. Elimizdeki bir kaç örnek muhtedilerin de bu şekilde dü-



şündüğünü göstermektedir. Ancak kadı muhtedilere ayrıcalık gösteren bir davranış içinde olmamıştır. Şu dava kaydı, kadıların bu tür bir tutum takınmadıklarını göstermesi bakımından ilginçtir.

13 Safer 1133 tarihli bir davada Saime bt. Murad adlı bir muhtedi Limasol kazasına tabi Ayia Kostanti köyünden Pavlo v. Yorgi aleyhinde babasından miras kalan evi fuzulen zapt ettiği iddiasıyla dava açmıştır. Kadı davalı Pavlo'yu dinlediğinde, söz konusu iddianın üzerinden 20 yıl geçtiğini öğrenir. Bu durum davanın düşmesi için bir gerekçe teşkil etmektedir. Çünkü, İslâm hukukuna göre üzerinden 15 yıl geçen davalar ferman-ı hümayun olmaksızın görülemez, yani zaman aşımına uğrarlar³⁹.

Rebiyyelevvel 1110 (Eylül 1698) tarihi bir başka davada Ambeliku mahallesinden muhtedi Nasuh'un kızı Fatıma, Papa Semyu v. Brakuni'den şikayetçi olmaktadır. Fatımanın ifadesine göre;

Efrecu v. Zaharia adlı Lanyalı bir zimmî Deven köyünde bulunan bir değirmendeki 30 sehim hissesinden 5 sehimini annesine ve Papa Pavlo'ya satmıştı. Fatıma, babası Papa Pavlo'nun Müslüman olarak Nasuh ismini aldığı anda, kendisinin ve kardeşlerinin (Mehmed ve Aişe) küçük yaşta olmaları nedeniyle Müslüman olduklarını ifade ederek, babasının mirasında hakları olduğunu, davalı Semyu'nun babasının terekesini "20 yıl önce baban mirasını bana bağışladı" diyerek fuzulen zapt etmiştir. İddiayı reddeden Semyu 30 yıldır söz konusu mülkün tasarrufunda olduğunu iki müslüman şahit ile ispat etti. Kadı zaman aşımı sebebiyle de davanın görülemeyeceğini karar verdi⁴⁰.

17 Cemaziyevvel 1111 (Kasım 1699) tarihli bir başka davada da kadı yine muhtedinin aleyhine karar vermiştir:

Lefkoşa'nın Kızılkale mahallesinde sakin olan muhtediye Aişe bt. Abdullah, kardeşinin oğlu Andreyu v. Loi'den davacı olmuştur. İddiasına göre, Andreyu kendisine ait bir ev ile Toru köyü (Gilan kazası) sınırları içerisinde sekiz zeytin ağacını ihtiva eden bir tarlayı fuzulen zapt etmektedir. Durum kendisinden sorulduğunda Andreyu, söz konusu ev ile tarlayı üç yıl kadar önce davacı Aişe'nin kendisine sattığını iddia etmiş delil olarak Gilan naibi Halil Efendi'nin verdiği hücceti ibraz etti.

Aişe de ikrar etti. Kadı davanın şirret olduğuna ve söz konusu mülklerin Andreyu'nun mülkleri olduğuna karar verdi⁴¹.

Görüldüğü gibi incelediğimiz dönemde, muhtediler ile akrabaları arasındaki ihtilaflara dair kayıtlı sekiz davadan ikisi dışında -ki bunlar da sulh ile sonuçlanmış- hepsinde muhtedilerin kaybetmesi bunun kanıtıdır. Bu davalardan muhtedilerin Müslüman olduktan sonra akrabaları ile ilişkilerini koparmadıkları sonucunu çıkarabiliriz.

DAVACI RUMLAR DAVALI TÜRKLER

İncelediğimiz sicillerde Türkler hakkında Rumların açtıkları dava sayısı 122'dir. Rumların Türkler aleyhine açtıkları davaların bu kadar yüksek bir yekun tutması önemlidir. Halbuki İslâm Hukuku zımmîlere müslümanlarla olan ihtilaflarında şahitlik meselesinde olduğu gibi önemli sınırlamalar koymaktadır. Ancak bunlar Rumları kadı mahkemesinde dava açmaktan alıkoymamış gibi görülmektedir. Nitekim davalar incelendiğinde Rumların da Türkler gibi boşanma, alacak-borç, gasp tazi ve hırsızlık gibi çok çeşitli suç ve anlaşmazlıklar için kadıya başvurduğunu görüyoruz. Şimdi Lefkoşa Şer'îye sicillerinde kayıtlı davalardan örnekler sunalım.

Bilindiği gibi, Kıbrıslıların pek çoğunun en önemli geçim kaynağı tarım idi. Dolayısıyla, Türkler ile Rumlar arasında doğan anlaşmazlıkların pek çoğu arazi ile ilgiliydi. Bu tür anlaşmazlıkların mahiyeti hakkında fikir sahibi olmamız için iki dava yeterli olmalıdır.

Rebi'ü'l-evvel 1133 (Ocak 1721) tarihli bu davanın ilkinde, Kaymaklı köyü sakinlerinden Lefteri v. Papa Mihail, Hasan'dan tarlasını fuzulen zapt ettiği gerekçeyle davacı olmuştur. Lefteri'ye göre Hasan kendisine ait tahminen on dönümlük araziye fuzulen zapt etmektedir. Halbuki o, bu tarlayı sekiz sene önce Filipo v. Yakomi adlı başka bir Rum'dan on guruşa satın almıştır. Mahkemen talebi, tarlanın kendisine iade edilmesidir. Kadı davacıyı dinledikten sonra, Hasan'a bu suçlamalara karşı savunmasını sordu. Hasan, suçlamaları "filhakika mezbur Filipo iki ay mukaddem (önce) mezkur (adı geçen) tarlayı bana yirmi guruş bedel-i makbuz mukabelesinde biizn-i sahib-i arz ferağ ve hakk-ı tasarrufunu tefviz etti", diyerek tarlanın yasal olarak elinde olduğunu kabul



etti, fakat tarlanın daha önce davacıya satıldığı hakkında malumatı olmadığını söyleyerek tarladan el çekmeyi reddetti. Bunun üzerine kadı, davacıya tarlanın kendisine ait olduğuna dair bir delili olup olmadığını sordu. Davacı Lefteri, iki Müslüman şahit getirdi. Kadı, Hasan'a tarlanın tasarrufunu Lefteri'ye bırakmasını emretti⁴².

Zilhicce 1132 (Ekim 1719) tarihli başka bir davada Yorgi adlı bir Rum'un varisleri mahkemeye gelerek, Banuhurside köyünden Lütfullah Efendi b. Ali hakkında yaklaşık üç dönüm bahçe ve içindeki üç meyve ağacını "fuzulen zapt ettiği" gerekçesiyle davacı oldular. İddiaya göre;

İhtilaf konusu bahçe ve içindeki ağaçlar Yorgi'ye ait olduğu için davacılara miras olarak intikal etmiştir. Bu nedenle Lütfullah'ın bahçeden el çektilmesini ve kendilerine teslimini talep ettiler. Ancak, Lütfullah Efendi bunları inkar ederek, bahçenin kendisine ait olduğunu, iki Rum şahit ile ispat etti⁴³.

Görüldüğü gibi, bu iki dava ilginçtir, çünkü davaların ilkinde Lefteri adlı bir Rum davayı iki Müslüman şahit sayesinde kazanmıştır. İkinci davada ise davacılar Türk komşuları aleyhine açtıkları davayı kanıtlayamadıkları için kaybetmişlerdir. Tam tersine, davalı konumundaki Lütfullah Efendi iki Rum şahit sayesinde davayı kazanmıştır. Bu iki örnek dava, ne Rumların ne de Türklerin birbirlerine karşı ırki bir düşmanlık duymadıklarını ve mahkemede dindashları aleyhine bile olsa doğruyu söylemekten çekinmediklerini göstermesi bakımından ilginçtir.

Kıbrıs'ta iki ayrı dine mensup toplum arasındaki bu güven ve karşılıklı anlayış, Rumların Şer'iat mahkemesine duydukları güvenin tesisinde önemli bir rol oynamış olmalıdır. Aşağıdaki dava bu açıdan önemlidir çünkü, bir Rum hem nüfuzlu bir Türk aleyhine dava açmış hem de lehinde şahitlik yapabilecek iki Müslüman şahit getirmeyi başarmıştır. 20 Rebiü'l-evvel 1121 (Mayıs 1709) tarihli bu davada Lefkoşa'nın Terbiyodi mahallesi sakinlerinden Papa Filipo v. Filipo adlı bir Rum eski Kıbrıs valisinin kethudası olan Mehmed Ağa b. Abdurrahman hakkında davacı olmuşlardır. Davacının iddiası aynen şöyledir:

Davalı Mehmed Ağa kethudalığı esnasında "sen Asıtape-i saadete (İstanbul'a) gidüb bizden şikayet ide-

cek imişsin deyu beni ahz ve bigayri hak zülmen (haksız yere zor kullanarak) elli gurus nakid ile her zira'ı dörder gurus kıymetli dört zira'ı bir donluk olmak üzere üç donluk yeşil ve bir donluk kırmızı çukamı (kumaş) ahz eyledi hatta bundan akdem (önce) bi'l-fil cezire-i mezbur muhafızı olan devletlü, inayetlü, vezir-i muhterem Yusuf Paşa hazretlerinin medine-i merkumede (Lefkoşa'de) divan-ı alilerinde talep ve dava eylediğimde mezbur Mehmed Ağa divan-ı mezbura ve erbab-ı divan huzurlarında benden bigayri hak zulmen olmkidar gurus ve çuka aldığını ikrar dahi eylemiş idi sü'al olunub meblağ-ı mezkuru ve zikr olunan çukanın aynı kaim ise kıymetin bana red ve teslime tenbih olunmak matlubumdur" dedi. Durum kendisine sorulduğunda Mehmet Ağa suçlamaları reddetti. Onun inkarı üzerine kadı, davacı Papa Filipo'dan iddiasını ispatlasını istedi. O da Karamanzade mahallesi sakinlerinden za'im Mustafa Ağa'yı ve Arap Ahmed Paşa mahallesinden za'im Ali Ağa'yı şahit gösterdi. Şahitler davacının söylediklerini doğruladılar ve davalının suçunu valinin divanında ikrar ettiğini söylediler. Bunun üzerine kadı davacının talebi doğrultusunda karar verdi⁴⁴.

Görüldüğü gibi, Rumlar haklı oldukları ve iddialarını Şer'i hükümlerin öngördüğü şekilde ispatlayabildikleri zaman mahkeme tarafından korunmuşlardır. Mesela, 20 Cemaziye'l-evvel 1111 (Kasım 1699) tarihli bir davada, ekmekçi Filori v. Yorgi adlı bir Rum kadıya başvurarak El-hac Mehmed adlı bir Türk hakkında şikayette bulunmuştur. Davacının iddiasına göre;

"Aralarındaki bir anlaşmaya dayanarak, kendisi El-hac Mehmed'in evine günlüğü on gurusdan üç yıldır ekmek vermektedir. Ekmek bedeli olarak alacağı miktar elli dört gurusu ulaşmıştır, ancak kendisinin de El-hac Mehmed'e başka bir borçdan dolayı elli dört gurus borcu vardır. Anladığımız kadarıyla, Ekmekçi Filori ekmek bedeli karşılığında alacak ve borcun karşılıklı olarak silinmesini teklif etmiş ancak davacı aynı miktar ekmek borcu olduğunu inkar ederek takasa razı olmamıştır. Filori, kadıdan icra-i hak talep etmekte yani hakkının korunmasını istemektedir. Kadı iddialara cevabını kendisinden sorduğunda, El-hac Mehmed Filori ile yaptıkları anlaşma üzerinden yalnızca 22 ay geçtiğini ve 22 aydır ekmek aldığını iddia etti. Muhakeme usulü gereği, El-hac



Mehmed'in iddiasını inkar etmesi üzerine Kadı, Filori'den iddiasını ispat etmesini talep etti. Filori, Hasan b. Abdullah ve Mustafa b. İsmail adlı iki müslüman şahit gösterdi. Şahitler davacı Filori'nin iddialarını doğruladılar ve hatta El-hac Mehmed'in kendi huzurlarında ekmekçi Filori'den üç yıldır ekmek aldığını ikrar ettiğini söylediler. Kadı, şahitlerin ifadesine göre davacı lehinde karar verdi.

Aşağıdaki dava örneği de, Rumların kendi lehlerinde şahitlik yapacak Türk bulmakta hiç bir ciddi problemle karşılaşmadıklarını bir kez daha kanıtlar. 2 Cemaziyevvel 1110 (Kasım 1698) tarihli bu davada;

Piskopi kasabasından Nikolu v. Tomazu adında bir Rum mahkemeye gelerek merhum Ali'nin oğlu Es-seyyid Mustafa Çelebi hakkında babasının borcunu ödemediği için davacı olur. Davacı Nikolu ifadesinde, Es-seyyid Mustafa Çelebi'nin hac yolunda vefat eden babasına daha önceden bir kantarı 60 guruş değerinde yedi kantar mahluç pembe sattığını, fakat kendisinin de merhum Ali Ağa'ya 315 guruş borcu olduğundan aralarında hacdan önce takas yapmaya karar verdiklerini iddia etti. Ancak oğlunun kendisinden bir süre önce 315 guruş borcu tamamen tahsil ettiğini söyleyerek, "şimdi ben de pembe bedelinin tamamı olan 475 guruşu babasının varisi olan Es-seyyid Çelebi'den talep ederim, virmeden taallül iderler", dedi. Bunun üzerine kadı davalıya savunmasını sorduğunda inkar ederek, babası ile davacı arasında bu tür bir satış hakkında bilgisi olmadığını söyledi. Kadı, Nikolu'dan iddiasını ispatlamasını istediğinde, o mahkemeye iki müslüman şahit sundu. Şahitlerin ifadeleri davacı Nikolu'nun doğru söylediğini ortaya çıkarınca Es-seyyid Mustafa Çelebi'ye babasının terekesinden borcun ödenmesi emredildi⁴⁵.

8 Zilkaade 1125 (Kasım 1723) tarihli bir başka davada ise;

İsmolof köyü sakinlerinden Loyizo v. Yakomo mahkemeye gelerek, Hüseyin Beşe b. Abdullah'ın terekesine bakan eşi Aişe bt. Mehmet hakkında davacı oldu. İddiaya göre, Hüseyin'in davacıya 18 guruş borcu vardı. Ancak, Hüseyin bir iş seyahatinde vefat etti. Kendisi alacağını mirasçılarından talep etti, fakat davalı Aişe merhumun söz konusu borcundan haberi olmadığını ifade ederek terekeden ödeme yapmaya yanaşmadı. Bunun üzeri-

ne Loyizo mahkemeye başvurarak Osman ibn Ahmed ve Ahmed b. Mehmet adlı iki şahit ile alacağını ispatlamaya muvaffak oldu. Sonuçta, kadı İslâm hukukuna göre terekeden borcun ödenmesine karar verdi⁴⁶.

Tabiidir ki, Rumlar mahkemede davalarını ispatlamadıkları zaman davayı kaybedeceklerdi. Örneğin;

7 Receb 1136 (Nisan 1723) tarihli bir davada Hristofi v. Yorgi adlı Korlu köyünde yaşayan bir Rum mahkemeye gelerek El-hac Veli Ağa ibn-i Muharrem'den davacı oldu. Mahkemede davacı Hristofi, El-hac Veli Ağa'yı devesinin yavrusuna zorla sahip olmakla suçladı. Sicildeki ifadesinde davacı Hristofi, El-hac Veli Ağa'nın bundan altı ay önce kendisi ormana odun kesmeye gittiğinde otlaktaki devesini gizlice götürdüğünü ve iade etmeye yanaşmadığını iddia etti. Kadıdan devesinin alınıp kendisine iade edilmesi talep etti. Kadı, davalıya olayın doğru olup olmadığını sorduğunda, El-hac Veli Ağa bir deveye sahip olduğunu kabul etti, ancak bu devenin kendisine ait olduğunu savundu. İslâm muhakeme usulüne göre, kadı davacı Hristofi'den iddiasını ispatlamasını istedi, ancak o hiçbir delil gösteremedi. Bunun üzerine kadı Hristofi'yi davalıyı rahatsız etmekten men etti⁴⁷.

Yine 4 Rebiü'l-evvel 1133 (Ocak 1721) tarihli benzeri bir davada;

Lefkoşa'da bulunan Kuruköy sakinlerinden Hristofi v. Marini adlı bir Rum, Derviş b. El-hac Mehmed hakkında davacı oldu. Hristofi mahkeme kayıtlarına aynen geçen ifadesinde esnaf olan Derviş'in yanında yedi yıl çalıştığını ancak, davalı Derviş'in kendisine ücreti karşılığında kalan iki guruşu hala ödemediğini iddia etti. Kadı, Derviş'i sorguladığında o suçlamayı reddetti ve kendisi lehinde şahitlik yapacak iki Rum bulunduğunu söyledi. Şahitlerin ifadeleri doğrultusunda kadı davacı aleyhine karar verdi⁴⁸.

Aynı esnaf hakkında açılan benzeri bir davada, Andrea v. Karsiri adlı bir Rum Derviş'i kendisine ücret ödememekle suçladı. Davacının kayıtlardaki ifadesinde, altı yıldır esnaf Derviş için çalıştığını fakat, bugüne değin kendisine bir kuruş ücret ödenmediğini iddia etti. Derviş mahkemedeki sorgusunda yine iddiaları reddetti ve davacı Andrea'nın ücretini babası ile arasındaki bir anlaşmaya göre altı yıldır babasına ödediğini kaydetti. Yine iki şahit onun ifadesini doğruladı⁴⁹.



Bu iki dava kadının her iki anlaşmazlıkta da taraflara eşit muamele yaptığını göstermektedir. Ancak, davacılar iddialarını destekleyecek delil göstermekten aciz oldukları için açtıkları davaları kaybetmişlerdir. Zaten konumuz açısından önemli olan kadının her iki tarafı da dinlemesi ve tarafsızlığını korumuş olmasıdır. En az bunun kadar önemli olan diğer bir husus da Rumların kendi dindaşları aleyhine İslâm mahkemesinde şahitlik yapmalarıdır. Bu durum her iki kesime mensup şahitlerin şahitlik yapmalarından dolayı toplum içinde baskı altında kalmadıklarını ve rahatsız edilmediklerini göstermesi bakımından da önemlidir. Elbette, bu şekilde bir baskının oluşmamasında Şer'i hükümlerin şahitlere baskı yapanlara getirdiği şiddetli cezaların da payı vardır. İslâm hukuku yakın akraba aleyhinde bile olsa şahitlerin doğruyu söylemesini emretmektedir.

Bu bölüme son vermeden önce, Rumlarla Türkler arasında zuhur eden bütün anlaşmazlıkların mahkemede bitmediğini gösteren bir kaç davaya değinmek istiyorum. İslâm muhakeme usulü anlaşmazlıkların mahkeme dışında çözüme kavuşturulması ilkesini kabul etmektedir. Ancak ileride aynı anlaşmazlığın tekrar çıkmasını önlemek için mahkeme dışındaki anlaşmaların mahkeme kayıtlarına geçirilmesi her zaman tercih edilmiştir. Mesela;

19 Şaban 1137 (Mayıs 1723) tarihli bir davadan Limasol'da ikamet eden Floranzu bt. Petro adlı bir Rum kadının kocasının katili olan Hasan Bey b. Mehmed adlı bir Türk ile sulh yaptığını öğreniyoruz. Floranzu mahkemeye gelerek Hasan Bey ile sulh yaptığını ve diyet parası olarak 30 gurusu aldığını beyan etmiştir. İfadesinden öğrendiğimize göre, Hasan Bey kadının kocası olan Hristodolu v. Nikolu'yu feci şekilde dövmüş ve Hristodolu aldığı darbelerin tesiriyle ölmüştür⁵⁰.

Benzeri bir davada ise, Baf kazasının Tillirya köyünde oturan Erkiru v. Yorgi adlı Rum 14 Rebi'ül-evvel 1130 (Şubat 1718) günü mahkemeye gelerek Rüstem Ağa b. Hanefi Ağa ile aralarındaki sulhu kaydettirmiştir. İfadesinde, Rüstem Ağa'nın babasının yanında üç yıl ır-gat olarak çalıştığını, ölümü üzerine Rüstem Ağa'nın kendisine ücret mukabelesinde beş gurusu verdiğini beyan etmiş ve ücret hususundan bundan böyle Rüstem Ağa'dan hiç bir talebi olmayacağını taahhüt etmiştir⁵¹.

Rumların kendi aralarında açtıkları davalar ve Kadının tutumu;

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, zımmî statüsünde olan Rumların arazi alım-satımlarını kaydettirmek ve cezai davalar dışında kadı mahkemesine gitmeleri için hukuki bir zorunluluk yoktu. Ancak Rumlar hukuki açıdan Kıbrıs Ortodoks Kilisesi'nin salâhiyet alanına giren kişi hukuku ve aile hukukunu ilgilendiren davalarını bile kadı mahkemesine getirmekten çekinmemişlerdir. Halbuki, Kıbrıs Ortodoks Kilisesi Rumlar arasında oldukça önemli bir yere sahipti ve Kilise hukukunun alanına giren ihtilaflarını kadıya götürmemeleri için cemaat üzerinde baskı kurabilecek güce sahipti. Buna rağmen pek çok Rum emirlere karşı hareket etmiş ve kadı mahkemesine başvurmayı sürdürmüştür. Yaptığımız analizlere göre, sadece Rumların birbirlerine karşı açtıkları davaların oranı yaklaşık olarak % 68'dir. Bu oran, Rumların kadı mahkemesine duydukları güveni kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.

Elbette, Rumlar kadı mahkemesini kendi kilise mahkemelerine tercih ettiklerinde her açıdan İslâm hukukuna göre muhakeme olunacaklarının bilincindeydiler. Bu bilinçle İslâm mahkemesini tercih eden Rumların kadıdan bekledikleri eşit muamele ve toplumdaki nüfuzlu kimselere karşı himaye idi. İncelediğimiz örneklerin de gösterdiği gibi, kadı bunu layıkıyla yapmıştır. Örneğin, Osmanlı kanunnameleri kadıların reayayı korumalarını emrettiğinden, kimsesiz ve öksüzlerin haklarının muhtemel açgözlü akrabalara karşı korunması kadının görevlerinden birisi olarak belirlenmiştir. Bu nedenle, kadı sicillerinde, örneğin küçük yaşta Rum çocuklarına vasi tayini ile oldukça fazla sayıda (otuz kadar) belgeye rastlanmaktadır. Bu kayıtlardan öğrendiğimize göre, Rum çocuklarına vasi tayini de İslâm hukuku hükümlerine uygun olarak yapılmakta ve vesayeti uhdesine alan kişi çocuk buluş çağını geçip kendi işlerini yapabilecek yaşa gelinceye kadar mallarının idaresinden ve mirasın paylaşılmasından sorumlu olmaktadır.

Bu durumu şu belge açık bir şekilde ifade edilmiştir. 28 Cemaziye'l-ahir 1121 günü Markondoni v. Piyeri, Mihail v. Piyeri'nin sulbi sağır oğlu Piyeri ile kızı Martiyo'nun tesviye-i umurları, yani küçük oğlu ve kızının işlerini yoluna koymak için mahkeme tarafından vasi ta-



vin edilmiştir⁵². Tabii ki, vasi tayin edilen kişi vesayetin uhdesinden gelmeye kadir olmadığına kanaat getirdiğinde, ya da aynı şekilde kadı benzeri bir yargıya vardığında, vasilik görevini bırakabilirdi. Bu durumda kadı yeni bir vasi tayin ederdi. Bun durumu teyid eden örneklere Şer'îye sicillerinde oldukça sık rastlanmaktadır.

Bunun aksi de olabilirdi, yani vesayet altına alınan çocuklar haklarının iyi korunmadığını iddia ederek vasileri hakkında kadıya şikayette bulunabilirlerdi. Nitekim, pek çok Rum çocuk kadıya gelerek mal ve mülklerinin vasilerince idaresinden memnun olmadıklarını iddia etmişlerdir. Örneğin;

16 Cemaziyevvel 1121 tarihli bir davada bir Rum kız kadıya gelerek eskiden vasisi olan Papa Nikolo v. Piyeri hakkında davacı olmuştur. İddiasına göre, Papa Nikolo, ölen babasından kendisine intikal eden ev hissesine haksız yere el koymuştur. Ancak davayı kaybetmiştir. Çünkü, Papa Nikolo iki şahit ile dava konusu malın kendisine kızın babası tarafından sağlığında hibe edildiğini ispatlamayı başarmıştır⁵³.

Osmanlı kadısının bu basit gibi görünen, fakat son derece önemli olan görevi Kıbrıs Rum toplumunun sosyal yaşantısında kadının önemini bütün çıplaklığı ile yansıtmaktadır. Bunun en belirgin olduğu davalar Rumların arasında yaşanan miras davaları ve buna dair ihtilaflarıdır. Bu tür davaların detaylarına girmeden önce şu hususu hatırlatmakta fayda vardır. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan zimmiler miras konusunda İslam hukukuna tabidir. Kilisenin bu alandaki yetkisi, iddiaların aksine sadece ruhban sınıfı ile sınırlıdır⁵⁴. Nitekim bu nedenle, özellikle onsekizinci yüzyılda Rum ortodoks kilisesi yetki alanını miras hukukunu da içine alacak şekilde genişletmek için azami bir gayret sarfetmiştir. Hatta Ortodoks kilisesi üzerinde araştırma yapan tarihçiler kilisenin bu amaca ulaşabilmek için çok büyük çaba sarfettiğini, ancak önemli bir başarı elde edemediğini kaydetmektedirler. Ancak kilisenin de miras konularına bakmakta ısrar etmesi, iddialara göre iki kurum arasında çatışmaya sebep olmuştur. Bu nedenle de, sırf uygulamanın selameti için kilise, istemeye istemeye Ortodoks miras hukukunda İslam hukukuna uygun bazı değişiklikler yaparak cemaat üyelerini kiliseye çekmeye çalışmıştır⁵⁵.

Her halükarda, biz, zimmilerin tercihi kadı olduğunda kendilerine İslam hukukunun uygulandığını bili-

yoruz. Kıbrıs Şer'îye sicillerinde bu hususu bütün çıplaklığı ile ortaya koyan en az sekseniki dava veya kayıt bulunmaktadır. Bu sayı ise toplam dava sayısının %10'u gibi önemli bir kısmına karşılık gelmektedir. Bu yüksek yüzde, Rumların miras ile ilgili ihtilaflarının büyük bir çoğunluğunu kadı mahkemesine getirdiklerini ve daha da önemlisi İslam hukukunu kendi kilise hukuklarına tercih ettiklerini göstermektedir. Ne var ki, bizim burada amacımız İslam hukukunun Rumlara uygulanması hakkında bir fikir vermekten çok kadının bu tür davalarla Rumlara karşı tutumunun tespit edilmesidir.

Miras hususunda öncelikle şunu bilmeliyiz ki, eğer kişi sağlığında birisini tayin etmemişse ve bu konuda ihtilaf söz konusu ise, ölen müslüman veya gayri-müslimlerin terekasını gözetmek ve paylaşmak üzere vazii'l-yed denilen bir sorumlu atamak kadının görevlerinden birisiydi⁵⁶. Gerçekten de, Şer'îye sicillerindeki kayıtlar bunun çok yaygın bir uygulama olduğunu göstermektedir. İslam hukukuna göre, ölümü veya kaybolması durumunda vasiyetinin yerine gelmesi için herkes akrabası veya arkadaşlarından birisini vazii'l-yed tayin edebilirdi. Bu tayininin gerekçesi kişinin kendini ölümcül derece hasta hissetmesi veya uzak ve uzun bir yolculuğa çıkması olabilirdi. Mesela 7 Zilkaa'de 1132 tarihli bir davada Karabit v. Aleksan kendisini zayıf hissettiğini ve kendisine bir şey olursa vasinin kayını İlyasi v. Şahin'i tayin edilmesini istediğini bildirdi. Yine sicillerden öğrendiğimize göre kadılar vasilerin vesayetin gereklerini yerine getirip getirmediğini yakinen takip ettiler. Zaten vasinin görevi ve sorumluluğu sona erdiğinde, vesayetin gereklerini nasıl yerine getirdiği ve mirasın üzerinde ne gibi işlemler yaptığını, varsa alım-satım ve harcamaların bir muhasebesini kadıya teslim ediyordu. Şer'îye sicillerinde bu tür bilgileri içeren kayıtlara tereke adı veriyoruz. Ancak zimmilere dair bu tür kayıtlar oldukça azdır.

Buna karşılık, özellikle miras hisselerinin paylaşılmasında yaşanan ihtilaflar sık sık çözüm için kadının önüne gelmiyor da değildi. Örneğin;

Girne'ye bağlı Semari köyünden Pavli bt. Yanni kadıya gelerek Andoni v. Loyizo hakkında davacı oldu ve mealen şöyle dedi: Ölen oğlum Ceryako v. Mihayil'in vasesi bana verilmesi lazımken, babası Mihayil'in kardeşi kızı Mariye'nin oğlu Andoni "ben dahi varisim" diyerek oğlumun mirasından bir öküz ve kırk baş keçi hisse aldı. Şer'i hukuka göre o varis değildir" dedi. Andoni ak-



rabalık derecesini söylediğinde kadı davalının varis olmayacağına ve sözü edilen öküz ve keçilerin iadesine karar verdi.⁵⁷

Bu dava örneği, Kıbrıslı Rumların kendilerinin de tabi olduğu İslâm miras hukuku hakkında oldukça sağlam bilgiye sahip olduklarını göstermektedir.

Bu gözlemimizi doğrulayan başka bir dava örneği de şudur: Yorgi v. Hristodolu adlı bir Rum ölen Madiyo v. Franco'nun terekesine vazü'l-yed olan Flarenzu bt. Hanna hakkında kadıya şikayette bulunmuştur. Yorgi ifadesinde

"Ölen Madiyo'nun hukuken (asabe derecesinde) yakını olarak kendisinden başka varisi olmaması gerekirken terekeye vazü'l-yed olan Flarenzu'nun terekeye el koyarak kendisine teslim etmekten imtina ettiğini iddia etmiştir. Kadı, Flarenzu'ya savunmasını sorduğunda cevabında (mealen) "aslında davacı Yorgi ölen Madiyo'nun liebeveyn kardeşi oğlunun oğludur, lakin ben dahi kızkardeşi kızı olduğum için bana dahi terekesinden hisse isabet eder zannederek terekesine el koydum" demiştir. Bu ifadesiyle davalı Flarenzu, davacının iddiasının doğruluğunu tasdik etmiştir. Bunun üzerine kadı, davalı Flarenzu'nun ancak "zeviyyü'l-arham" statüsünde akraba olduğuna ve ortada "asabe" derecesinde erkek varis varken mirasdan hisse alamayacağına karar vermiştir. Kararla Flarenzu'ya terekeyi teslim etmesi bildirilmiştir"⁵⁸.

Görüldüğü gibi, kadı mirasların paylaşılmasına dair mahkemeye gelen ihtilafları dinlemiş ve İslâm hukuku hükümlerine göre karar vermiştir. Burada bir kez daha Rumların İslâm hukuku hakkında yeterli bilgiye sahip olduklarını ve Şer'iata aykırı olarak mirastan hak almak isteyen akrabaları hakkında mahkemeye başvurmaktan çekinmediklerinin altını çizmeliyiz. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız davada mahkemenin davalı Flarenzu'yu "zeviyyü'l-arham" statüsünde olduğu için "uzaktan akraba" olarak nitelendirmesi, davalıyı ise "asabe" statüsünde kabul ederek tek varis kabul etmesi İslâm hukukunun titizlikle Rumlara da uygulandığını göstermektedir. Ayrıca, bu dava örneği, kadının Rumlar arasındaki bu tür davalarda genellikle tarafsızlığını muhafaza ettiğini göstermesi açısından da ilginçtir⁵⁹.

Dolayısıyla kadı mahkemesinin Rumlar arasındaki her tür ihtilafın çözümü için en uygun yer olduğunda şüphe yoktur. Örneğin, çeşitli sebeplerle şahıslara kredi

ve borç veren bir çok Kıbrıslı Rum alacaklı oldukları kişilerin ölmesi durumunda terekelerinden ödeme yapılabilmesi için kadıya başvurmuşlardır. Çünkü, İslâm hukukuna göre ölen kişinin borçları mirasın paylaşılmasından önce terekeden ödenmek zorundaydı. Bu hükmün uygulanışına dair sayısız örneğe sicillerde rastlanmaktadır. Bunlardan birisinde Yorgi adlı bir Rum, Pavlo v. Filipo adlı bir Rum'un terekesinden sorumlu olan Hristina bt. Yanni hakkında açtığı davada ölen Pavlo'nun kendisinden 32 gurus borç aldığını ve terekesinden ödenmesini talep etmektedir. Ancak Hristina bu tür bir borçtan haberdar olmadığını söyleyince, davacı Yorgi iki Rum şahit getirerek iddiasını ispatlamıştır⁶⁰.

Rumların mahkemeye bu kadar güven duymalarının sebebi kadının haklarını devlete karşı bile koruması olmalıdır. Bu çalışmanın başlarında da belirttiğimiz gibi, miras hususunda Rumlar ile defterdarlar arasında çıkan ihtilafların çoğu mahkemede Rumlar lehinde çözümlenmiştir. Asıl şaşırtıcı olan ise bu ihtilafların hemen tümünün Rumların lehinde çözülmüş olmasıdır.

İşte bu güven nedeniyle Rumlar önemli önemsiz her ihtilaflarını kadıya götürmüşlerdir. Hatta ev alımsatımları sırasında çıkan ihtilaflar bile kadı mahkemesinde çözüme bağlanmıştır. Bu konuda şu iki dava örneği, kadının Rumlar arasındaki bu ihtilaflarda kesinlikte taraf olmadığını göstermeye kafidir:

Badiste'nin oğulları Hristodolu ve Yannis mahkemeye gelerek balık pazarında bulunan dükkanlarını 190 gurus'a Aya Yanni mahallesinde oturan Aleksandri sattıklarını ve satış bedelinin 100 gurusunu peşin aldıklarını söylediler. Ancak daha sonra satıştan vazgeçtiklerini, çünkü daha iyi bir teklif aldıklarını ifade ederek, satış akdinin feshini talep ettiler. Kadı davacıların bu talebini geri çevirdi. Bu kararın birinci gerekçesi dükkanın dava anında alıcının elinde olması, dolayısıyla mülkün el değiştirmesi idi. İkincisi ise, alıcının satıcıyı aldatması gibi bir durum olmadığından satış akdinin feshinin hukuken mümkün olmaması idi. Bu yüzden kadı davalıya soru sormaya bile lüzum görmeden kararını vermiş ve davacıları Aleksandri'yi taciz etmekten men etmiştir⁶¹.

Buraya alacağımız ikinci örnekte ise, Manuel v. Komi adlı bir Rum Mario bt. Yorgi aleyhine açtığı davada özetle şunları iddia etmiştir.



"Bundan sekiz ay önce adı geçen Mario'dan vesika-
da sınırları çizilen mülk haneyi 10 gurus bedeli mukabili
satın aldım. Fakat adı geçen Mario her gün gelip satıştan
pişman olduğunu ve feshetmek istediğini söyleyerek
beni rahatsız ediyor." Kadı, davalı Mario'ya iddiaların
doğru olup olmadığını sorduğunda, O suçlamaları ve evi
sattığını inkar etti. Kadı evi satın aldığını davacıdan is-
patlamasını talep ettiğinde, Manuel mahkemeye iki
Rum komşusunu şahit olarak getirdi. Şahitler satışın
kendi huzurlarında yapıldığına dair şahitlik yapınca
kadı, davalıyı Manuel'i rahatsız etmemesi için uyardı⁶².

Şunu ifade edebiliriz ki, Rumlar mülk alım
satımında ortaya çıkan ihtilaflar gibi basit meseleleri için
kadıya başvurmak zorunda olmadıkları halde, çözüm için
gönüllü olarak mahkemeye gelmeye devam ettiler⁶³.
Bunun sebebini kesin olarak tespit etmek mümkün
değildir fakat, Amerika'nın önde gelen Osmanlı tarih-
çilerinden R.C. Jennings'in "kendilerini hukuken daha
az güvende hissettiler ve muhtemel ihtilafları önlemek
için geçerli, yazılı bir belge almak istediler" şeklindeki
yaklaşımı tam olarak doğru saymak mümkün değildir.
Çünkü, Rumlar oldukça sık olarak kadıya gelerek mülk
alım-satımlarını daha başta tescil ettirmişlerdir. Bizim
görüşümüz, sebebini öncelikle Osmanlı Kadısı'nın
Kıbrıs'taki adli ve idari salâhiyetinde, daha sonra da,
onun ve mahkemenin Rumlara telkin ettiği güvende
aranması şeklindedir. Bu yazı dizisinde vermiş ol-
duğumuz örnekler, Lefkoşa Kadısı'nın hiç bir ayırım
gözetmeksizin bütün Rumların haklarını her durumda
koruduğunu göstermektedir. Bu yüzden Rumların kadı
mahkemelerine yaptığı gönüllü başvurular olmuştur.

SONUÇ

Bu makalede incelenen Lefkoşa sicilleri gözönüne
alındığında, Osmanlı Devletinin 18. yüzyıl başları için

çizilen karamsar portresinin kuşkuyla karşılanması
gerektiği düşünülebilir. Lefkoşa kadısı gerek Rumlara
gerekse de müslümanlara adil davranmış ve adalet
konusunda taraflara güven vermiştir. Bu nedenle müs-
lûmanlara yakın bir oranda zımmî Osmanlı reayası da
kadı mahkemelerini sıklıkla ve kendi istekleri doğrul-
tusunda kullanmışlardır. Rumların, Osmanlı devletinin
diğer bölgelerindeki zımmîler gibi kendi cemaat mah-
kemeleri yerine kilisenin tehditkar engellemelerine rağ-
men kadıya başvurmalarını, Jennings'in "kendilerini
hukuken daha az güvende hissettikleri ve muhtemel ih-
tilaflarını önlemek için geçerli, yazılı bir belge almak is-
tedikleri" şeklindeki görüşüyle açıklamak doğru olmasa
gerektir. Bir başka yazımızda gösterdiğimiz gibi zım-
mîlerin, kadı mahkemelerini tercih etmelerinde, kadının
kararlarının kesin ve kat'i olması, harçların düşüklüğü
veya yazılı belge ile kendilerini güvende hissetme gibi
bazı sebepler rol oynamış olabilirse de Osmanlı Hukuk
Sisteminin (kadının değilse bile) adil olmasının da rolü
olduğu şüphesizdir. Nitekim miras, boşanma gibi kilise
hukukunun alanına giren konularda zımmîlerin kadı
mahkemesine başvurmalarının en önemli sebepleri
arasında İslâm Hukukunun boşanmayı kolaylaştırması
ve miras konusunda daha adil bir paylaşım yapmasıdır.

Bütün bu sicil kayıtları ve XVIII. yüzyıl başlarında
Kıbrıs'ta adalet terazisinin doğru kullanılması, dönemin
Itzkowitz tarafından açıklanan "gerçekleri" arasına en
azından yozlaşmış ilmiye açısından bazı çekinceler ek-
leme gereğini ortaya koymaktadır. Belki S. Faroqhi
tarafından "Unutulmuş" olarak nitelendirilen XVIII.
yüzyıl, en azından adalet sisteminin işlemediği bir yüz-
yıl nitelendirmesi yapıldığı takdirde -siciller doğru bil-
gileri yansıtıyor ise, Mustafa Armağan'ın ifadesiyle "hak-
kı yenilmiş" bir yüzyıldır.

- 1 Genel olarak Kıbrıs Ortodoks Kilisesi için bkz: J. Hackett, A History of the Ortodoks Church of Cyprus, New York, 1972.
- 2 İslâm Hukuku'nda zımmîlerin statüsü için bkz. Antoine Fattal, Le Statut Legal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrut 1958. A. Maududi, Rights of non-Muslims in Islamic State, Lahore, 1976. A. S. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim Subjects, Oxford, 1930. Benjamin Braude & Bernard Lewis, (eds.) Christians and Jews in the Ottoman Empire, I ve II. C. New York, London, 1982. G. Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatan-daşlarının Hukuki Durumu 1839-1914, Ankara, 1989. Yoram Shalit, Nicht-Muslims und Fremde in Aleppo und Damaskus im 18. und in der

ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Berlin, 1996. Bilal Eryılmaz, Osman-
lı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, İstanbul, 1996. Ahmet
Özel, "Gayri Müslim", DIA, XIII, s. 418-427.

- 3 Bu da zımmîlerin kadı mahkemelerin ne ölçüde kullandıkları hakkında-
ki bilgilerimizi sınırlamaktadır. Tafsilat için bkz. Kemal Çiçek, Zımmîs
(non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 h. 1698-1726, Bas-
ılmamış Doktora Tezi, Birmingham University, 1992, s. 11.
Ronald C. Jennings, "Zımmîs (non-Muslims) in Early 17th Century Ot-
toman Judicial Records: The Sharia Court of Ottoman Kayseri", Journal
of the Economic and Social History of the Orient (JESHO) XXI/3 (1978),
s. 292.



- 4 Bu konuda bkz: Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zımmîlerin Yargı Tercihî" Prof. Dr. Halil İnalıcık Armağanı, 80. Doğum yılı münasebetiyle, der. N. Göyünç, E. Ergenç, D. Quataert, İstanbul 1999 (Basılacak).
- 5 Osmanlı zihniyet dünyasında batı istikametinde yaşanan değişme için bkz. B. Lewis, *Muslim Discovery of Europe* London, 1981. Ayrıca Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and Ottoman Empire in the Eighteenth century*, New York, 1987.
- 6 Bu dönem hakkında bir değerlendirme için bkz. Norman Itzkowitz, Norman "Eighteenth-century Ottoman realities," *Studia Islamica*, XVI, (1962), 73-94. Ayrıca bkz. Yücel Özkaya, "18. Yüzyılda Çıkarılan Adalet Fermanlarına Göre Türkiye'nin İç Durumu", *Belleten* 151, s. 475-478.
- 7 Bkz. J. Merkelbach, *Die Protokolle des kadiamtes Nikosia aus den Jahren 1105/06 (1693-95)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1991. Bu eserin tanıtımı ve Lefkoşa sicilleri için bkz. K. Çiçek, "Lefkoşa Sicilleri", *Tarih ve Toplum*, 17/98 (Şubat, 1992), s. 62-63.
- 8 Yahudilerde kadıya başvurma oranı yüksekti. Bu konuda bkz. Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge Mass. London, 1984.
- 9 K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 14.
- 10 Jennings, *Zımmîs*, s. 291.
- 11 George Hill, *A History of Cyprus*, IV, s. 104. Sir H. Luke, *Cyprus Under The Turks 1571-1878*, London, 1969.
- 12 K. Çiçek, "Osmanlı Adliye Teşkilatında Mahkeme Tercümanları", Kemal Çiçek - A. Saydam Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet, Raiyyet içinde, Trabzon, 1999, s. 183-195.
- 13 K. Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as reflected by the Shari'a court records", *Islam and Christian Muslim Relations* 4/1 (June 1993), s. 36-64.
- 14 17. Yüzyıl başlarında da durumun farklı olmadığı anlaşılıyor, bkz. R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York and London, 1993, s. 133.
- 15 Kıbrıs Şer'i Sicili, (KŞS) No. 6, s. 157. 1111 H. / 1698 yılında, Girne Kadısı Ali Efendi Zade Mehmet Rumların şikayeti üzerine halka zulmetmek ve rüşvet almaktan suçlu bulunmuş ve kalebentliğe mahkum edilmiştir.
- 16 KŞS 10. s. 109/1. Dava içlerinde geçen veled-i (v); Binti (b) ve bin (b.) olarak kısaltılmıştır.
- 17 KŞS 8. s. 115/1.
- 18 KŞS 6. s. 114/4.
- 19 KŞS 7. s. 5/1.
- 20 KŞS 10. s. 96/5.
- 21 K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 75.
- 22 Yemin konusunda bkz. K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 83. F. Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1991, s. 210 vd. Jennings, "Zımmîs", s. 260. Ayrıca Yahudiler için bkz. Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and The Sixteenth Centuries*, Leiden, 1984. s. 48.
- 23 K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 79.
- 24 KŞS 7, 21/1.
- 25 KŞS 8. 117/2.
- 26 KŞS 11. 62/2.
- 27 KŞS 8. 8/4.
- 28 KŞS 12. 8/1.
- 29 KŞS 8.87/1.
- 30 KŞS 7.53/3.
- 31 KŞS 8.7/2.
- 32 KŞS 10. 85/2.
- 33 KŞS 10. 92/4.
- 34 KŞS 10. 94/6. 10. 100/5.
- 35 M. Grignaschi, "La Valeur du Temoignage des Sujets non, Musulmans (dhimmi) dans l'Empire Ottoman", *Civilisations archaïques, asiatiques et Islâmiques. Recueils de la Société Jean Bodin* 18 (1963), s. 211-323.
- 36 KŞS 11. 65/2.
- 37 KŞS 7. 30/1.
- 38 KŞS 8. 114/1.
- 39 K. Çiçek, "Living Together", s. 63.
- 40 KŞS 6. 26/2.
- 41 KŞS 6. 127/2.
- 42 KŞS 10. 84/2.
- 43 KŞS 10. 54/2.
- 44 KŞS 7. 54/1. Ceza davalarının tamamının kadıya gelmesi gerekiyordu. Fakat bu konuda ciddi tereddütler taşımamız gerektiğini düşünüyorum. Lefkoşa zımmîlerle ilgili davaların sadece 62'si (% 7,5) ceza davalarıdır: Selanik için yapılan bir araştırmada Eyal Ginio, 14 aylık bir dönemde 184 kayıttan içerisinde sadece 14 ceza davasının kadıya intikal ettiğini kaydediyor. Bkz: Eyal Ginio, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) the Eighteenth Century", *Turcica*, 30 (1998), s. 185-209.
- 45 KŞS 7. 44/1.
- 46 KŞS 8. 15/4.
- 47 KŞS 11. 70/1.
- 48 KŞS 10. 89/1.
- 49 KŞS 9. 22/4; KŞS 9. 48/2; KŞS 6. 54/4.
- 50 KŞS 12. 45/2.
- 51 KŞS 9. 48/2.
- 52 KŞS 9. 76/2.
- 53 KŞS 7. 63/1.
- 54 Zımmîlerin hukukî ve kazai muhtariyetlerinin nikah, talak, vasiyet, miras ve vakıf gibi şahıs hukuku ile sınırlandığı hakkında bkz. M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1994, s. 426. Ancak İslamın ilk dönemlerinde miras konusu ahval-i şahsiyeden olarak cemaatlerin temsilcilerine bırakılmıştır. Ancak biz, zımmîlerin hukukî ve kazai alandaki imtiyazlarının İslamın ilk dönemlerine göre sonraları daha sınırlı bir düzeye çekildiğini biliyoruz. Bkz. K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 127.
- 55 Pantazopoulos, a.g.e., s. 46-77.
- 56 K. Çiçek, *Zımmîs*, s. 127 v.d.
- 57 KŞS 6. 72/3; 20 Ramazan 1110.
- 58 KŞS 6. 122/4.
- 59 M. A. Abdurrahim, *The Principals of Muhammedan Jurisprudence*, London, 1911, s. 347 vd.
- 60 KŞS 8. 126/2.
- 61 KŞS 10.28/4.
- 62 KŞS 7.86/2.
- 63 Eleni Gara, Kara Ferye kazasında ihtilafların daha büyük bir oranda cemaat içinde sulh yoluyla çözüldüğünü söylüyor. Ancak bu tesbitinin analizlerden çok tahmine dayandığı anlaşılıyor. Bkz: E. Gara, "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District", *Turcica*, 30 (1998), s. 135-162.



TANZİMAT DÖNEMİ OSMANLI TAŞRASINDA RUM CEMAATİNİN SOSYO-EKONOMİK DURUMUNA DAİR BİR DENEME: TOKAT ÖRNEĞİ

YRD. DOÇ. DR. GALİP EKEN
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Ok uluslu ve çok hukuklu bir yapıya sahip Osmanlı devletinde, çeşitli din, mezheb ve ırklara mensup insanlar, büyük bir hoşgörü içerisinde yaşamaktaydılar. Gayr-i müslim ahali, seçtikleri dinî liderlerini Osmanlı padişahına tasdik ettirmek şartıyla, seçilen dinî liderin nezâretinde hayatlarını sürdürürlerdi. Evlenme, boşanma, vasiyet vb. medenî haklarını tamamen kendi dinî ve hukukî sistemlerine göre düzenlemekteydiler.¹

Esasen daha XI. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'da Rum ve Ermeni unsuru ile birlikte yaşamaya başlayan Türkler, Osmanlı'nın kuruluş ve yükselme çağlarından itibaren İstanbul ve Balkanlar'da da bu gayr-i müslim ahali ile büyük bir uyum içinde yaşamışlardır.

Osmanlı toplumunun en önemli gayr-i müslim unsurunu, Rum Ortadoks kilisesi etrafında toplanan Hristiyanlar oluşturmaktaydı. İstanbul'un fethinden sonra ise Rum Patrikhanesi'ne öyle geniş yetkiler verilmişti ki, adeta "hükümet içinde hükümet" gibi davranmaktaydılar. "Şark Ortodoks mezhebindeki Hristiyanların ırz ve namusu, servet ve sâ mânâ, hürriyet-i şahsiyesi, hürriyet-i vicdânı hiçbir kontrole tâbi olmadan Dersaadet Kilisesi Reisi'nin elinde idi."²

Lâkin İslâm hukukunun tabî bir gereği olarak gayr-i müslim topluluklara tanınan bu hakların yanında, Osmanlı yönetiminin, gayr-i müslim halkı Müslümanlarla kaynaştıracak ve onların Türkleşmesini ve Müslümanlaşmasını sağlayacak yeterli tedbirleri aldığı noktasında tereddüdler bulunmaktadır. Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren takip edilen siyaset, gayr-i müslimlerin

kendi kimliklerini korumasına yardımcı olmuştur. Ancak çok cüz'î miktarda da olsa zimmi taifesi arasında ve bu arada Rumlar içinde ihtida hareketinin olduğu gözlenmektedir. Mesela, İnceleme dönemimizde Tokat'ın Muslihiddin Mahallesi'nde "Rum taifesinden Anasdas veled-i Sava nâm nasraniye şerefi islam ile müşerref olup ismi İbrahim tesmiye" olunduğu belirtilmektedir.³ Bu gibi münferit ihtidaları Kayseri Ankara, Bursa gibi diğer Anadolu şehirlerinde de görmekteyiz.⁴

Osmanlı ülkesinde Müslümanlar ile zimmi unsurları oluşturan Rum, Ermeni, Yahudi vesair azınlıklar arasındaki münasebetler Dersaadet başta olmak üzere, taşrada da iyi komşuluk ilişkileri içerisinde devam etmekte idi. Bu duruma herhalde en iyi örnek, başlangıçta Osmanlı şehirlerinde ayrı mahallelerde oturan müslim ve gayr-i müslim toplulukların zaman içerisinde birlikte oturdukları karışık mahalleler teşkil eder.⁵

Osmanlı egemenliği altında bulunan gayr-i müslim topluluklardan Ortodoks Rumların, devlet düzeni içinde diğer topluluklardan ayrı bir rûhaniyetlerinin olduğu bilinmektedir. Nitekim 1699 yılında Rumlar ile Yahudiler arasında protokol meselesinde çıkan anlaşmazlık üzerine, İstanbul kadısına gönderilen fermanla, fetihten bu yana protokolda önce Rumların sonra Yahudilerin geldiği belirtilmektedir. Osmanlı milletler topluluğu arasındaki bu durum 1856 yılında yapılan düzenleme ile Müslümanlar da dâhil olmak üzere ahali eşitlendiğinde, bu eşitlikten Müslümanlar rahatsız olduğu gibi gayr-i müslimler de memnun olmamışlardır. Islahat Fermanı ile bütün tebaanın eşit olduğunun ilanına Rumlar, "Dev-



let bizi Yahudiler ile beraber etti. Biz Müslümanların üstünlüğüne râzı idik” tarzında itiraz etmişlerdir.⁶

Tanzimat döneminde diğer azınlıklar gibi Rumlar da yönetim mekanizması içinde yer almaya başlamışlardı. Başta eyâlet meclislerinde yer alan gayr-i müslim üyeler, 1856 yılında Hatt-ı Hümayûn’un ilanından üç ay sonra, Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye’de de görev almışlardır.⁷

XIX. yüzyıl sonlarına doğru da milletler mozaiğinde bir takım çatlaklar vücuda gelmiş, siyasi çalkalanmalar ile birlikte Osmanlı sosyal yapısında da önemli problemler zuhur etmiş ve parçalanmaya giden yoldaki süreç hızlanmıştır.

Bu noktada baştan bu yana Osmanlı Devleti’nin nüfusuna toplu ve kısa bir bakış yaparak, devletin içtîmai zümrelerinin potansiyellerini ortaya koymak faydalı olacaktır.

OSMANLI DEVLETİNİN NÜFUS YAPISINA GENEL BİR BAKIŞ

Osmanlı Devleti’nde modern anlamda nüfus sayımına yönelik ilk çalışma, yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra askeri amaçlı ve erkek nüfusu tespit gayesi ile 1830-31 yılında yapılmıştır. Ancak iktisadî açıdan vergi hanelerini tesbit gayesi ile daha XV. asır başlarında yapılmaya başlayan “tahrirat” sonuçlarını demografik açıdan ele alarak tahminî nüfus hakkında bir takım sonuçlara da ulaşılmıştır. Osmanlı geneli için olmasa bile bazı Anadolu şehirlerine bakıldığında bu şehirlerde önemli miktarda gayr-i müslim nüfusun bulunduğu görülmektedir. Mesela, Tablo 1’de de görüleceği üzere Sivas, Tokat, Ankara, Kayseri, Elazığ, Manisa gibi önemli Anadolu kentlerinde hiç de azımsanmıyacak miktarda Müslü-

man olmayan bir nüfus yaşamaktadır.⁸ Ancak bu yüzyıllarda tutulan tahrir defterlerinde hane reislerinin sadece müslim ve gayr-i müslim olarak sınıflandırılmasından dolayı, gayr-i müslim toplulukların alt birimlerini oluşturan Rum, Ermeni Yahudi vesair zümrelerin miktarları hakkında fikir sahibi olmak güçleşmektedir.

1831 nüfus sayımında, yine Müslüman ve gayr-i müslim nüfus ayırt edilmeden reâya başlığı altında toptan verilmiştir. Sadece erkek nüfusun belirlendiği bu nüfus sayımında Anadolu’da yaklaşık 3.878.472 Müslüman, 461.038 kişi civarında da gayr-i müslim topluluğun yaşadığı görülürken, Rumeli de 1.001.394 müslim, 1.667.988 gayr-i müslim yaşamaktadır.⁹

1844 yılına gelindiğinde, Ubucini’nin belirttiğine göre, Osmanlı topraklarının Asya kıtasında 16.050.000, Avrupa’da 15.500.000, Afrika’da 3.800.000 olmak üzere toplam 35.350.000 kişi yaşamaktadır. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti’nin etnik unsuru hakkında da bilgi sahibi olabilmekteyiz. Osmanlı toprakları üzerindeki 35.350.000 kişinin 1.000.000’u Asya’da, 1.000.000’u da Avrupa kıtasında yaşayan 2.000.000’ünü Rumlar oluşturmaktadır.¹⁰

Rum nüfusu imparatorluk içinde 1885 yılında 2.329.776’ya, 1897 yılında 2.569.912’ye ve 1906 yılında ise 2.822.773 kişiye yükselmiştir. Ancak 1914 yılına gelindiğinde Rum nüfusun 1.729.738 kişiye indiği görülmektedir.¹¹ Bu orandaki düşüşün en önemli sebebi, Balkanlardaki Osmanlı’nın toprak kaybı olsa gerektir.

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, gayr-i müslim nüfusun her geçen gün azaldığı ve pek çok Osmanlı vilayetinde %10’ların altında seyretmeye başladığı görülmektedir. Bu noktada örnek şehrimizi oluşturan Tokat şehir nüfusuna bakmak faydalı olacaktır.

Tablo 1: XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Bazı Osmanlı Şehirlerinde Nüfusun Dağılımı

Şehirler	Müslümanlar		Hıristiyan		Yahudiler		Toplam
	Ad	%	Ad.	%	Ad.	%	
İstanbul	47585	59,3	25810	31,6	8235	10,1	81.630
Bursa	30825	97,1	345	1,1	585	1,8	31.755
Ankara	11995	88,7	1385	10,2	140	1	13.520
Tokat	4090	53,9	3505	46,1	-	-	7.595
Konya	5460	98	110	2	-	-	5.570
Sivas	1305	25,8	3750	74,2	-	-	5.055



Tablo 2: 1844 Yılında Osmanlı Devletinde Nüfusun Etnik Dağılımı

Etnik Unsurlar	Avrupa	Asya	Afrika	Toplam	
				Kişi	%
Osmanlılar (Türkler)	1.100.000	10.700.000-	11.800.000		33,7
Slavlar	7.200.000	-	-	7.200.000	20,6
Rumenler	4.000.000	-	-	4.000.000	11,4
Arnavut	1.500.000	-	-	1.500.000	4,3
Rumlar	1.000.000	1.000.000	-	2.000.000	5,7
Ermeniler	400.000	2.000.000	-	2.400.000	6,9
Yahudiler	70.000	100.000	-	170.000	0,5
Tatarlar	230.000	-	-	230.000	0,7
Araplar	-	900.000	3.800.000	4.700.000	13,4
Suriyelive Keldani	-	235.000	-	235.000	0,7
Dürziler	-	25.000	-	25.000	0,07
Türkmenler	-	90.000	-	90.000	0,3
Kürtler	-	1.000.000	-	1.000.000	2,9
Genel Toplam	15.500.000	16.050.000	3.800.000	35.000.000	

Tablo 3: 1881-1893 Nüfus Sayımında Bazı Osmanlı Vilayetlerinde Nüfusun Dağılımı

Şehirler	İslam		Rum		Ermeni		Yahudi		Diğer		Toplam
	Adet	%	Adet	%	Adet	%	Adet	%	Adet	%	
Aydın	1119323	79,4	196558	13,9	14140	1	22.153	1,6	2.505	0,2	1.410.424
Ankara	735766	86,8	34915	4,1	67490	8	415	0,04	8546	1	847.332
Hüdavendigar	1132763	84,8	133017	10	57818	4,3	3037	0,02	9249	0,07	1.335.884
Erzurum	445548	79,7	3356	0,6	101138	18,1	6		8877	1,6	559.025
Konya	877232	93	56561	6	9813	1	216	0,02	220	0,02	944.042
Sivas	766558	82,7	37813	4,1	116545	12,6	209	0,2	5546	0,6	926.671

TOKAT ŞEHRİNDE RUMLAR

Yukarıda Osmanlı Devleti'nin genel nüfus durumunu verilirken de belirtildiği üzere Tokat şehrinde Müslüman Türk'ten başka Ermeni, Rum ve sonraları da Yahudi cemaatlerine mensup topluluklar birlikte yaşamaktaydılar. Tokat'ta, 1.455 tarihinde tahminen 9.525 (%61,8) Müslüman, 5.895 (%38,2) Hristiyan olmak üzere toplam 15.420 civarında bir nüfus potansiyeli söz konusudur.¹² XVII. yüzyılın başında ise 20.000 civarında bir nüfusa sahip olduğu sanılan Tokat'ta, Rumların nüfusları hakkında malumatı Fransız seyyahı Tournefort vermektedir. Erzurum'dan Tokat'a gelen seyyah, burada 300 kadar Rum ailesinin yaşadığından bahsetmektedir.¹³

XIX. yüzyıla gelindiğinde şehrin nüfusu için öncelikle 1831 kayıtlarına bakılmış, ancak burada da kaza

nüfusu ile birlikte verildiğinden Tokat şehir merkezine ait kesin bilgiye ulaşılamamıştır. 1844 yılına gelindiğinde, gerek şer'iyye sicili gerekse temettuat defterinde hane bazında rakamlar verilmektedir. Buna göre 2137 hane Müslüman, 1333 hane Ortodoks Ermeni, 175 hane Katolik Ermeni, 222 hane¹⁴ Rum, 38 hane Yahudi, 22 hane de Ortodoks Ermeni milleti içinde ayrıca zikredilen Kıpti bulunmaktadır. Toplamı 3928 hane yapmaktadır ve şehirde tahminen $(392 \times 5 = 19635)$ 19.640 civarında insan bulunduğu zannedilmektedir.¹⁵ Sicil kayıtlarında Müslüman haneler 2.240, Ortodoks Ermeniler 1351 olarak farklı gösterilmiştir.¹⁶ Asrın sonlarında Tokat'a uğrayan Cuinet, burada 29.890 kişi yaşadığını; bunlardan ancak 750'sinin Rum olduğunu belirtmektedir.¹⁷

1455 tarihli ilk tahrirden anlaşıldığı kadarıyla şehir nüfusunun 1/3'ünü oluşturan Hristiyan ahalî, şehirdeki



56 mahallenin 8'inde ikamet etmektedir. Oturdıkları mahalleler ise şehrin merkezi kısmında bulunuyordu. Tokat'ta zaman zaman mahalle sayısında artmalar ve ek-silmeler olmuştur. 1574 yılına gelindiğinde ise 55'i müslim ve 9'u gayr-i müslim olmak üzere toplam 64 mahalle gözükmemektedir.¹⁸

XV. yüzyıldan XVI. yüzyıl sonlarına gelinceye de-ğin gayr-i müslim olarak belirtilen Hristiyan ahalinin yaşadığı mahalleler şunlardır: Çay, Dıraz, Doğlu Dere, Eşfekiye, Hurman/Çorban, İçmesu, Kaladibi, Kaya, Ke-remler, Kırpas, Mihmad Hacib, Pazarcık, Taş Nerdiban, Terbiye.¹⁹

Başlangıçta müstakil mahallelerde yaşayan cemaat-lerin zaman içinde birbirlerine ülfetleri, onları aynı ma-hallede birleştirmiştir. Tanzimat dönemine gelindiğinde Tokat'ta müstakil gayr-i müslim mahallesi yok denecek kadar azalmıştır. Yine bu dönemden itibaren ahalinin, müslim, gayr-i müslim yahut müslim, reâya diye sınıf-landırmanın dışında artık Rum, Ermeni, Katolik gibi daha alt kimlikleri ile tasnif edilmeye başlandığı göröl-mektedir.

Tanzimat döneminde gerek şeriiye sicillerinde ge-rekse temettuat defterlerinde gördüğümüz bu tasniften hareketle, Tokat şehir merkezinde 222 Rum ailenin, 16 muhtelif mahallede yaşadığını tespit edebiliyoruz. Bun-lardan yoğun olarak bulundukları mahallelerin başında, 60 hane ile Kabemescid mahallesi, onu 51 hane ile Dere mahallesi, 30 hane ile Şecaeddin, 22 hane ile Zaim ve 16 hane ile Yaş Meydan mahalleleri gelmektedir. Rumların yaşadığı diğer mahallelerde Rum nüfusunun sayısı fazla değildir: Cami-i kebir'de 1 hane, Çilehane'de 1 hane, Menice'de 1 hane ve yaşadıkları diğer mahallelerdeki nü-fusları da bunlar gibi azdır.

RUM AİLELER VE MESLEKİ YAPILANMALARI

Rum ailelerinin sosyal ve iktisadî yapısını en rahat takip edebileceğimiz vesika grubunun tereke defterleri olduğu düşünülmüş ve bu amaçla Tokat sicilleri, 1836 (H. 1252) tarihli 48 nolu defterden 1870 tarihli (H. 1285) 75 nolu deftere kadar taranmıştır. Tanzimat dö-ne-minde bile zimmilere ait sicil kayıtlarında, zimmilerin milliyetlerinin belirtilmemesinden dolayı, buradaki te-

rekeler maalesef kullanılamamıştır. 1856 yıllarından iti-baren ve muhtemelen Islahat Fermanı'nın getirdiği eşit-lik ilkesi ile birlikte artık cemaatlerin milliyetleri "...teb'a-yı devlet-i 'aliyyenin Rum milletinden..." tar-zında belirtilmeye başlanmıştır.²⁰

İnceleme dönemimizde Rum kimliği belirtilen sa-dece beş adet tereke kaydına rastlanmıştır. Bunlardan bi-ri, Kâbemescid mahallesinde oturan bir kadına aittir. Di-ğer 4 terekeden birinin sahibi evli ama çocuğu bulunma-maktadır; geriye kalan 3 adet terekenin sahiplerinden 2'sinin iki oğlu iki kızı, 1'nin de bir oğlu bir kızı bulu-nuyordu.²¹

Terekelerde hane sahiplerinin mal varlıklarının dö-kümü yapılırken çocuk sahibi olan şahısların terekeleri-nin başında "menzil"leri kaydedilmiştir. Bunlardan Dere Mahallesinde kazancı Rum Kosta'nın evine 550 kuruş, Zaim Mahallesinde oturan Bakimoğlu Benabur'un otur-duğu eve 14.000 kuruş, Kâbemescid'deki kazancı Kavra-il (?)'in evine bitişiğindeki dükkânı ile birlikte 6.500 kuruş değer biçilmiştir. Rum ahalinin oturduğu evlerin değerlerinin bu kadar farklılık göstermesinin nedenleri-nin başında hiç şüphesiz evin fizikî konumu, oda sayısı, yapılış tarzı, şekli, tezyinatı ve de muhtemelen içinde yer aldığı bahçenin payı bulunsa gerektir. Değer farklılığı-nın bir başka nedeni ise zaman farkından kaynaklanabi-lir; zira 550 kuruş olarak görülen evin değerinin biçildi-ği tarih 1842 (1259) iken, 6500 kuruş veya 14.000 ku-ruş olarak görülen evler 1864 (1281) ve 1871 (1287) ta-rihlidir.

Evin dışında gayr-i menkullerden dükkân ve bağın yazıldığını görüyoruz. Kosta'nın bağının değeri 250 ku-ruş, ama Bakimoğlu Benabur'un bağı 3.000 kuruş gibi bir fiyat farkı ile karşımıza çıkmaktadır.

Tereke defterleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde hiç isme bakmadan tereke sahibinin erkek mi yoksa ka-dın mı olduğu hemen ortaya çıkarken; öte yandan tereke sahibinin zenginliği sahip olduğu eşyanın çeşidine de yansımaktaydı. Mesela Elene binti Bedros'un terekesi 25 adet altın kol bağı ile başlayıp, sandıklı altın, küpe, al-tın yüzük, sim kıt'a ma'a zincir gibi değişik takı çeşitle-rin yanında fes, boğça, şal fistan, yelek, işlemeli baş çev-resi, Çini işi entari, dülbend gibi giyim ve kuşama ait şeyler terekenin önemli bir miktarını oluşturmaktadır.²²



Erkeklerin terekesine gelince yukarda ifade edildiği gibi menzil, dükkân, bağ gibi gayr-i menkullerin yanında daha ziyade ev eşyaları ile kendisinin günlük yaşamında kullandığı pek de fazla olmayan eşyalar oluşturmaktadır. Örneğin, Bakimoğlu Benabut'un terekesinde ev ve bağdan sonra sim zarf, dimi yüzü ot yastık, iki adet yorgan, yine 4 adet minder, köhne ve müstamel olarak ifade edilen üç ayrı kilim, fincanı ile birlikte kahve değirmeni bir adet seccade ve üç adet de çuvalın bulunduğu görülmektedir.²³ Aslında Rum ahalinin erkeklerine ait diğer iki terekede de yorgan, döşek, kilim, minder gibi çok çeşitli de olmayan kullanılan ev eşyalarından oluştuğu görülmür.²⁴

Toplam tereke miktarı ise ailelerin iktisadî durumlarını ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu beş terekeden 1842 (1259) tarihli Kosta'nın 2.215 kuruş, 1850 (1266) tarihli Lion'un 2.360 kuruş, Mayıs 1865 (Zilhicce 1281) tarihli Benabut'un 20.841 kuruş, Mart 1871 (Zilhicce 1287) tarihli Kavrail (?)'in terekesi ise 7040 kuruştur; Rum kadınlarından Elene'ye ait olan terekede ise 7.731 kuruş görülmüştür.²⁵

Rum nüfusun meslekî yapılanmasına gelince burada 1844 tarihinde hane reisleri bazında tutulmuş temettuat defterleri esas alınarak bir neticeye varılmaya çalışı-

lacaktır. Vergiye esas teşkil eden hane reisleri, eğer vefat etmiş de ailenin başında eşleri bulunuyorsa eşleri, yoksa çocukları yetim adı altında hane kayıtlarına geçmektedirler.

Görülen o ki, Tokat'ta yaşayan 222 haneden 128'i yani %57,7'si esnaftır; %18'ine tekabül eden 40 aile reisi ücretli olarak çalışırken, 5'i görevli, 19'u "amalmande", âma, sail müsin gibi çalışamaz durumdadır. 16 aile reisi (%7,2) herhangi bir mal varlığı olmadığı için belgelerde "fakirü'l-hâl" olarak ifade edilmişlerdir. 10'unun herhangi bir mesleği belirtilmezken, 2 yetim ve 1 ev hanımı gözükmektedir.

Tablo 4'te mahalle bazında meslekî yapılanmanın dağılımını gördüğümüz Rum topluluğunun, esnaf olanlarından 64 hane reisi (%35) gıda sektöründe, 54 hane reisi (%30) deri-dokuma alanında, 35 hane reisi (%19,4) metalürji sektöründe çalışırken, diğerleri inşaat, hizmet vesair iş kollarında çalışmaktadırlar.

Tablo 5'de de görüldüğü üzere diğer dinî cemaatlerle kıyaslandığında Rumlar'ın %35'lik oranla gıda sektöründe önde oldukları bilinmektedir. İnşaat alanında şöretleri bulunan Rumların bu yüzyılda, belki de Tokat'a mahsus olarak, sadece 4 hane (%2,2) reisi bu alanda uğraşmaktadır.

Tablo 4: Rum Cemaatinin İş Kolu Dağılımı

	Mahalle Adı	Hane Seyısı	Esnaf	Ücretli	Görevli	Çalışamaz	Yetim	Fakir	Ev hanımı	Mesleksiz	Diğer
1	Kabe Mescid	60	36	11	1	5	1	3	1	1	1
2	Yaş Meydan	16	8	1	1	2		1		3	
3	Çilehane	1	1								
4	Meydan-ı Müslim	4	3	1							
5	Semer kand	3	1	1				1			
6	Su İçmez	3	1	2							
7	Menice	1	1								
8	Soğuk Pınar-ı Müslim	6	3	2				1			
9	Koca Ahmed	9	4	1				4			
10	Dere	51	29	9	1	5	1	3		3	
11	Şecaeddin	30	12	9	2	3		3		1	
12	Camii kebir	1	1								
13	Zaim	22	19	1						2	
14	Koca İbrahim	6	3	2		1					
15	Debbağhane-i Cedid	4	3			1					
16	Taşnerdiban	5	3			2					
	Toplam	222	128	40	5	19	2	16	1	10	1
	%		57.7	18	2.2	8.5	0.9	7.2	0.4	4.5	0.4



Tablo 5: Dinî Grupların Esnaf Dağılımı

Cemaat	Deri - Dokuma		Metalürji		Gıda		İnşaat		Hizmet		Diğer		Toplam Adet
	A	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	
Müslüman	396	39	115	11.3	196	19.3	17	1.7	228	22.4	64	6.3	1016
Ermeni	376	47.2	154	19.3	64	8	94	11.8	66	8.3	42	5.3	796
Rum	54	30	35	19.4	64	35.5	4	2.2	6	3.3	17	9.4	180
Katolik	40	70.2	6	10.5	3	5.3	2	3.5	2	3.5	4	7	57
Yahudi	12	44.4	4	14.8	9	33.3			1	3.7	1	3.7	27
Toplam	878	42.3	314	15.1	336	16.2	117	5.6	303	14.6	126	6.1	2076

Tabloda da görüldüğü üzere Tokat'taki esnafın, deri-dokuma ve gıda sanayiinde Katolikler, metalürji alanında Rumlar en büyük paya sahiptir. Nüfusun kendi içindeki bu tasnifinde Müslümanlar sadece hizmet sektöründe önde gözükmektedirler.

GELİR KALEMLERİ

Osmanlı Anadolu şehirlerinde, genel itibariyle, tarım, ticaret ve küçük el zanaatlarının iç içe olduğu gözlenmektedir. Şehirde yaşayan ailelerin yarıdan daha fazlası, kendi ihtiyaçlarını temin amacıyla tarımsal faaliyetin de içinde bulunmaktaydılar. Bu cümleden hareketle Tokat şehir ahalisinin diğer Anadolu şehirlerinden yaşayanlardan bir farklarının olup olmadığına bir göz atalım.

Ziraî Gelirleri

Tokat şehri daha XVI. yüzyıldan itibaren bir ticaret ve sınaî şehri olmuştur. Tarım alanında da hiç şüphesiz bir takım girdileri bulunmakla birlikte bu sahadaki ihtiyaçlarını şehrin yakın köy ve kasabalarında temin etmiştir. Ziraî açıdan verimli bir alanda bulunmasından dolayı da şehir ahalisi, ihtiyaçlarını teminde bölge dışında bir ürüne ihtiyaç duymamıştır. Evliya Çelebi'nin de ifade ettiği gibi "yedi türlü buğday"ı, "semin de dânevâr arpa"sı, baklası ve mercimeği çok olmasından dolayı "ahalinin çoğu bağbân, dikhân ve ehl-i sanattı".²⁶

Hakikaten inceleme dönemimize geldiğimizde şehirde yaşayan ahaliden Müslümanların dışında, gayri müslimlerden hiçbir aile reisinin meslek hanesinde çiftçi, rençber veya "erbâb-ı ziraat" gibi doğrudan ziraatle meşguliyetini bildirir herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Esasen şehirde mukîm Türkler içinde de çiftçiliği meslek ittihaz etmiş çok az hane reisi bulunduğu görülmektedir.²⁷ Ancak bununla birlikte kendi ihtiyaçlarını temin maksadıyla bir takım ailelerin ekilebilir araziye

sahip oldukları da görülmektedir. Tokat'taki Ermeni nüfusunun çok az bir kısmı, ev ihtiyaçlarını gidermek için ekilebilir arazi sahibi olup yıllık belirli bir hasılatla sahiptirler. Rumlara gelince; Tokat'ın muhtelif mahallelerine dağılmış olup, hiçbirinin ziraî geliri ve ondan alınan herhangi bir vergisi tesbit edilememiştir.

Bağ ve bağcılık ziraî ürün kapsamı içinde düşünülecek olursa bu kez Tokat'ın tüm etnik yapısının olduğu gibi Rumların da önemli bir kısmının bağ sahibi olduğu müşahade edilmektedir. Çilehane ve Menice Mahallelerinin dışında diğer 14 mahallede yaşayan Rum ailelerinin yarıdan fazlasının bağları vardı. Mesela, Kabemescid Mahallesi'nde oturan 60 haneden 32 hanenin, Yaşmeydan Mahallesi'ndeki 16 haneden 8'inin, Dere Mahallesi'nde oturan 51 haneden 31'inin bağ sahibi oldukları malumumuzdur. Neticeten, şehirde yaşayan toplam 222 ailenin 128'inin bağı olduğuna bakılırsa, Rumların %57,7'sinin bağ sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bu oran aynı mahallede yaşayan Ermeni nüfusta %61,2 iken Müslümanlarda ise oldukça düşüktür.

Tarımsal bir ürün olarak dokumacılık sanayiine hammadde teşkil eden cehrînin de Tokat'ta yaşayan müslim ve zimmî ailelerin bazıları tarafından yetiştirildiği görülmektedir. Çalı bitkisi tarzında yetişen ve güzel sarı bir renk veren cehrî, Rum aileler arasında yetiştiriliyordu. Muhtemelen dikiminden birkaç yıl sonra ürün alınmaya başlanan cehrîden, Rumlardan sadece 3 ailenin geliri vardı. Bu 3 ailenin biri Kabemescid Mahallesi'nde yaşayan kazancı, diğeri kazancı kalfası üçüncüsü de palancılık ile geçinmekte idiler. Her bir aile birer dönüm cehrîlikten 1844 (1260) yılı için 270 kuruş, 1845 yılında ise 405 kuruş gelir elde etmekteydiler. Diğer cemaatlerle kıyaslandığında, cehrî yetiştiriciliğinde de Ermeniler ve Müslümanlar, Rumların önündeydiler. Örnek teşkil etmesi



açısından ele aldığımız 14 Ermeni mahallesinin 7'sinde hiç cehrî üretilmemektedir; diğer 7'sinde ise 23 hanenin toplam 110,5 dönüm arazisinde 1844 yılı için 5.749 kuruş, 1845 yılı için ise 7.189 kuruş ürün elde edilmiştir. Yine örnek olarak ele alınan 17 Müslüman mahallesinin ancak 5'inde 8 ailenin gelir kalemi arasında cehrîlik görülmektedir.

Zirâî hayatın bir devamı da hayvancılıktır. Genelde şehrin kenar mahallelerinde oturan bir kısım ailelerin geçimlerini temin amacıyla hayvan besledikleri bilinmektedir. Bu anlamda Tokatlı Rumlara bakıldığında bunlardan bazılarının binek hayvanlarının bulunduğu görülmektedir. Rumların oturduğu Kabemescid, Yaş Meydan, Şecaeddin, Zaim, Koca İbrahim ve Debbaghane-i cedîd mahallelerinde toplam 17 ailenin birer adet 17 adet binek amaçlı merkebi bulunduğu tespit edilmiştir. Yine Kabemescid'den 4 ailenin, Şecaeddin ve Koca İbrahim mahallelerinde de birer ailenin beygiri vardır. Yaş Meydan Mahallesinde oturan Keşiş Efendi ile Zaim Mahallesinde mukîm kürkçü bir Rum'un da katırı bulunuyordu. Bunun ötesinde hiçbir Rum ailesinin küçükbaş ve büyükbaş hayvanı olmadığı gibi arıcık ile de meşgul değillerdi.

Ticarî Gelirleri

Tokat, Avrupa'dan başlayıp, Türkiye'ye oradan İran ve Doğu Türkistan'a uzanan önemli bir ticarî yol güzergâhı üzerinde olup, aynı zamanda Anadolu'nun doğu-batı, kuzey- güney istikametlerindeki ticarî yollarının da kesiştiği bir noktada bulunmaktaydı.²⁸

Bu tabîî potansiyelle, birlikte de, bölge insanın da zorlamasıyla daha Selçuklular zamanından itibaren Tokat mühim bir ticaret şehridir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirde tahta kale, attarlar, kazzazlar (ipekçiler), külahçılar, haffaflar ve sarraçlar çarşıları ile iplik pazarı, at pazarı ve buğday pazarı gibi ticarî mekânlar bulunuyordu. XVI. yüzyıl sonlarında da debbağlar, necarlar, iğneciler, sarıkçılar, bakkallar, habbazlar, halaçlar, ve bezzazlar çarşıları da belgelerde zikredilmektedir.²⁹ XVII. yüzyılın meşhur gezgini Evliya Çelebi ise Tokat çarşısını Halep ve Bursa çarşıları ile kıyaslayıp, Tokat şehir merkezinde 13 büyük han saydıktan sonra başka küçük hanların varlığına da işaret etmektedir.³⁰ Öte yandan

XVIII. yüzyılın hemen başında İzmir'den Erzurum'a kadar Anadolu'yu gezip görmüş olan Tournefort, 1701'de Tokat'ı gördüğünde "Tokat, Küçük Asya ticaretinin merkezi sayılmalıdır" diyerek Rum ve Ermenilerin ticaretle uğraştıklarını ve şehrin iktisadî hayatında önemli rol oynadıklarını belirtir.³¹ Tokat'ta bizzat ticaretle uğraşan küçük ve büyük ölçekli tüccarın varlığı bilinmektedir. Burada konuya öncelikle, transit ticaretin de temelini oluşturan ipekle başlayalım. İpekçilik ve ipekli kumaşlarıyla büyük şöhrete ulaşan Tokat'ta, 1455 yılında 16'sı müslim, 3'ü gayr-i müslim 19, 1485 yılında ise 8'i müslim 2'si si gayr-i müslim 10 ipekçi esnafı bulunuyordu.³² Bu çalışmada, dönemin kaynakları gayr-i müslimleri ayırmadığı için bu noktada Rumlar'ı değerlendirirken herhangi bir yorum yapma imkânından mahrumuz. Bölgede ipek üretimi ve işlenmesi XVIII. ve XIX. yüzyıllarda da artarak devam etmiştir. Ancak, Tanzimat dönemine gelindiğinde 6 adet kazzaz ile 2 kazzaz kalfası ve 2 adet de Rum kazzaz çırağının bulunmasına bakılırsa, Rumlardan ipek işi ile uğraşan çok fazla insanın olmadığı söylenebilir. Ayrıca bunların yıllık gelirlerinin farklı olduğu da göze çarpmaktadır. Mesela Kabemescid Mahallesinde Medzekoğlu Berus kazzazlıktan yıllık 750 kuruş kazanırken, Yaş Meydan Mahallesinde sâkin 3 ayrı kazzazın yıllık meslekî geliri birinin 200, diğerinin 350, üçüncüsünün ise 500 kuruştur.

Öte yandan, XIX. yüzyıl ortalarında Türkler arasında sadece 2 aile resi kazzaz iken Gregoryen Ermenilerden 39 aile reisi kazzaz, kazzaz işçisi, kazzaz kalfası ve kazzaz çırağı olarak çalışmaktadı. Katolik Ermenilerden de 2 aile reisi kazzaz idi. Belgelerde görüldüğü kadarıyla bunların bazılarının yanında kardeş ve oğulları da çalışmaktaydı. 38 hanelik Yahudi cematinden ise hiçbir fert ipekçilik ile uğraşmamaktadır.³³

Ticarî gelirleri değerlendirirken doğrudan ele alınması gerekenler temettü kayıtlarında mesleği tâcir, tüccar, ehl-i ticaret olarak ifade edilenlerdir. 222 hanelik Rum cemaatinden hiç kimsenin, bu anlamda ticaret ile içli, dışlı olmadığı anlaşıyor. Sadece Tokat ve kazaları arasında 4 hane olarak tespit ettiğimiz ve ufak boyutta ticaret yaptıklarını düşündüğümüz çerçiler vardır. Ticarete duyulan ilgisizlik Türkler ve Yahudiler için de geçerlidir. Oysa gerek Gregoryen gerekse Katolik Ermeni-



lerde durum farklıdır. 175 hanelik Katolik Ermenilerden 3'ünün mesleği "urba taciri", 2'sinin "aba taciri", 13'ü "tüccar tebası", 1'i "tüccar-ı Avrupa", 2'si "tüccar", 1'i ise "tüccar hizmetkârı"dır. Dolayısıyla bu Ermeni cemaatinden toplam 22 ailenin geçimlerini doğrudan ticarî faaliyetler sonucu temin ettikleri anlaşılmaktadır. Gregoryen Ermenilere gelince; bunlardan 23 aile reisi "tüccar", 8'i "tüccar tebası", 1'i "Avrupa tüccarı", 1'i de "tüccar-ı müflis"dir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, Tokat'ta ticaretle uğraşanların çoğunun Ermeniler olduğu söylenebilir.

Belirtilmesi gereken bir diğer konu da, küçük ve büyük ölçekli ticarî hayatın icra edildiği ticarî mekânlardır. Hanlar, dükkânlar ve bedestenler ile çevrili bulunan Tokat çarşısında, Temettü defterlerinde, gelir kalemleri arasında dükkân kiralari da vardır. Çok az kiralık dükkânın bulunmasından Tokat'ta icra-yı faaliyette bulunan esnafın büyük bir kısmının kendi mülkündeki dükkân-da esnaflık yaptığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Rum ahaliden sadece 4 kişinin kiralık dükkânı bulunuyordu.

Sınaî Gelirleri

Tokat'ta sınaî gelirleri deyince öncelikle dokumacılık alanına göz atmak daha doğru olacaktır. Tokat'ta imâl edilen dokuma ve basmaların, başta Karadeniz havalisinde Kırım olmak üzere, Güney Rusya'dan, Kuzey Kafkasya'ya kadar uzanan sahaya ihraç edildiği gibi, Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif sahasında da tüketildiği bilinmektedir. Bu noktada Evliya Çelebi, Tokat'ın dokuma ve basmaları için "beyaz penber bezi diyar-ı Lahor'da yapılmaz... kalemkâr basma yorgan yüzü, münakaş perdeleleri... gayet memduhtur..." demektedir.³⁴ Ancak 1757-58 yılları ve sonrasında çıkan savaşlar, dışarıdan gelen boya hammaddelerinin fiyatının artması ve ardından Tokat ve havalisinde meydana gelen kıtlıklar, son olarak da Türk-Rus savaşının başlaması Tokat'taki pamuklu ve basma imâlât sektörüne esaslı bir darbe vurmuştur. Bu arada yukarıda belirtilen dış pazarların kaybedilmesi de bu sektöre inen bir başka darbe olmuştur. İnceleme dönemimize gelindiğinde Tokat'taki pamuklu ve basma imâlâtı mahallî pazara hapsolmuş durumdadır.³⁵ Esasen dokumacılık ve basma imâlâtının gelişmesinde Tokat'daki

gayr-i müslim unsurunun da önemli bir payı bulunmaktadır.³⁶ Bu payda hasseten Rum toplumunun hissesini bilemiyoruz. Ancak 1844 yıllarına gelindiğinde, şehrin ekonomik potansiyelinde hâlâ mühim bir payının olduğunu düşündüğümüz dokuma-basma sektöründe çalışan Rum ahaliyi tespit edebiliyoruz. Tanzimat döneminde Tokat şehrinde yaşayan Rum tebadan abacı, abacı kalfası, abacı işçisi, basmacı, basmacı işçisi, basmacı kalfası, bezzaz, hallaç ve bükücü alanlarında olmak üzere toplam 23 aile reisi dokuma-basma sektöründe çalışmaktadır. Bu da Tokat'taki Rum nüfusun %10,4'üne denk düşmektedir.

Tokat şehir ekonomisinde dokuma-basma sektörünün yanısıra deri imâlâtının payı da önemlidir. Bu sektörde de 2 çarıkçı, 1 çarıkçı kalfası, 2 kürkçü, 2 palancı kalfası, 3 semerci olmak üzere 10 aile reisi; 2 terzi ve 6 terzi kalfasını da ilâve edersek toplam 18 (%8,1) Rum aile, geçimlerini bu alanda sağlamışlardır.³⁷

Mehmet Genç, Tokat'ta dokuma-basma imâlâtında zaaf başladığında bu kez bakırcılığın tebarüz ettiğini söylemektedir. XIX. yüzyıl başlarında Tokat'a gelen seyyahlar, bakır ve bakır imâlâtının ne denli canlı olduğundan bahisle Tokat'ı bakırcı veya kazancılar şehri olarak tavsif etmektedirler. Buradaki bakır mamülünün güzelliği ve kalitesi, bütün Osmanlı ülkesinde şöhret kazandığı gibi Avrupa pazarlarına da ihraç edilmiştir.³⁸

Tokat'ın bakır imâlâtı alanında Tokat Kalhanesinin önemli bir payı bulunmaktadır. Varlığı, XVII. yüzyıldan itibaren bilinen Tokat Kalhanesinin ülke ekonomisine de önemli katkıları söz konusudur. "Anadolu'da gerçekten ileri teknoloji ile çalışan yegâne metalürjik tesis" olduğu söylenen bakır kalhanesinde XIX. yüzyılın ilk yarısında 1.000 kadar işçi çalışmaktadır.³⁹ Müslümanlar kadar zimmilerin de çalıştığı kalhanede, bu zimmilerin ne kadarı Rum idi? Kabemescid Mahallesinde Rum Hudimoğlu Yuan, kalhane amalesi olarak 250 kuruş gelire; Yuan'ın oğlu da döğmeci çırağı olarak yıllık 150 kuruşluk bir gelire çalışmaktadır. Dere Mahallesinde Rum Bula-soğlu Toman'ın da kalhanede kürekçi olarak çalıştığını görmekteyiz. Hudimoğlu Yuan gibi "evsat" cizye vermekte olan Toman'ın yıllık meslekî geliri 150 kuruştur.

Tokat Rumlarından kalhanede çalışan başka hane reisi gözükmüyorsa da bakırcılık alanında 12 kazancı, 8



kazancı kalfası, 13 kazancı çırağı, 1 kazancı işçisi, 1 kazancı kürekçisi, 1 körükçü, 1 nühas kalemdarı olmak üzere toplam 37 hane reisi çalışmaktadır. Bu rakamın, toplam Rum ahalinin %16,7'sine tekabül etmekte olup mühim bir rakam olduğunu düşünüyoruz. Bu hane reisleriyle aynı evi paylaşan, dolayısıyla aynı hane vergisine muhatap olan oğul, kardeş ve diğer yakın akrabalarından döğmeci çırağı, kazancı, kazancı kalfası ve kazancı işçisi olmak üzere toplam 5 kişiyi daha eklersek metalürji alanında çalışan Rumların sayısının önemi bir kat daha artmaktadır.

Örnek teşkil etmesi açısından temettü defterlerindeki bir kazancının yıllık gelirinin 100 ila 400 kuruş; kazancı kalfası veya kazancı işçisi olanlardan ise 100 ile 300 kuruş arasında değiştiği görülmektedir.

Rum cemaati üyelerinin genel olarak gelir kalemlerini değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda ise toplam temettüatın %73,2'sinin aile reislerinin kendi meslekî gelirlerinden oluştuğunu görmekteyiz Buna ilâveten, yakın akrabaların mesleklerinden elde ettikleri gelirler ise 1.750 kuruş ile %9,8'dir. Bu ailelerin üzüm bağlarından yıllık kazançları 8.123 kuruş ile %16,1; oda, ev ve kahvehane gibi kiraya verilen gayr-i menkulerden elde edi-

len gelirler ise 857 kuruş ile %1,7'ye tekabül etmektedir.

Ödedikleri Vergi ve Cizyeler

VERGİ-Yİ SENEVÎ

Tanzimat döneminde pek çok saha ile birlikte vergi alanında da bir değişim ve düzenleme sözkonusu olmuştur. Onlardan biri de, hem Müslümanlardan hem de gayr-i müslimlerden alınmaya başlanan "vergi-yi senevî" yahut "vergi-yi mahsusa" olarak adlandırılan vergilerdir. Bu, toplumda geliri bulunan her kesiminden alınan bir vergidir. Temettü vergisi de denen bu vergilerin %3 civarında olduğu söyleniyorsa da⁴⁰ Tokat'ta bu oranın %5 civarında olduğu görülmektedir.

Tokat'ta yaşayan hane reislerinden 32'sinden (%14,1) gelirleri olmadığından dolayı hiç temettü vergisi yahut vergi-yi senevî alınmamıştır. Bu vergi, gelir durumlarına göre alındığından her hane reisinin ödediği vergi miktarı da değişmektedir. Alınan bu vergileri bir tasnife tâbi tuttuğumuzda; 25 kuruşa kadar vergi verenler 43 (%19,4), 25- 50 kuruş arası 68 (%30,6), 50-75 kuruş arası 36 (%16,2), 75-100 kuruş arası 19 (%8,6), 100-125 kuruş arası 9 (%4,1), 125-150 kuruş arası 6

Ailenin Gelir Dağılımı

Sıra	Mahalle Adı	M.G.Top		Yakın.M.G.		BağGel		Kira Gel.		Toplam Krş
		Krş	%	Krş	%	Krş	%	krş	%	
1	Kabe Mescid	10150	75,2	1650	12,2	1674	12,4	272	2	13501
2	Yaş Meydan	2450	71,6	250	7,3	616	18	105	3,1	3421
3	Çilehâne	200	100							200
4	Meydan-ı Müslim	1300	81,1			202	12,6	100	6,2	1602
5	Semarkand	250	90,3			27	9,7			277
6	Su İçmez	750	89,3			90	10,7			840
7	Menice	800	93					60		860
8	S.PınarMüslim	550	69			247	31			797
9	Koca Ahmet	1250	91,4			117	8,6			1367
10	Dere	5500	67,9	450	5,6	2065	25,4	85	1	8100
11	Şecaaddin	3850	59	1700	26	976	15			6526
12	Camî-I Kebir	100	69			45	31			145
13	Zaim	7097		700		1341		65		9203
14	Koca İbrahim	1600	93,6			90	5,3	20	1,2	1710
15	D.hane-Cedid	350	44,6			315	40,1	120	15,3	785
16	Taş Merdivan	700	67			315	30,1	30	2,9	1045
Toplam	36897	73,2	4750	9,4	8123	16,1	857	1,7	50379	

M.G.Top,= Meslekî Gelirler Toplamı; Yakın M.G.= Yakınların Meslekî Gelirleri



(2,7), 150-175 kuruş arası 4 (1,8), 175-200 kuruş arası 2 (0,9) ve 200 kuruştan fazla vergi veren aile resi ise sadece 3 (%1,4) kişi olarak gözükmektedir.

ÖŞÜR

Öşür vergisi sadece Müslümanların arazilerinden elde ettikleri gelirlerden alınan bir vergidir. Ancak, ilginçtir ki, Tokat'taki zimmilerden de öşr alındığı görülmüştür. Tokat'taki Rumlar, genellikle ziraatle meşgul oldukları için buradaki öşr vergisi, sadece bağlardan alınmıştır. Resmi verilerin ifadesine göre, 1844 yılında Rumların bağlardan 8.123 kuruş gelir elde ettiği ve bu gelirinden 873 kuruş öşür ödediği anlaşılmaktadır. Buna göre, Tokat'ta bağ gelirinden 1/9 oranında öşür alındığı görülmektedir.

CİZYE

Osmanlı Devleti'nin önemli gelir kalemlerinden olan cizye, devletin kuruluşundan Tanzimat'a kadar çok fazla bir değişikliğe uğramadan devam edegelmiştir. Tanzimat döneminde de fazla bir değişikliğe uğramamış, ancak toplama usullerinde bir değişiklik olmuştur. Bu dönemde kocabaşlar tarafından toplanan cizyeler, muhassıllara teslim olunarak hazineye gönderilmiştir.⁴¹

Cizye, reşid, çalışabilir durumdaki bütün gayri-

müslim ahaliden alınan bir vergidir. Bu vergi, a'la, evsat ve edna olmak üzere üç grupta alınmıştır. Cizye, çocuklar, kadınlar, ihtiyarlar ve çalışamaz durumda olanlardan alınmamıştır. Bu dönemde cizyenin a'lasından 60, evsattından 30 ve ednasından 15 kuruş tahsil edilmekteydi. Bu cümleden olarak Tokat Rum cemaaatından ne kadar cizye mükellefi vardı? Ne kadar Rum, cizye veremeyecek durumdaydı? Ayrıca cizye vereceklerin a'la, evsat, edna olarak tasnifinde nasıl bir tablo ortaya çıkmakta idi?

Tabloda 6'da görüleceği üzere Rum cematın 21 aile reisinin cizye hanesi boştur. Anlaşıldığı kadarıyla bu hane reislerine cizye tevziatı yapılmamıştır; diğer bir tabirle bunlardan cizye talebinde bulunulmamıştır. Bunların kimliklerine baktığımızda 3'ü yetimdir. Yetimler, hane reisi olarak gözükmemesine rağmen, bunların henüz reşit yaşa gelmedikleri zannedilmektedir; nitekim bunlardan biri Kabemescid Mahallesinde ikamet eden Şişlioğlu Torunu Binayut'un vâsiliğini annesi üstlenmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, devlet, bu yetimlerden cizye almaz iken bunların bağlarından, Müslümanlara mahsus bir vergi olan öşrü alması ilginçtir. Mesela, bu yetimlerden Binayut'un bağ geliri "mecmu" 135 kuruşu olup, 15 kuruş "öşr-i bağ" ödemiştir. Diğer iki yetimden biri, Dere Mahallesindeki Gustan'ın bir dönüm bağından 135

Tablo 6: Ailelere Göre Cizye Dağılımı (Cizye Nefer)

Sıra	Mahalleler	vermeyen		1		2		3		4		5		Top.Hane
		A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	A.	%	
1	Kabe Mescid	3	5	40	66,7	12	20	4	6,7	-	-	1	1,7	60
2	Yaş Meydan	3	18,8	8	50	3	18,8	-	-	2	12,5	-	-	16
3	Çilehâne	-	-	1	100	-	-	-	-	-	-	-	-	1
4	Meydan-ı Müslim	-	-	3	75	1	25	-	-	-	-	-	-	4
5	Semarkand	1	33,3	1	33,3	1	33,3	-	-	-	-	-	-	3
6	Su İçmez	-	-	3	-	-	100	-	-	-	-	-	-	3
7	Menice	-	-	1	-	-	100	-	-	-	-	-	-	1
8	Soğuk Pınar-ı Müslim	-	-	5	83,4	1	16,6	-	-	-	-	-	-	6
9	Koca Ahmet	2	22,2	4	44,4	3	33,3	-	-	-	-	-	-	9
10	Dere	7	13,7	27	53	15	29,4	2	3,9	-	-	-	-	51
11	Şecaaddin	3	10	19	63,3	5	16,7	1	3,3	2	6,7	-	-	30
12	Camî-I Kebir	-	-	-	-	1	100	-	-	-	-	-	-	1
13	Zaim	-	-	14	63,6	7	31,8	1	4,5	-	-	-	-	22
14	Koca İbrahim	1	16,6	4	66,7	1	16,6	-	-	-	-	-	-	6
15	Debbağhane-I Cedid	-	-	3	75	-	-	1	25	-	-	-	-	4
16	Taş Merdiban	1	20	4	80	-	-	-	-	-	-	-	-	5
	Toplam	21	9,5	137	61,7	50	22,5	9	4,1	4	1,8	1	0,5	222



Tablo 7: Cizyenin Kategorik Olarak Dağılımı:

Sıra	Mahalleler	A'la		Evsat		Edna		Tahs Edlm.		Toplam
		A	%	A	%	A	%	A	%	
1	Kabe Mescid	2	2,5	66	81,4	12	14,8	1	1,2	81
2	Yaş Meydan	1	4,5	13		8	36,4			22
3	Çilehâne			1	100					1
4	Meydan-ı Müslim			3	75			1	25	4
5	Semerkand			2	66,7	1	33,3			3
6	Su İçmez			3	100					3
7	Menice			1	100					1
8	Soğuk Pmar-ı Müslim			2	28,6	5	71,4			7
9	Koca Ahmet			9	90	1	10			10
10	Dere			49	77,8	14	22,2			63
11	Şecaaddin			25	62,5	15	37,5			40
12	Camî-i Kebir			1	100					1
13	Zaim	2	6,5	25	80,6	2	6,5	2	6,5	31
14	Koca İbrahim	1	16,7	3	50	2	33,3			6
15	Debbağhane-i Cedid			5	83,3	1	16,7			6
16	Taş Merdiban			4	100					4
	Toplam	6	2,1	212	74,6	62	21,8	4	1,4	284

kuruş, kiralık bir hanesinden de 25 kuruş olmak üzere toplam 160 kuruş geliri bulunurken, bağının gelirinden de 15 kuruş öşür ödemiştir; diğerinin ise, yine Dere mahallesinde mukîm Yerlioğlu Petros'un ise hiçbir mal varlığı gözükmemektedir. Buradan anlaşıldığına göre, devlet, bunlardan yaşı küçük olduğundan cizye almamış; ancak, bağ gelirinden dolayı öşür almıştır.

Kendilerinden cizye istenmeyen diğer zevata gelince; ikisi "müsin"(çalışamaz durumda), biri "amelmande"(malûl), ikisi "sail"(dilenci), biri meczub (deli), altısı fakir olduğundan, beşinin ise ne sebepten cizye ödemediği anlaşılamamıştır. Mesela, bunlardan Semerkand Mahallesinde oturan Taşcıoğlu Nikola "amale" dir; mesleğinden yıllık 100 kuruş, bir dönüm bağından da 27 kuruş olmak üzere toplam 127 kuruş geliri bulunmaktadır. Vergi-yi mahsusasına 32 kuruş, öşür-i bağına 3 kuruş olmak üzere vergilerini ödemiştir. Koca İbrahim Mahallesindeki Mukaddes Yorgın kazzazlık yapmakta ve sanatından 500 kuruş geliri bulunmakta, vergi-yi mahsusasına 100 kuruş ödemekte ama cizye ödemediğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bir diğer örnek Şecaeddin Mahallesi ahalisinden Kara Dedeoğlu Bedrik, kazancı işçisi olarak çalışmasından 230 kuruş, 1,5 dönümlük bağından 90 kuruş olmak üzere toplam 340 kuruşluk gelirine mukabil 68 kuruş vergi-yi mahsusa öderken kendi-

sine cizye tevziatı yapılmamıştır. Cizye tevziatı yapılmayan diğer hane reisleri de bunun gibidir.

Bazı ailelerde, aile reisinin dışında, cizye verecek çağa gelmiş ve aynı mekânı paylaşan erkek bireyler de bulunmaktadır. Toplanan cizyelere bu nazar ile baktığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Sadece aile bireyinin cizye ödediği 137 (%61,7) hane bulunmakta, iki cizye neferinin bulunduğu oğul yahut kardeşleri ile aynı evi paylaşan 50 (%22,5), üç cizye neferinin bulunduğu 9 (%4,1), 4 cizye neferli 4 (1,8), 5 neferli ise sadece 1 (0,5) hanedir.

Tanzimat döneminde a'lasından 60 kuruş, evsatından 30 kuruş ve ednasından 15 kuruş alınan cizyelerin ceman yekûnuna birlikte bakıldığında oluşan tabloda, Rum cemaatinin iktisadî durumunu ortaya koymada nisbeten belirleyici olabilirliği düşünülmektedir. Ekler kısmındaki tabloda da görülebileceği üzere cizye tarh edilen 284 mükellefin 280'inde cizye alınmıştır. Alınamayan 4 kişinin de başka şehir veya kazalarda da maddî mal varlığı olduğu anlaşıldığından muhtemelen o beldelerde vermiş olacağı sanılmaktadır. Cizye alınan toplam 280 cizye mükellefinin 6 (%2,2)'si a'la, 212 (%75,7)'si evsat, 62 (%22,1)'si ise edna kategorisinde cizye ödemişlerdir.

Sonuç olarak, Tokat'ta yaşayan Rumlar'ın, Gregor-yan Ermeniler kadar bir nüfus potansiyeline sahip olma-



makla birlikte, şehrin toplam gelir dağılımında önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bu Rum cemaatinin büyük bir kısmı, geçimlerini değişik zanaat dalları ile uğraşarak temin ettikleri; diğer bir kısmı da, ticaretle iştiغال ettikleri anlaşılmaktadır. Buna göre, nüfusun %83 gibi büyük bir çoğunluğu, sınaî ve ticarî sahanın değişik alanlarında çalışmaktaydılar. Geri kalanların, %16'sı zi-

raî gelirler içinde sayabileceğimiz bağ gelirine, %2'si de kira gelirlerine sahipti.

Bu Tokat örneği, her ne kadar Osmanlı genelinde yaşayan Rumlara teşmil edilmez ise de Tokat şehrindekilerinin durumlarını aydınlatacağı ve diğerlerine emsal olabileceği düşünülmektedir.

EKLER:

Tablo 8: Toplam Temettutanı Hane Bazında Dağılımı:

Mahalleler	Gelirsiz	0-100	101-200	201-300	301-400	401-500	500-...	Toplam
A. %								
Kabe Mescid	7 14,5	13 21,3	16 26,2	8 13,1	10 16,4	2 3,8	5 8,2	61
Yaş Meydan	3 35,7	1 7,1	1 7,1	3 24,4	2 14,3	1 7,1	3 24,4	14
Çilehâne			1 100					1
Meydan-ı Müslim			1 25	1 25	1 25		1 25	4
Semarkand	1 33,4		2 66,6					3
Su İçmez		1 33,3	1 33,3				1 33,3	3
Menice							1 100	1
S.PınarMüslim	1 16,7	2 33,3	2 33,3		1 16,7			6
Koca Ahmet	4 44,4	1 11,1		2 22,2	2 22,2			9
Dere	9 17,6	11 21,6	14 27,5	9 17,6	6 11,8	1 2	1 2	51
Şecaaddin	4 13,3	2 6,7	13 43,3	4 13,3	4 13,3	1 3,3	2 6,7	30
Camî-I Kebir			1 100					1
Zaim		2 9,1	4 18,2	4 18,2	4 18,2	2 9,1	6 27,3	22
Koca İbrahim	2 28,6		2 28,6		1 14,3	1 14,3	1 14,3	7
D.hane-Cedid		2 50	1 25			1 25		4
Taş Merdivan	2 40		1 20		1 20	1 20		5
Toplam	33 14,9	35 15,8	60 27	31 14	32 14,4	10 4,5	21 9,5	222



Tablo 9: Tokat'ta Mahalle Ölçeğinde Etnik Unsurun Dağılımları

Sıra	Mahalleler	Müslüman	Rumlar	Ermeniler	Katolikler	Yahudiler	Çingenciler	Toplam
1	Acebsir	38						38
2	Akdeğirmen	41						41
3	Akdeğirmen-i Zimmi	17						17
4	Alaca Mescid			9				9
5	Aleksan Keşiş	24						24
6	Ankara			2				2
7	Beybağı	120						120
8	Cami i Kebir	45	1	17		2		65
9	Cedid	41		37	16			94
10	Celikanlı	32		4				36
11	Cemaleddin	43		26				69
12	Cilfek	17		2				19
13	Çaşnigir	23		8				31
14	Çay-ı Müslim	190						190
15	Çay-ı Zimmi	92						92
16	Çilehane	5	1	13	13			32
17	Debbaghane-i Atik			18	1			19
18	Debbaghane-i Cedid	11	4	19				34
19	Dere	19	51	95				165
20	Dıraz-ı Müslim			16				16
21	Gaybi	82						82
22	Geyras	57						57
23	Güzel Aşçı	19		29				48
24	Hacı İbrahim	44		4				48
25	Halid	5		7		3		15
26	Huruş	28		15				43
27	İçme Su			100				100
28	İplik Bazarı	3		4				7
29	İsa Fakih	4		41				45
30	İvaz Paşa	17		7				24
31	Kabe Mescid	25	60	87				172
32	Kaya	24		36				60
33	Keçeciler	39						39
34	Koca Ahmed	93	9	97	52			251
35	Koca İbrahim		6	5		20		31
36	Mahmud Paşa	85						85
37	Mehmed Paşa	50						50
38	Melik Danişmend			2				2
39	Menice		1	20	14			35
40	Meydan	53						53
41	Meydan-ı Müslim		4	31				35
42	Mihmad Hacı-i Müslim	82		3				85
43	Mihmad Hacı-i Zimmi	41		9				50
44	M. Hacı Hacı Hasan Bölüğü			4			12	16
45	M. Hacı-i Zimmiyan-ı Müslim			7			10	17
46	Molla Bektaş			6				6
47	Mustahiddin	82						82
48	Rüstem Çelebi	41		37				78
49	Sabunhane			14				14
50	Sarı Güllük	42		1				43
51	Semerikand	54	3	19				76
52	Seyfeddin	1		22				23
53	Seyyid Necmeddin	59						59
54	Simon Keşiş	14		18				32
55	Siyah Poşa			7	9			16
56	Soğuk Pınar-ı Müslim	129	6	49	53			237
57	Soğuk Pınar-ı Zimmi	55						55
58	Su içmez		3	19	1			23
59	Şecaeddin		30	26				56
60	Taşmerdivan		5					5
61	Tatar Hacı	12		12				24
62	Terbiye-i Kebir			91				91
63	Terbiye-i Sagir			64				64
64	Veled Ayas			14	2			16
65	Veled Ayni	2		7				9
66	Yahudi					6		6
67	Yar Ahmed	32		40	2			74
68	Yaş Meydan	47	16	72	12			147
69	Yazıcı	26						26
70	Zaim	6	22	13		7		48
71	Zilli Hacı	5		28				33
72	Zincirli Kuyu	21						21
	Toplam	2137	222	1333	175	38	22	3927



- 1 Bu konuda bkz.: Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' Ve Tanzimat", *Mustafa Reşid Paşa Ve Dönemi Semineri Bildiriler*, Ankara, 13-14 Mart 1985, Ankara, 1987, s. 13-23. Ayrıca bkz.: Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayr-i Müslim Teb'anın Yönetimi*, İstanbul, 1990, Gülnihal Bozkurt, *Alman -İngiliz Belgelerinin Ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hükuki durumu (1839-1914)*, Ankara, 1989.
- 2 Bilal Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 42.
- 3 *Tokat Şerhiye Sicili (T.Ş.S)* 55/1.
- 4 Bkz.: Galip Eken, "Bir Anadolu Osmanlı Şehri Kayseri'de ihtida Hareketleri", *CBÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, Manisa, 1997, s. 85-90.; Rifat Öztürk, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara, 1986, s. 127; Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri Ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Ankara, 1994.
- 5 Bu duruma örnek olması açısından bkz.: Rifat Özdemir, *a.g.e.*, s. 96; İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, Ankara, 1995, s. 48.
- 6 Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (Neşreden) Cavid Baysun, Ankara, 1986, Cüz 1-12, s. 68; İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*, Ankara, 1974, s. 34.
- 7 Bkz.: Roderic h. Davison 1856-1876 c. 1, İzmir, 1997, s. 111.
- 8 Bu şehirlerin nüfusu ile ilgili tablonun hazırlanmasında Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927. Tarihi İstatistikler Dizisi*, c. 2, Ankara, 1996 adlı eserden faydalanılmıştır.
- 9 Cem Behar, *a.g.e.*, s. 23-25.
- 10 M. A. Ubicini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancıları*, (çev.): Cemal Aydın, İstanbul 1998, s. 37.
- 11 Bütün bu bilgiler için Cem Behar, *a.g.e.*, s. 74-82.
- 12 Ahmet Şimşirgil, *Osmanlı Tıyın Teşkilatında Tokat (1455-1574)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990, s. 49-50.
- 13 M. Tournetfort, *A Voyage Into the Levant*, London 1741, III, s. 270-271'den naklen Ahmet Şimşirgil. *a.g.e.*, s. 81.
- 14 Temettuatlarda toplam 223 hane bulunmakta ancak bunlardan Koca İbrahim mahallesindeki 7 haneden biri Kilise emlakının varlığını bildiren haneye ayrılmıştır
- 15 Bu rakamlara Tokat'ın mahalelerine ait Temettuat defterleri vasıtası ile ulaşılmıştır. Müslümanlar için bkz.: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) *Temettuat Defterleri (T. D.)* Müslümanlar için 14645, 14647, 14657, 14659, 14660, 14662, 14672, 14673, 14677, 14678, 14681, 146883, 14685, 14689, 14692, 14694, 14695, 14696, 14700, 14701, 14702, 14708, 14712, 14723, 14724, 14728, 14729, 147321, 14732, 14733, 14738, 14738, 14739, 14747, 14749, 14751, 14753, 14754, 14767, 14769, 14774; Rum nüfusu için: 14705; Ortodoks Ermeniler için 14703, 14706, 14717; Katolik Ermeniler için 14682; Yahudiler için 14765.
- 16 Bkz.: TŞS, 58/70-75.
- 17 Vital Cuinet, *Turquie d'Asie Geographie Administrative*, Paris, 1892, s. 706.
- 18 Ahmet Şimşirgil, *a.g.e.*, s. 49-50.
- 19 Ahmet Şimşirgil, *a.g.e.*, s. 71-73.
- 20 TŞS, 72/150.
- 21 Bu terekeler için bkz.: TŞS, 56/67, 60/35, 72/150, 74/164, 74/260.
- 22 Bkz.: TŞS, 74/260.
- 23 TŞS, 75/150
- 24 TŞS, 74/164; 60/35; ayrıca bu konu ile ilgili olarak bkz.: Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı 1771-1810", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* 2-6 Temmuz 1986, Ankara, 1987, s.134-140.
- 25 Burada hemen bir noktanın altının çizilmesi gerekmektedir. Terekelerdeki "mecmu" mal varlıklarına göre temettuat kayıtlarındaki ailelerin sahip oldukları mal varlıkları çok düşük gözükmektedir. Bunda iki sebebin etkili olduğu düşünülmektedir. 1-Temettuat defterlerindeki kayıtlar vergiye esas teşkil edeceğinden insanlar bir kısım gelirlerini saklama yoluna gidebilirler. 2- Ama asıl gözardı edilmemesi gereken nokta tereke kayıtlarında ölen insanların bütün mal varlıkları ortaya konup kıymet biçilirken, temettuat gelir getiren mallar belirtilip onun bir sene içerisindeki getirisi esas alınmaktadır. Mal varlıkları verilirken bu noktanın oldukça mühim olduğu düşünülmektedir. Ve belki de bir üçüncü nokta terekelerin düzenlenmesinde ve akabindeki kassamiye payı da belki tereke defterlerinin daha reel tutulmasına neden olabilir.
- Ayrıca 1810 yıllarına ait terekeler üzerine yapılan çalışmada zimmi terekelerinin 228 kuruş ile 1907 kuruş arasında değiştiği belirtilmektedir, bu durum da dönem farkının önemini ortaya koysa gerektir bunun için bkz.: Rifat Özdemir, *a.g.m.*, s. 134.
- 26 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1315, c. V, s. 64
- 27 Galip Eken, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Devleti'nde Nüfusun meslekî Yapılanması: Tokat Örneği", *Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdleri Enstitüsü Uluslararası Katılımlı III. Nüfusbilim Konferansı 2-5 Aralık 1997*.
- 28 Bu konuda bkz.: Mehmet Genç, "17-19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat", *Türk Tarih ve Kültüründe Tokat sempozyumu* 2-6 Temmuz 1986, Ankara, 1987, s. 47; ayrıca bkz.: Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul 1993, s. 69. İnceleme dönemimizde Tokat'ın ticarî durumunu dönemin şerhiye sicillerinden faydalanarak ortaya koyan eser için bkz.: Halis Turgut Cinlioğlu, *Osmanlılar Zamanında Tokat*, c. 3, Tokat, 1951, s. 72, 108, 162.
- 29 Ahmet Şimşirgil, *a.g.e.*, s. 261.
- 30 Evliya Çelebi, *a.g.e.*, s. 63.
- 31 J. P. Tournetfort, *Relation d'un Voyage du Levant*, Amsterdam, 1718, c. II, s. 174'den naklen Mehmet Genç, *a.g.e.*, s. 147.
- 32 Ahmet Şimşirgil, *a.g.e.*, s. 264.
- 33 BOA. T.D. 14682.
- 34 Evliya Çelebi, *a.g.e.*, s. 67.
- 35 Mehmet Genç, *a.g.m.*, s. 157-161.
- 36 Mehmet Genç, *a.g.m.*, s.154-155.
- 37 1828 yıllarında Tokatın pek çok evinde dokuma tezgahı bulunduğunu söyleyen Cinlioğlu, şehirde 40 halı, 42 bezci, 39 basmacı, 20 pamukçu ve çorapçı, 8 elvan boyacı, 28 peştamalci esnafının bulunduğundan bahseder. Bu konuda bkz.: Halis Turgut Cinlioğlu, *a.g.e.*, s. 200.
- 38 Mehmet Genç, *a.g.m.*, s. 162-164; yine bu arada Mısır valisi M. Ali Paşa'nın Tokat'a bir kısım İskenderiye Tüccarlarını göndererek bakır aldırması, bkz.: H. T. Cinlioğlu, *a.g.e.*, s. 150.
- 39 Mehmet Genç, *a.g.m.*, s. 166-167; ancak bu noktada 1836 yılında Tokat sicillerinde Kalhanede çalışanların listesini çıkartan Halis Cinlioğlu burada 2 karpı, 1 kolcu, 45 kalhane ustası ve körikçüsü, 5 yedek körikçi, 30 zenberek ve körikçi, 1 demirci, 1 kömürücü nalbandı, 1 kömürücü mutafı, 2 toprak keşişi ve 1 hamal olmak üzere toplam 89 kişi çalışmaktadır. Bkz.: H.T. Cinlioğlu, *a.g.e.*, s. 178.
- 40 Abdullatif Şener, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İstanbul, 1990, 108.
- 41 Abdullatif Şener, *a.g.e.*, s. 112-116.



TÜRKOFON BİR HALK OLARAK KARAMANLI

DR. EVANGELİA BALTA

NATIONAL FOUNDATION FOR SCIENTIFIC RESEARCH / YUNANİSTAN

Literatürde daha çok 'Karamanlides' olarak bilinen Türkofon Anadolu Ortodoksları terimini açıklayarak başlayalım. Bunlar, sınırları tarih içerisinde değişiklik gösteren Kapadokya Bölgesi'nin Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyan halkıdır. Söz konusu bölgenin sınırları kuzeyde Yozgat'a, güneyde Karaman'a, doğuda Kayseri'ye ve batıda Isparta'ya kadar uzanmaktadır.¹ Türkçe konuşan Ortodoks topluluk, yoğun bir müslüman nüfusun bulunduğu Kapadokya'da Türkofon Ermeni ve Protestanlar ve 1924'teki nüfus mübadelesine kadar bölgede ikamet etmiş bulunan Yunanca konuşan Ortodoks Hristiyanlar arasında dağılarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

1864 yılında arkeolog Georges Perrot '*Souvenir d'un voyage en Asie Mineure*' adlı kitabında şöyle bir gözlemde bulunuyor:

"Anadolu'nun hemen her yerinde, ne Rumlar, Rumca biliyor, ne de Ermeniler Ermenice. Her iki, halk da Türkçe konuşuyor ama Türkçe'yi kendi alfabeleriyle yazıyorlar"²

'Karamanlı' terimine ve bu terimin Kapadokya'daki Türkofon Hristiyan nüfusla ilişkisine ilk olarak 1911 yılında '*Mercure de France*'da yayınlanan bir makalede yer verilmiştir.³ Bu bölümü aktaralım:

"İlk zamanlar, Karamanlı tâbiri, ırk, dil ve din farkı gözetmeden, Karaman'da oturan herkes için kullanıldı. Fakat daha sonra, bu kelime anlam değiştirdi. Bugün Karamanlı kelimesiyle, kendi (eski medeniyetlerinden sadece ortodoks dinini muhafaza eden, Türklerden tamamen farklı ve onlardan daha önce halâ oturdukları bu yöreye

yerleşen Hristiyan halklar kastediliyor. Karamanlı kelimesinin böyle anlam değerlendirmesinin sebebi, eski Kopadokya'nın, Turan halkları tarafından işgal edilen ilk bölge olmasıdır.

Bu yüzden, orada yerleşmiş bulunan Yunanlılar dillerini ilk unutanlar arasında yer aldı.

Aslında, Karamanlılar Anadolu'nun her yerine İstanbul da dahil yayılmıştır. Galilerin dilini konuşma ve öğrenme eğilimi bunlarda hayli güçlüdür."

Yukarıdaki pasaj 'Karamanlı' teriminin içeriğini tanımlarken, 1898'de yayımlanan başka bir metin⁴ Türkofon Anadolu'nun eğitim düzeyini tanımlar ve 'Karamanlı' teriminin içerdiği anlama değinir:

"Söz konusu kitle, Türkçe, sadece Türkçe konuşmakta. Bu bir suç mu? Elbette hayır. Ama, İstanbul, İzmir ve Avrupa'da güzel Yunanca konuşanlar, onları Yunan yerine, "Karamanlı" diye çağırmayı tercih etmektedir. Bu kişiler, yarım Hristiyan olarak görülmektedir. Karaman'dan gelsin veya gelmesin, sadece Türkçe konuştuklarına göre, gerçek bir ortodoks olmasına zaten imkan yoktur; siyah postlu bir Karamandır".

'Karamanlı' teriminin negatif bir içeriği de 1916 yılında Yunanistan Dışişleri Bakanlığı'na gönderilen bir konsolosluk raporunda belirtilmiştir⁶:

"Bizce bu biçareliğin nedeni ezeldenberi en ağır köleliğe mahkum edilen Anadolu'daki Rumların, sorumlu millî merkezlerden görmesi gereken etkin alaka ve özeni görmemiş olmasıdır. Dolayısıyla bir taraftan zalimlerce 'Giaour' (Gavur), diğer taraftan kendisince 'Karamanlı' olarak alay edildiği bu zor hayata katlanmaktadır."



Karamanlca yayımlanan metinlerde yayımcı, çevirmen, yazar ve diğerlerinin 'Karamanlı' terimini asla kullanmadıkları bir gerçektir.⁷ Bunun nedeni bütünüyle kökeni ifade eden isme yüklenen olumsuz ifadeler olabilir mi? Bu olasılık oldukça yüksek.

Karamanlca kitapların⁸ yazar ve çevirmenlerinin büyük bir çoğunluğu önsözlerinde okuyucularına 'Hristiyanlar', 'Ortodoks Hristiyanlar', 'Anadolu Hristiyanları' ve 'Ortodoks Anadolu Hristiyanları' diye seslenmektedir. Karamanlca kitapların basıldığı ilk yıllarda, yayınların %95'i dini metinleri içerirken, bu insanlar sadece "Hristiyanlar" ya da "Anadolu Hristiyanları" olarak adlandırılıyordu. Ancak, *Bible Society* 1826 yılında yayın faaliyetini yasakladığında, 'Hristiyan' ünvanına 'Ortodoks' nitelemesi getirilmiş ve Karamanlca kitap basımı süresince de bu devam etmiştir.

R. Davison'a göre, Türkofon Anadolu Ortodoksları kendilerini "Rum" olarak adlandırıyorlardı, çünkü Yunan dinine mensuptular. Kiliseleri Yunan Ortodoks Kilisesi'ydi. Yakın Doğu'da insanları birbirinden ayıran geleneksel çizgiler milli değil, diniydi.⁹ Kemal Karpat da aynı görüşü savunmaktadır: "Rum, Türkçe konuşan Karamanlı da dahil olmak üzere, kendini Rum olarak gören herhangi bir Ortodoks Hristiyandır".¹⁰

XIX. yüzyıl başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda insanın dini, hem kendi düşünsel yapısında hem de komşu ve yöneticilerinin gözünde kimliğini belirlemekteydi. Milli anlamda bir Türk veya Arap, Yunanlı ya da Bulgar olmazdan ve kendini bir Osmanlı vatandaşı olarak hissetmezden önce, o, bir Müslüman, Yunanlı Ortodoks, Gregoryan Ermeni, Yahudi, Katolik veya Protestandı.¹¹ Ayrıca, gerek Ön Asya Araştırmaları Merkezi Arşivi'nde yer alan sözlü kayıtlardan, gerekse de Yunanistan Devlet Arşivi'nde saklanan Kapadokya el yazmalarından çıkartabildiğimiz kadarıyla; Kapadokya'daki halkların çizdiği tablo, beraber yaşadıkları yıllar boyunca açık ve netti. Farklı etnik gruplardan oluşan Osmanlı İmparatorluğu'nda; millete bağlılık, her bir etnik gruba "bir" kimlik olma konusunda tek başına yeterliydi.

1839 ve 1856'da Tanzimat reformları ve 1876 Anayasası ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslimler, millete dahil edilmeleri sonucunda Osmanlı vatandaşı olarak tanındılar. Bir Rum (Romios yani Yunanlı) Os-

manlıdır; çünkü bir Rumdur; ancak aynı zamanda Rumdur çünkü bir Osmanlıdır.¹² Başka bir deyişle, Ortodoks Hristiyanlar olarak, *Rum milletinin* başı olan İstanbul Ekümenik Patrikhanesi'ndeki Ortodoks Kilisesi'ne dahil edildiler. Rum ve Rum milleri üyeleri oldukları gerçeği; onların, Yunan topraklarında yaşayan Yunanlılarla aynı Yunan milli bilincini taşıdıkları anlamına gelmiyordu. Dahası, birçok durumda görüyoruz ki, kimliklerini Rum olarak ortaya koyduklarında, *Anadolu* kelimesini de ekliyorlardı; onlar *Anadolu Rumu* veya *Anadolu'daki Rumlar* dı.

Dolayısıyla, din, Türkofon Ortodoks nüfus için toplum bilinci oluşturmada en temel unsur gibi görünüyordu. Bu, Yunan milli-vatan bilincini yaratacak Yunan devletin henüz varolmadığı ve Osmanlı İmparatorluğu halklarını yalnızca dinin ayırt ettiği XVIII. yy. için tamamiyle geçerlidir. Ayrıca Ortodoks Kilisesi, 'din' kavramının 'millet' kavramını ve 'millet' kavramının 'din' kavramını kapsamasını destekleyebilirdi. Ancak, şu da belirtilmelidir ki, Balkanlarda önemli olayların yaşandığı ve milli devletlerin ortaya çıktığı XIX. yy.'ın ortaları ile XX. yy.'ın başlarında dahi Kapadokya Türkofon Ortodoksları, kendilerini 'Anadolu Ortodoks Hristiyanları' olarak tanımlamaya ve bu şekilde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer topluluklardan ayrılmaya devam ediyorlardı.

Kapadokya Karamanlıları'nın bu konuda yalnız olmadıkları da belirtilmelidir. Konsolos Styl. Gonatas, 1907 yılında hazırladığı raporda, İstanbul'a sadece birkaç kilometre uzaklıkta yaşayan Trakyalı Yunan köylülerinin hiçbir etnik farklılık bilincine sahip olmadıkları, sadece dini bir farklılık gözettikleri gerçeği üzerinde durmuştur.¹³

Mystakidis'in 1920'de¹⁴ belirttiği gibi: Kapadokya Karamanlıları kendilerini Müslümanlara karşı 'Hristiyan', Anadolu Katolik veya Protestanları'na karşı 'Ortodoks' ve son olarak, Yunanistan Rumlarına karşı da [Yunan Krallığı (Yunani) ile herhangi bir siyasi karışıklıktan kaçınmak için] Ön Asya 'Anadolu Rumu' olarak tanımlıyorlardı. Karamanlca metinlerin yazar, çevirmen ve yayımcıları ne zaman kendi kökenlerini belirtmek durumunda kalsalar, Rum ismini kullanıyorlardı: Yunan (Helen) kelimesi ve türevlerinin geçtiği yerde (ki çok az kar-



şlaşılır) bu kelime dili nitelemek için kullanılırdı. Yunan dilini belirtmek için sıkça kullanılan sıfatlar şunlardır: *rumce lisani*, *lisan-i rumi*, *rumce ve yunani lisan*. Bunlardan sonuncusu *Bible Society*'ye münhasıran kullanılır.

Yunan harfleriyle Türkçe yazılmış dört satırlık bir şiire yer veren *Kaisareia mitropolitler*¹⁵ adlı kitapta Karamanlides'in güzel bir tanımını görüyoruz: 'Rum olmamıza rağmen kendi dilimizi bilmiyoruz ve Türkçe konuşuyoruz. Türkçe yazıp okumuyoruz (yani Arap harfleriyle) ancak Rumca da konuşmuyoruz. Biz bir karışımız. Alfebemiz Yunanca ama Türkçe konuşuyoruz'.

Türkofon Ortodoks nüfus için etnik kimliklerinin en temel ve objektif iki unsuru birbiriyi çelişkilidir. Ortodokslardaki ancak Türkçe konuşuyorlardı. Bu insanların kökenlerinin nereye dayandığı sorunuyla ilgilenen bir grup araştırmacı arasındaki uyumsuzluğun temelinde etnik kökenin mefhumunun din ve dil unsurlarının arasındaki bu zıtlık yatmaktadır. Bu nedenle, etnik kimlik kavramını tanımlamak zor olduğu için bu yolda yapılan her girişim daima dile, dine ve; bir yandan toplumu oluşturan, öte yandan köken unsuruyla destekleri olmadığı sürece etnik kimliğin belirleyenleri olarak kullanılmayan kurumlara dönmektedir. Bu mantık çerçevesinde aşağıda yer alan görüşler ortaya çıkmıştır:¹⁶

a) Bu insanlar Yunan kökenlidir veya izole olarak yaşamalarının ya da Ön Asya'nın merkezine yerleşmiş Türk boylarıyla sürekli etkileşimlerinin bir sonucu olarak Türkofon olmuş veya, başka bir görüşle, Türkofon olmaya zorlanmışlardır.

b) Osmanlı fethinden önce Bizans topraklarına göç edip buraya yerleşen veya yeni efendilerinin dilini değil de dinini benimseyerek Bizans ordusunda ücretli asker olarak görev yapan Türklerin torunlarıdır.

Anadolu'daki Türkofon Rum Ortodoks nüfusunun 1919'a kadar¹⁷ gündeme gelmediğini belirtmek gerekir. Bu tarih tesadüfi değildir. Çünkü o dönemde Ön Asya, hem Rumlar hem de Türkler tarafından kendi 'milli toprakları' olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu tarih, tarihi değil etniktir. O dönemde yazılanlar tarihi bilsellikten uzaktır. Sorun, idari retorikten kaynaklanmaktadır.¹⁸ Cami Baykurt'un makaleleri¹⁹ ve Mart 1922'de Kurtuluş'ta bir konferansta buna karşılık verilen

ve aynı yıl Atina'da yayımlanan A. Aigidis'in cevabı²⁰ bu iddiayla tutarlıdır. 1920 yılında, Keskin'de bir rahip olan Papa Etim bir Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin²¹ kurulması yolunda aktif bir rol oynamıştır; Kemal Atatürk destekçilerinden etkilenecek Kapadokyalı cemaatin Ekümenik Patrikhane'den ayrılmasını istemiştir.²² Türkiye'nin savaştaki zaferinden sonra, Lozan Antlaşması elbette Türkofon Ortodoks Hristiyanların Yunan kökenli olduğundan hiç şüphe duymadı. Bu nedenle, onlar da tüm Ön Asya Rumları'nın ortak kaderini paylaşarak batı kıyılarında yaşayanlar ve Pontuslar gibi yurtlarını terk etmeye zorlandılar.²³

Türkofon Ortodoks nüfusun etnik kimliğine ilişkin yapılan çalışmalar, köken sorununa değinmeden, gezginlerin notlarına,²⁴ misyonerlerin tutanaklarına,²⁵ Yunan veya yabancı konsoloslukların raporlarına,²⁶ Yunanistan'daki yazar-çizerlerin düşündüklerine (örn. *Association for the Dissemination of Greek Letters* (Yunan Harflerini Yaygınlaştırma Derneği),²⁷ *Association of Asia Minor Greeks* [Ön Asya Anadolu Rumları Derneği] veya *Hellenic Literary Society at Constantinople* da (Konstantinopolis Helen Edebiyat Cemiyeti) belirtildiği üzere) ya da 'Megali İdea'yı destekleyen politikacıların görüşlerine dayanmaktadır.²⁸

Son yirmi yılda bazı araştırmalar farklı bir yön almış ve basılan kitaplardan ve yayınlanmış Karamanlı metinlerinden hareketle Karamanlıların kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira, Karamanlı literatürünün tarihçesi Karamanlı toplumunun tarihini ve gelişimini yansıtmaktadır.²⁹ Bu araştırmalar, belli tarihsel uzam ve zaman parametreleri içinde, Türkofonların kendi kimlik bilincini, yani XIX. ve XX. yüzyıllardaki Kapadokya'yı araştırmaya ve bu kimliğin ifadesinin gelişimine odaklanmıştır.

Şu da unutulmamalıdır ki, XIX. yüzyılın son yirmi yılında, sınırlı bir alanda da olsa, Helenik-Yunanca konuşulan bir eğitim söz konusuydu. Son zamanlarda, *milletten* (etnik-dini kimlikten) milli kimliğe geçişin, Kapadokya'daki toplulukların, Ön Asya'nın batı kıyılarındaki yaşayanlar gibi, Yunan halkı olarak kabul edilmesi sürecini belirlediği tespit edilmiştir.³⁰ Bu sürecin, Türkofon Kapadokya'da Yunan okullarının kurulmasıyla birlikte eğitim ve din kurumlarında yaşanan değişimler ne-



ricesinde, Helenizasyonun milli (seküler) kurumsal çerçevesinin derecesi ve yoğunluğuyla bağıntılı olduğu düşünülmektedir. Helenizmin iki etnik merkezi olan İstanbul ve Atina'nın eğitim vasıtasıyla Türkofon Kapadokya'ya geç bir "aydınlanma" getirildiği görüşü eskiden beri dile getirilen bir görüştür. Ancak, sadece Mystakidis'in *Parnassos*'ta 1892 yılında yayımlanan yazısından³¹ ve 1916 tarihli Kapadokya'ya dair tek Yunanca konsolosluk raporu³² olan rapordan hareketle dile getirilen bu "aydınlanma" olgusu daha ziyade abartılmış gözükmektedir. Okul ağı yaygın değildi; bu ağ, okulların göçmenlerin ekonomik desteğiyle kurulup işletildiği ticari açıdan zengin bazı büyük kasabalarıyla sınırlı kalmıştır. Eğitim altyapısı, Kapadokyalı Türk Ortodoksların bu yolla Helenleştirildiği ve nihayetinde batı kıyılarında ya-

şayan nüfusla aynı aileye dahil edildikleri görüşünü desteklemiyordu. Eğer bu insanlar büyük Yunan ailesine ait olarak görülselerdi, bunun tek sebebi onların Ortodoks Rumu olmaları gerçeğinde yatıyor olacaktı.

Şu da unutulmamalıdır ki, aynı dönem içerisinde ve daha sonra XX. yy.'ın ilk yıllarında İstanbul'da bu ticaret merkezlerinden göç eden Kapadokyalı tüccarların kurduğu dernekler, maddi destekler vasıtasıyla Helenik eğitimin yaygınlaştırılmasındaki mekanizmayı oluşturdu ve böylece ulusal uyanış başlatılmış oldu.³³ Hiç şüphesiz; tüm bu unsurlar, Nüfus Mübadelesi'nin ardından ortaya çıkan kurmaca Yunan tarihçiliğinin öne sürdüğü gibi iredentizm ideolojisine sarılma derecesinde olmasa bile, vicdanları etkilemiştir.

- 1 1950'lerden bu yana Ön Asya Araştırma Merkezi araştırmacıları tarafından metodolojik nedenlerle kabul gören Kapadokya'nın belirlenmiş sınırları için, bkz.: M. V. Sakellariou, *The division of Asia Minor into provinces* (Yunanca), CAMS Arşivi'nde ronkotip makale.
- 2 George Perrot, *Souvenir d'un voyage en Asie Mineure*, Paris 1864, s. 114.
- 3 H. de Zeigler, 'Les Karamanlis', *Le Mercure de France*, c. 96, no: 315 (1/11/1911), s. 74-80.
- 4 Yedikule'ye yerleşmiş gördüğü 'Caramanos' için, bkz.: H. Derschuam's *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, ed.: I. Babinger, Munich-Leipzig 1923, s. 52. N. de Nicolay, *Les Navigations, pègrinations et voyageurs en la Turquie (1561)*, Envers 1577, s. 239, Eremya Çelebi Kömürçüyan, *İstanbul Tarihi. XVII. Asırda İstanbul*, çev.: Hrand D. Andreasyan, ed.: K. Pamukciyan, İstanbul 1988, s. 70, not 14.
- 5 Constantis o Patoritēs (takma ad), 'Les partarcat occuménique en Asie Mineure', *Echos d'Orient* II (1898-99), s. 14.
- 6 Rapor Sia Anagnostopoulou tarafından yayımlanmıştır. *Asia Minor 19th Century-1919. The Rum Orthodox communities. From the Rum Milleti to Greek Nation* (Yunanca), Athens 1997, s. 594.
- 7 Bu düşünce ilk olarak Mefküre Mollava tarafından ortaya atılmıştır, 'Sur le terme 'Karamanlı' et les recherches sur les Karamans de J. Eckmann', *Güney-Doğu Avrupa Araştırmalar Dergisi* 8-9 (1979-1980), s. 202.
- 8 Karamanlidika kitapları bibliyografyası için, bkz.: S. Salaville- E. Dalleggio, *Karamanlidika, Bibliographic analytique des ouvrages en langue turque imprimés en caractères turques*, Athens I (1958), II (1966), III (1974) ve Evangelia Balta, *Kramanlidika. Additions (1584-1900)*, Athens 1987, ibid, *Karamanlidika. XXe siècle*, Athens 1987, ibid, *Karamanlidika. Nouvelles additions et compléments*, I. Athens 1997.
- 9 R. Davison, 'Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response', in *Nationalism in a non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, ed. W. Haddad and W. Ochsenwald, Ohio State University Press 1977, s. 33.
- 10 K. Karpas, 'Milets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era', in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, c. I, London 1982, s. 165.
- 11 R. Davison, 'Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality

- in the Nineteenth Century', *American Historical Review*, c. LIX/4 (Temmuz 1954), s. 844. Ayrıca bkz.: Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernisation of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press 1962, s. 189-190 ve İ. Ortaylı 'The Greeks and Ottoman Administration during the *Tanzimat* period', in İ. Ortaylı, *Studies on Ottoman Transformation*, İstanbul 1994 (İsis Press), s. 87-92.
- 12 Sia Anagnostopoulou, op. cit., s. 280.
- 13 Helen Belia, 'Rapport of Styl. Gonatas on Thrace, 1907' (Yunanca), *Del-tio tis Historikis kai ethnologikis Etaitteias tis Hellados* 24 (1981), s. 273.
- 14 V. Mystakidis, *Words: Hellenas, Graikos (Graikylos), Byzantinos, Romaioi, (Graikoromaioi), Othomanos, (Helleno-othomanos), Muslim, Türk, Osmanlı*, Tübingen 1920.
- 15 S. Salaville- F. Dalleggio, no: 306.
- 16 I. Voyatzidis, 'Turcization and Islamization of the Greeks during the Middle Ages' (Yunanca), *Epistimoniki Epetiris Filosofikis Skolis Aristoteleion Panepistimiou Thessalonikis* 2 (1932), s. 95. M. Eroz, *Hristiyanlaşan Türkler*, Ankara 1983, s. 28ff. T. Ergene, *İstiklal Harbinde Türk Ortodoksları*, İstanbul 1951, G. Jaschke, 'Die Türkische-Orthodoxe Kirche', *Der Islam* 39 (1964), s. 95-129 ve 44 (1969), s. 317-23. Yakup Aygıl, *Hristiyan Türkler'in Kısa Tarihi*, İstanbul 1995, s. 62-68. O. Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (1971), s. 153ff., Karamanlides'in Türk kökenine ilişkin geliştirilen çeşitli teorilere yer verip bunları yorumlamaktadır. Ona göre, bu insanların Selçuk ve Osmanlı işgalinde Türkçe konuşmaya başlayan Yunanca konuşan Bizanslılar olduğu teorisi en güvenilir olanıdır. Bkz: C. Kafadar- A. Kuyaş, 'Ortaçağ Anadolu'su ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu üzerine', *Cogito* 19 (Yaz 1999), s. 67.
- 17 Karamanlides köken sorunu Mordman'ın *-Die Troglodyten von Kappadoki-*en- adlı kitabının yayımlanması üzerine Konstantinopolis Helen Edebiyat Cemiyeti'nde ortaya çıkan polemikle karıştırılmamalıdır. Bu görüş Mordman'ın Kapadokyalıları 'troglodit' olarak tanımlarken ne derece haklı olduğu ve ikinci olarak Yunan diliyle ilgili mesele üzerinde duruyordu. Çünkü, Konstantinopolis edipleri ve P. Karolidis bu dilin hiçbir zaman Kapadokya halkının dili olmadığını savunuyorlardı. Kapadokyalıların yerel bir lehçesi vardı, sonradan Türkofon olmuşlardı. Bu konuda



- bkz.: I. Anagnostakis-Evangelia Balta, *Le déconverte de la Cappadoce au 19^{ème} siècle*, İstanbul 1994.
- 18 1919-1921 Yunan-Türk savaşıyla, azınlık sorunu karmaşasının Türkçe konuşan Anadolu Ortodoks Hristiyanları'nın kökeni sorusunu siyasi ve diplomatik alana getirmesi ve bu dönemde Kemalist hükümetin bir an için Anadolu'lu rahip Papa Eftim Karahisaridis'in yönetimi altında bir Türk Ortodoks Patrikhanesi kurulmasına ilişkin bir proje üzerinde düşünülmüş olması ilginçtir. Bkz.: Sp. Vryonis, op. cit., s. 454. Köken sorunu, Türkler Ön Asya'nın 'eskiden beri' onların milli toprağı ve dolayısıyla burada yaşayan insanların Türk kökenli ya da burayı fethedenlerin soyundan olduklarına dair bir sav ileri sürmek zorunda kaldıklarında ortaya çıkmıştır.
- 19 Cami Baykurt, *Osmanlı Ülkesi'nde Hristiyan Türkler ve Bizans İmparatorluğu*, İstanbul 1338 (1922).
- 20 A. Aigdis, *The Greekness of Asia Minor and the fiction of the Turkish Orthodox* (Yunanca), Athens 1922.
- 21 A. Alexandris, 'The Attempt to establish a Turkish Orthodox Church in Cappadocia, 1921-1923' (Yunanca), *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spondon* 4 (1983), s. 159-199. Ayrıca bkz.: E. Cihangir, *Papa Eftim'in Muhtıraları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi*, Turan Yayıncılık, İstanbul 1996.
- 22 Patrikhane'nin saygınlığının, siyasete ve Ön Asya'daki seferberlikle harekete geçen Venizelos ve Kraliyet taraftarları arasındaki anlaşmazlıklara karşısına bağlı olarak bölgede ciddi olarak zarar gördüğüne dikkat edilmelidir.
- 23 Emm. Tsalikoglous, 'When and how Cappadocia became Turcophone' (Yunanca), *Mikrasiatika Chronika*, 14 (1970), s. 25ff.
- 24 R. Davison, 'Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response', op. cit., s. 32-33.
- 25 R. Clogg, 'The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850, I and II', *Journal of Ecclesiastical History*, c. XIX, 1/2 (Nisan 1968- Ekim 1968), s. 57-81 ve 171-193.
- 26 A. Panayotopoulos, *The Greeks of Asia Minor 1908-1912. A Social and Political Analysis*, London 1983 (Yayınlanmamış doktora tezi).
- 27 Koumoundouros Doğu'daki konsoklosluklara verdiği talimatlarda, 'Anadolu'daki insanların da bir vatanlar ve ortak çıkarları olduğunu fark etmelerinin zamanı gelmiştir', diye yazmıştır (22.5.1871), bkz.: *Society for the Dissemination of Greek Letters* (Yunanca), ed.: Ag. Papakosta, s. 77-78.
- 28 A. R. Rangavi, *Greece: Her Progress and Present Position*, N. York 1867, s. 87. K. Th. Dimaras, *Modern Greek Enlightenment* (Yunanca), Athens 1985, ibid, *Greek Romanticism* (Yunanca), Athens 1986, Elli Skopotea, *The 'Model Kingdom' and the Great Idea. Aspects of the national problem in Greece (1830-1880)*, Athens 1988 ve I. Anagnostakis- Evangelia Balta, op. cit., s. 35-42.
- 29 R. Anhegger, 'Hurufumuz Yunanca. Ein Beitrag zur Kenntnis der Karamanisch-Türkischen Literatur', *Anatolica* 7 (1979-1980), s. 157-202, ibid, 'Nachträge zu Hurufumuz Yunanca', *Anatolica* 10 (1983), s. 149-160, ibid, 'Das Temaşa-i Dünya des Evangelinos Misailidis (1871*1872) als Quelle zur karamanischen Sprach-und Kulturgeschichte', *Türkische Sprachen und Literaturen, Materialien der ersten deutschen Türkologen-Konferenz* (Bamberg, 3-6 Temmuz 1997), ed. I. Baldauf, K. Kreiser, S. Tezcan, Wiesbaden 1991, s. 1*38. Evangelia Balta 'Les avant-propos des livres karamanlis en tant que source pour l'étude de la 'conscience ethnique' des populations orthodoxes turcophones', in: *Problèmes et approches de l'histoire ottomane. Une itinéraire scientifique de Kayseri à Eğriboz*, Isis, İstanbul 1997, s. 245-25, ibid, 'Périodisation et typologie de la production des livres karamanlis', *Deltio tou Kentrou Mikrasiatikon Spondon* XII, (1997-1998), s. 129-153.
- 30 Sia anagnostopoulou, op. cit., millî'ten (etnik-dini kimlik) millî/ulusa geçişi bütünüyle incelemektedir.
- 31 V. A. Mystakidis, 'Kapadokika' (Yunanca), *Parnassos* 15 (1892), s. 368-379, 445-458, 600-615, 602.
- 32 Bkz.: Not 6.
- 33 R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916, s. 27-28, 194. Ayrıca bkz.: G. Augustinos, *The Greeks of Asia Minor. Confession, Community and Ethnicity in the Nineteenth Century*, The Kent State University Press, 1992, s. 195-206.



OSMANLI'NIN TEMELİNDEKİ MANEVÎ HARÇ

OSMANLI'NIN TEMELİNDEKİ MANEVÎ HARÇ:
KURULUŞ DÖNEMİNDE ANADOLU'DA TASAVVUF

375

İLK OSMANLI SULTANLARI VE BEKTAŞÎLER

384

OSMANLI DÖNEMİNDE DERVİŞLER NE YAPTI?

387

OSMANLI DEVLETİ'NİN İLK ASIRLARINDA TOPLUMUN DİNÎ YAPISINA
ÂHİLİK AÇISINDAN BİR BAKIŞ DENEMESİ

393

OSMANLI DEVLETİ'NDE ÂHÎ ZAVİYELERİ

403

OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ DOĞU UCUNDA
SOSYO-KÜLTÜREL HAREKET BAŞLATAN SÜFÎ BİR ÖNDER: HACI BAYRAM-I VELÎ

410

OSMANLI DEVLETİ'NDE ALİM-MUTAŞAVVIF PROTOTİPİ OLARAK
İLK ŞEYHÜLİSLAM MOLLA FENARÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

416

OSMANLI DEVLET MEKANİZMASININ OLUŞUMUNDA HETERODOKS GÜÇLER

427



OSMANLI'NIN TEMELİNDEKİ MANEVÎ HARÇ: KURULUŞ DÖNEMİNDE ANADOLU'DA TASAVVUF

PROF. DR. OSMAN TÜRER
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dünya tarihinde uzun süre ayakta kalabilmiş sayılı devletlerden biri olan Osmanlı'nın temelindeki fikrî, manevî, sosyal ve kültürel alt yapıyı tahlil etmeden, O'nu bir cihan devleti yapan ve asırlarca ayakta tutan sırları keşfetmek mümkün değildir. Görkemli bir binanın oluşumundaki asıl sırrı ve onu ayakta tutan aslî unsuru, öncelikle onun temelinde ve yapıyı oluşturan malzemenin kalitesinde aramak gerekir. Bütün ihtişamıyla insanlık tarihindeki yerini alan ve bugün bile birçok yönden tekrar keşfedilmeye çalışılan Osmanlı yapısının sırrını da, hem üzerine oturmuş olduğu fikrî kültürel ve manevî zeminde hem de o yapının ana malzemelerini oluşturan, zaman içinde tesis ettiği sosyal, kültürel, ilmî, siyasî, askerî ve ekonomik müesseselerde aramak gerekir. Yediyüzcü kuruluş yılı münasebetiyle, Osmanlı'yı anlama ve anlatma yolunda çeşitli plâtfomlarda yapılan ciddî ve bilimsel çalışmaların bu muhteşem yapının sırrını çözmede çok büyük katkılar sağladığından kuşku yoktur.

Biz bu çalışmamızda, Osmanlı'nın temelini oluşturan en önemli unsurlardan biri olan tasavvufî düşünce ve aksiyonun, Osmanlı'nın kuruluş döneminde Anadolu'da arz ettiği manzarayı ve Osmanlı kültür ve medeniyetinin teşükkülünde nasıl bir fonksiyon icra ettiğini incelemeye çalışacağız. Böylece Osmanlı'nın temelinde yer alan en önemli fikrî ve manevî unsur az çok ortaya konmuş olacaktır. Kaldı ki, Osmanlı bu manevî unsurun sadece üzerine kurulmakla kalmamış; onu sosyal, kültürel, moral ve estetik yapılanmasında, ileriki dönemlerde adeta aslî bir unsur olarak kullanmıştır. Dolayısıyla, Osmanlı'yı keşfetmenin en önemli vasıtalarından biri de, gerek kuruluş yıllarında Anadolu'da arz ettiği durum açısın-

dan, gerekse Osmanlı toplumu ve müesseseleri üzerindeki derin etkileri bakımından tasavvufî düşünce ve aksiyonu yakından tanımak olacaktır. Kısacası, kanaatimizce fikrî, sosyal ve estetik boyutuyla tasavvuf kültürünü ve onun Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerini yeterince tanımadan, Osmanlı'yı kuran ve asırlarca ayakta tutan faktörü anlamak mümkün değildir. Ancak, bu çalışmanın kapsamı bütün bu etkileri incelemeye müsait değildir. Belirtildiği gibi bizim yapacağımız, kuruluş döneminde Anadolu'da görülen tasavvufî manzarayı ortaya koymaya çalışmaktan ibarettir.

Bilindiği üzere, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönem olan XIV. yüzyıla gelindiğinde, tasavvufî düşünce yeterince sistemleşip olgunlaşmış, tarihe malolmuş sûfî şahsiyetlerin pek çoğu yetişmiş, tasavvuf klasikleri olarak kabul edilen temel eserler kaleme alınmış, hatta tasavvuf akımı kurumsallaşarak birçok tarikat teşekkül etmiş, kısacası ilmî, fikrî ahlâkî, felsefî, sosyal ve müessesevî boyutuyla tasavvuf olgusu İslâm toplumundaki konumunu büyük ölçüde belirlemiş bulunmaktaydı. Tasavvuf akımının tarihî gelişim sürecine baktığımızda, Abbâsîler döneminde tasavvufî düşüncenin sistemleşip olgunlaştığını, Selçukluların hakimiyet çağlarında bu düşüncenin kurumsallaşip tarikatları ortaya çıkardığını, Osmanlı döneminde ise bu tarikatların yaygınlaşarak İslâm toplumunun bütün kesimlerini ve hayatın pek çok yönünü etkisi altına aldığını görürüz.

Türk-İslâm tarihinde gözden uzak tutulmaması gereken bir husus da şudur: Türklerin Orta Asya'da İslâm'la ilk tanışmalarından itibaren onu kolayca kabul edip benimsemelerinde sûfî dervişlerin çok büyük etkisi



olmuştur. Türk insanı İslâm'ı öncelikle sûfî dervişler vasıtasıyla tanımış, bu mütevazî Allah dostlarında, eski inancında en önemli şahsiyet tipini oluşturan "ozan"ları andıran özellikler görmüş ve onları derin bir hürmetle bağrına basmıştır.¹ Bir başka ifadeyle, Türk toplumu İslâm'ı tanıdığı andan itibaren sûfî şahsiyetlerle ve tasavvuf kültürüyle sürekli çok sıkı bir ilişki içerisinde olmuş, tasavvuf adeta kaynaşmış, onu benimsemiş ve özümsemiştir. Diyebiliriz ki, Türkler'in müslümanlaşması ve İslâm'ı derin bir içtenlikle benimseyip kucaklaması çok büyük çapta tasavvuf ehli insanların yoğun ve samimi gayretleri sonucu olmuştur.² Bunda, Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yesevî dervişleri başta olmak üzere, Orta Asya ve Horasan bölgesinde faaliyet gösteren farklı tarikat ve meşreblere sahip sûfî dervişlerin büyük rolü olmuştur. Kısacası, Türkler daha başından itibaren İslâm'ı daha çok tasavvufî karakteriyle tanıyıp benimsemişler, sürekli tasavvuf kültürüyle hemhâl olmuşlar, bunun sonucu, bütün tasavvufî idealleri benimseyerek, adeta bir "derviş toplum" hüviyeti kazanmışlardır. Selçuklular zamanında Abbâsî halifelerinin Hâssa Ordusu'nu Türkler'den teşekkül ettirmelerinin sebebini biraz da burada aramak gerekir.

Orta Asya Türk dünyasında sûfî dervişler vasıtasıyla gerçekleştirilen bu İslâmlaştırma faaliyeti, zaman içinde Anadolu topraklarında da devam etmiştir. Tasavvuf ehlinin aşıladığı tebliğ ve cihad ruhuyla yoğrulan ve İslâm'ı yayma misyonunu üstlenen Türkler, zaman zaman bağımsız gruplar halinde Batı'ya, Anadolu topraklarına akınlar düzenlemişlerdir. Bu akınlar Selçuklular vasıtasıyla bilhassa 1016-1021 yıllarında yoğunluk kazanmış; Tuğrul Bey (ö.1063) ve Alparslan (ö.1072)'in komutasında birbiri ardınca sürdürülen akınların ardından 1071'de kazanılan Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapısı müslüman Türk'e açılmıştır. Ancak bu zaferin kazanılması, Anadolu'nun hemen bir müslüman yurdu haline geldiği anlamını taşımaz. Ne var ki, bu zaferle birlikte Anadolu'nun müslümanlaşma süreci yeni bir döneme girmiş ve büyük bir hız kazanmıştır. Anadolu'nun gerçek bir müslüman Türk yurdu olması süreci, Bursa'nın fethine kadar devam eden üç asırlık bir zaman dilimini kapsamıştır.

İşte bu dönemde, çok farklı etnik, dînî ve kültürel unsurların barındığı Anadolu'nun müslümanlaştırılması ve Türk hakimiyetinin sağlanması mücadelesinde de tasavvufa gönül vermiş insanların, çeşitli etkilerine şahit oluyoruz. Bunda, eskiden beri sahip oldukları tebliğ, cihad ve insanlara hizmet şuuruyla dolu olan ve adeta İslâm'ın gönüllü misyonerlik teşkilâtı durumunda olan tarikatlarla, Selçuklu ve Osmanlı devlet yöneticilerinin aynı idealde birleşmesinin ve bu yüzden onlarla iyi bir diyalog içinde olmasının çok büyük rolü olmuştur.

Malazgirt zaferinin ardından bir hızlanma sürecine giren, Orta Asya ve Horasan bölgesinde Anadolu'ya derviş akını, Moğol istilasıyla, birlikte daha da yoğunluk kazanmıştır. Anadolu'yu hem istikbalde İslâm'ın önemli bir kalesi, hem de daha emniyetli bir bölge olarak gören Hoca Ahmed-i Yesevî ve Necmeddîn-i Kübrâ gibi tarikat pîrleri, halife ve müridlerine, tebliğ ve cihad faaliyetinde bulunmak ve bölgeyi müslümanlaştırmak üzere Anadolu'ya gitmelerini tavsiye etmişlerdir. Gerek bu şekilde gelen pek çok Yesevî ve Kührvî dervîşi, gerek babası Bahâeddîn Vele'dle birlikte Belh'ten kalkıp gelen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, gerek ta Endülüs'ten kalkıp Mağrib ve Hicaz yoluyla Anadolu'da mekân tutan Muh-yiddîn İbn Arabî ve gerekse Evhadüddîn-i Kirmânî, Fahrreddîn-i Irâkî, Müeyyiddüddîn-i Cendî, Sadreddîn-i Konevî, Seyyid Burhâneddîn Muhakik-ı Tirmizî, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahî Evren, Yunus Emre ve daha pek çok Hak aşığı ve gönül mimarı şahsiyetler, büyük yerleşim merkezlerinden en ücra kırsal bölgelere ve göçebe Türkmen kabîlelerine varıncaya kadar, Anadolu insanını tasavvufî kültür ve terbiye ile yoğurmuşlardır. Bu dönemde Anadolu'da pek çok tekke ve zâviye kurulmuş, bu müesseselerde topluma çeşitli açılardan hizmetler sunulmuştur.³

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Türk insanının kolayca benimseyip içine sindirdiği ve zamanla bu derece etkilendiği tasavvuf kültür ve düşüncesinin cazibesi acaba neydi ki, bütün bunlar olmaktaydı? Bu sorunun cevabı kısaca şudur: Her şeyden önce Tasavvuf, İslâm'ı anlama, yaşama ve yorumlamada, Fıkıh, Kelâm ve Felsefe ekollerine göre belli ölçüde farklılığı olan ve kendine has anlayış ve metoduyla onlardan ayrılan İslâmî bir ekolün adıdır. Tasavvuf'ta inanç, felsefe ve aksiyon bir arada yer alır. Yani, takvâ boyutunda bir inanış (îman), dînî



kurallara fiilen uymada alabildiğine titizlik (amel) ve insan kafasını meşgul eden felsefî ve kelâmî konulara aklî ve erbabında keşf/sezgisel boyutta getirilen yüksek düzeyde yorumlar (felsefe), hepsi bir aradadır. Ayrıca, metafizik konuların izahında keşf/sezgi metodunu devreye sokabilmek de İslâmî ekoller içerisinde Tasavvuf'un bir ayrıcalığıdır. Aynı metodu kullanan İshrâkiyye de felsefî olmanın yanında tasavvufî bir ekoldür. Bu özellik tasavvufî geleneği diğerlerinden farklı kılan çok önemli bir husustur. Keşf sahasını devreye sokması, tasavvufî düşünceye sonsuz bir canlılık, dinamizm ve orijinallik kazandırmıştır. Tasavvuf'ta İslâm'ın bu üç boyutu (îman-amel-felsefe) birlikte ele alınır ve hiçbirisi diğerine feda edilmez. Eskilerin ifadesiyle “zâhîr bâtın bütünlüğü” gözetilir. En önemlisi de, dînî hayat Tasavvuf'ta beden ve beynin ötesinde kalp merkezlidir. Tasavvufî anlayışa göre, din adına icra edilen bedenî ve aklî çabalarla kalbin tezyînini hedeflemeyi telkin eder. Kalp merkezli olduğu için, Tasavvuf geleneğinin temelinde aşk ve muhabbet vardır, sevgi ve merhamet vardır, ilâhî rıza amacına matuf, fedakârlık, hizmet, kendini ve sahip olduğu şeyleri gerektiğinde feda ediş vardır, tebliğ ve cihad ideali vardır. Bütün bu hasletlere sahip olan kimse de, tasavvufî ifadesiyle “derviş, insan”dır. İşte bütün bu özellikler Türk insanının seciyesiyle örtüştüğü için, onu severek benimseyip özümsemiştir.

FARKLI TASAVVUFÎ ANLAYIŞLARIN BULUŞMA NOKTASI ANADOLU

Tasavvufî düşünce ve aksiyonun Türk toplumu ile olan ilişkisinin tarihî geçmişine bu kadar temas ettikten sonra, Osmanlı devletini kuruluş dönemlerinde Anadolu'nun tasavvufî açıdan nasıl bir özellik arz ettiğine bir göz atmaya çalışalım.

XIII. ve XIV. asırlar, Türk-İslâm tarihinin fikrî ve sosyal gelişmeler bakımından en hareketli devrelerinden birini teşkil eder. Bu dönemde Türkler, yeni yurt edindikleri Anadolu'ya her alanda kendi damgalarını vurma gayreti içindedirler. Anadolu Selçuklulukları, Büyük Selçukluların kültür ve medeniyet mirasını devam ettirmeye çalışırken, aynı zamanda doğudan ve batıdan gelen tehditler karşısında siyasî birlik ve otoritesini muhafaza etmeye çalışıyordu. Buna paralel olarak, asırlarca hü-

küm sürececek olan Osmanlı Devleti'nin fikrî, siyasî, sosyal, ahlâkî ve iktisadî temelleri de yine bu dönemde atılıyordu.

Konuya tasavvuf hareketi açısından baktığımızda, bu dönemin son derece dikkât çekici olduğunu, Anadolu'nun çok yoğun bir tasavvufî hareketliliğe sahne olduğunu görürüz. Şöyle ki; gerek doğuda Moğol istilâsının zorlaması, gerek Anadolu Selçuklu Devleti'nin sahip olduğu imkânların cazibesi ve gerekse Anadolu'nun hem daha emniyetli bir bölge, hem de İslâm dünyasının batıya açılan kapısı konumunda oluşu, Anadolu'ya muhtelif bölgelerden pek çok tasavvuf erbabının gelmesine sebep olmuştur. Bu gönül erleri arasında tasavvuf tarihine âbide şahsiyetler olarak geçmiş büyük zatlar da vardır. Konya'da Muhyiddîn İbn Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Tokat'ta Fahreddîn-i Irâkî, Kayseri'de Necmeddîn Dâye ve Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, Kırşehir'de de Hacı Bektâş-ı Velî bunlardan sadece birkaçıdır. Bu dönemde Orta Asya, Horasan, Orta Doğu ve hatta Endülüs'e kadar birçok bölgeden, hemen her tarîkate mensup pek çok tasavvuf erbabının akın akın Anadolu'ya geldiklerini görüyoruz.⁴

Bunlardan Muhyiddîn İbnî Arabî (ö.1240), Türk-İslâm tasavvufuna damgasını vuracak ve onu asırlarca etkileyecek olan son derece önemli bir sûfî mütefekkindir. Endülüslü olan bu zat, Endülüs, Kuzey Afrika (Mağrib) ve Orta Doğu bölgelerinde edindiği çok geniş ve zengin fikrî, felsefî ve tasavvufî birikimiyle tesis etmiş olduğu, kendisinden sonra Vahdet-i Vücûd diye adlandırılacak olan tasavvufî düşünce sistemini, en gözde öğrencisi Sadreddîn-i Konevî'nin de yardımıyla Anadolu'da yaymayı başarmıştır. Onun düşünceleri, zamanla Anadolu'da gelişen tasavvuf akımlarının adeta fikrî ve felsefî temellerini oluşturmuştur.

Gerek doğudan ve gerekse batıdan gelip Anadolu'ya yerleşen bu büyük mutasavvıfların ve pek çok tarîkat erbabının tesiriyle Anadolu'da, İslâm medeniyetinin değişik kültür merkezlerinin özelliklerini bir arada toplayan müstakil bir klâsik Türk tasavvufu teşekkül etmiş ve bu tasavvuf en önemli eserlerini yine bu dönemde vermiştir. Öyle ki, XIII. asır, Türk tefekkür tarihinde tasavvufî temayüllerin hakim olduğu ve bu temayüllerin çok kuvvetli bir millî şuur uyandırdığı asırdır. Türk tefekkür-



rü, daha önce hiçbir devirde bu asırda olduğu kadar tasavvufî düşünce etrafında toplanmamış ve bu düşünceyle hayat arasında bu kadar sıkı bir irtibat doğmamıştır.⁵

XIII. asırda başlayıp, XV. asra kadar devam eden Anadolu'daki bu fikrî ve tasavvufî canlılığın en önemli sebebi, bir taraftan Avrupa'da Rönesans'ı hazırlayan büyük bir ilim ve kültür merezi olan Endülüs'teki Mağrib medresesi, bir taraftan Abbasîler'in başlattığı ilmî faaliyetlerin varisi olarak pek çok sahada büyük hamleler hak etmiş olan Harezmi medresesi, diğer taraftan da Horasan ve Türkistan tasavvuf mektebine mensup şahsiyetlerin, Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı gibi bilinen olaylar sonucu, o dönemde yegâne müstakil ve emniyetli müslüman ülke durumunda olan Anadolu'ya sığınmalarıdır.⁶ Bu farklı kültür merkezlerini temsil eden düşünürler, Anadolu'da yepyeni ve canlı bir İslâm medeniyetinin tesisi için el ele vererek canla başla çalışmışlardır. Diğer taraftan, Haçlı seferlerine sahne olan her bölgede görüldüğü gibi Anadolu'da da, Haçlı seferlerini sürükleyen hristiyan tarikatlarının benzerleri olan muharip ve cengâver tarikatlar teşekkül ediyordu. Bütün bu faktörler, XIII. asır Anadolu'sunda çok kuvvetli bir fikrî ve tasavvufî canlılığa, siyasî ve medenî bir uyanış hareketine sebep olmuştur.⁷

XIII. asır, Anadolu Türk toplumunda tasavvufî ideallerin en üst düzeyde benimsendiği ve tarikat faaliyetlerinin büyük bir canlılık kazanmaya başladığı dönemdir. O dönemde, Moğol istilâsı ve saldırıları sonucu ortaya çıkan siyasî otorite boşluğu ve çeşitli sosyal buhranlar karşısında, insanlar huzur ve sükûnu, tarikatların manevî huzur dağıtan çatısı altında aramışlardır.⁸ Bu manevî çatının temel direklerini oluşturan şahsiyetler ise, felsefî ve nazarî plânda Muhyiddîn İbn Arabî; terbiye, aşk, sanat ve estetik alanında Mevlânâ; teşkilâtçılık ve aksiyon açısından Hacı Bektâş-ı Velî; sosyal dayanışma ve iktisadî yapılanma sahasında Ahî Evren; şiir sahasında da Yûnus Emre'dir. Bu zirve şahsiyetlerin ve onlar etrafında teşekkül eden tasavvuf muhitinin etkisiyle, tasavvufî düşünce ve idealler artık Türk kültüre ve toplumuna tam olarak damgasını vurmaya başlamıştır. Yeni kurulan ve kısa sürede hızlı bir gelişme grafiği çizerek asırlarca devam edecek olan Osmanlı Devleti'nin fikrî, sosyal ve manevî temelleri de işte bu dönemde atılmıştır.⁹

Bu oluşum ve yapılanma sürecinde Anadolu'da şekillenen tasavvufî hareketin, yukarıda sözünü ettiğimiz farklı kültür ortamlarını ve özellikleri temsil eden şahsiyetler vasıtasıyla hangi kaynaklardan beslendiğini ve nasıl bir kaynamaya sahne olduğunu biraz daha yakından tanımamızda fayda vardır.

Söz konusu dönemde Anadolu, gerek dînî, fikrî ve kültürel, gerekse tasavvufî açıdan pek çok farklı kaynaktan etkilenen, karma ve eklektik bir yapıya sahiptir. O devirde Anadolu, değişik inanç, kültür ve geleneklerin kesiştiği bir bölge durumundadır. Bu durum tasavvufî gelenek içinde söz konusudur. Şöyle ki: Anadolu'da doğup gelişen tasavvufî düşünce ve aksiyon üç önemli kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan birisi, İbn Arabî'nin temsil ettiği, daha çok Mağrib mektebinin izlerini taşıyan Vahdet-i Vücûd anlayışı, ikincisi Mevlânâ'nın temsilciliğini yaptığı, İran ve doğu kültürünün tesirini barındıran estetik ve ahlâkî tasavvuf anlayışı; üçüncüsü ise, Hacı Bektâş-ı Velî ve Yûnus Emre'nin temsil ettiği, tarihî Türk kültürünün izlerini barındıran, Orta Asya ve Horasan kökenli ahlâkçı ve aksiyoner tasavvuf anlayışıdır. İşte Anadolu insanı bu farklı kaynaklardan gelen ve nispeten farklı özellikler taşıyan tasavvuf telâkkîlerini birleştirerek, İslâm tasavvufunu doruk noktasına ulaştırmıştır. Bu yüzden Anadolu tasavvufu, o zamana kadar farklı bölgelerde gelişen tasavvufî telâkkîleri bir araya getirip kaynaştırması bakımından, tasavvuf tarihinde apayrı bir öneme sahiptir. Bundan dolayıdır ki, o devrin yetiştirdiği Türk mutasavvıflarında, meselâ bir Yûnus Emre'de veya ondan iki asır sonra bir Hacı Bayrâm-ı Velî'de veya bir Eşrefoğlu Rûmî'de, aynı anda hem İbn Arabî'nin, hem Mevlânâ'nın, hem de Hacı Bektâş-ı Velî ve Ahmed-i Yesevî'nin tesirlerini görmemiz mümkündür. Şimdi, bu farklı tasavvuf anlayışlarının belirgin vasıflarına kısaca bir göz atalım.

ENDÜLÜSTEN GELEN IŞIK: MUHYİDDÎN İBN ARABÎ

Anadolu'da şekillenip gelişen tasavvuf geleneğini felsefî ve teorik plânda en çok etkileyen şahsiyetlerden biri ve belki de başta geleni Muhyiddîn İbn Arabî'dir. Bu zat, otuz sekiz yaşında Haçlıların baskı ve zulmü sonucu memleketi olan Endülüs'ü terketmek zorunda kal-



muş, Kuzey Afrika ülkeleri, Hicaz, Orta Doğu ve Anadolu'yu kapsayan yedi yıllık ilmî bir seyahatten sonra Kon-ya'ya yerleşmiştir. Orada Selçuklu hükümdarlarının hürmet ve ikramına mazhar olarak uzun yıllar kalmış, bu esnada Sadreddîn-i Konevî'nin dul annesiyle evlenerek, Konevî'yi özel terbeyisi altında yetiştirmiştir.¹⁰

İki yüzden fazla eser yazmış olan İbn Arabî, Endülüs, Mağrib ve Orta Doğu gibi değişik İslâm bölgelerindeki düşünce sistemlerini ve tasavvufî telâkkîleri yakından tanıdığı gibi, Batı felsefesini ve İbrânî-Hıristiyan mistisizmini de incelemiş; bütün bu çevrelerden edindiği zengin fikrî felsefî ve tasavvufî birikimi, üstün dehasının da yardımıyla İslâm'ın potasında eriterek, asırlar boyu olduğu gibi bugün dahi tüm dünyanın ilgisini çeken kendine özgü bir tasavvuf felsefesi kurmuştur. Onun Vahdet-i Vücûd (varlığın birliği) adıyla bilinen tasavvuf felsefesi, bir taraftan Kur'an-ı Kerîm'in işârî (tasavvufî) tefsir ve yorumuna, diğer taraftan da Yeni Eflâtun felsefesi, İshrak felsefesi, Kelâm ve Tasavvuf gibi farklı düşünce ekollerine dayanmaktadır. Bu bakımdan onun felsefesi, İslâm kelâm ve felsefe ekolleriyle, özellikle mistik karakterli diğer felsefî ekollerin tasavvufî düşünce ekseninde en geniş anlamda terkibinden oluşan uzlaştırmacı (syncretiste) ve eklektik bir düşünce sistemidir. Onun düşünce sisteminde, sadece birbirine zıt felsefeler değil, aynı zamanda akıl ile îmân, ilim ile din ve zâhir ile bâtın da telîf edilmiştir.¹¹ Onun bu son derece girift felsefî âbidesinin içerisine, Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle "anlayarak değil, ancak inanarak girilebilir."¹² Bu haliyle İbn Arabî tasavvuf tarihinde felsefî plânda, asırlarca pekçok mutasavvıfın yolunu izlediği ve bugün de tüm dünyada anlaşılmaya çalışılan zirve şahsiyet durumundadır. Onun için, Anadolu tasavvuf düşüncesinin oluşumunda en çok payı olan ve bugüne kadar Anadolu'da ve tüm İslâm dünyasında tasavvuf çevrelerinde en çok tesir icra eden şahsiyet odur. Onun eserlerinde bilhasa "*Fusûsu'l-Hikem*" ve "*Fütûhât-ı Mekkiyye*", Anadolu'da geline Türk Tasavvuf düşüncesinin felsefî plânda en temel kaynaklarını oluşturmuştur. Bu eserlerden, Vahdet-i Vücûd felsefesinin temel kaynağı kabul edilen "*Fusûsu'l-Hikem*", Sadreddîn-i Konevî'den başlayarak, zamanımıza kadar defalarca tercüme ve şerh edilmiştir.¹³ İbn Arabî'nin fikirlerinin Anadolu'da benimsenip yayılmasında, Sadreddîn-i

Konevî başta olmak üzere, Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ, Yûnus Emre, Osmanlı'nın ilk resmî müderrisi Dâvud-ı Kayseri, Eşrefoğlu Rûmî, Molla Abdurrahmân-ı Câmî ve İsmâîl Hakkı Bursevî gibi alim ve mutasavvıfların büyük payları vardır.

İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi alanındaki bu önem ve etkisinin yanında, onun vurgulanması gereken bir başka özelliği de şudur: Onun düşünce sisteminde ve hayat anlayışında aksiyon ve mücadele ruhu hakimdir. Felsefî sistemindeki tolerans ve uzlaştırmacı karaktere rağmen, Hıristiyan Batı alemine karşı düşmanlık hisleriyle doludur. Zira o, Haçlı seferlerinde gerçekleştirilen zulümlerin ızdırabını içinde hissedene, bu yüzden memleketini terk etmek zorunda kalan ve Hıristiyanlık dünyasının İslâm alemine karşı nasıl bir zihniyet ve tavır taşıdığını çok iyi bilen bir kimsedir. Bu yüzden, devrin Selçuklu hükümdarı İzzeddîn Keykâvûs'un kendisine yazdığı bir mektuba verdiği cevapta, onun müslümanlara yapacağı en büyük hizmetin, İslâm'ın şanını yüceltmek ve küfre tahakküm etmek olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁴ Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında görülen barış, hoşgörü ve "yetmiş iki millete bir göz ile bakma" anlayışına karşılık, İbn Arabî Anadolu tasavvufuna küffâra karşı mücadele, düşmana karşı savaş ve vatanperverlik fikrini yerleştirmiştir.¹⁵ Nitekim bu mücadelecî ruhtan yeterince nasibini alan Horasan erenleri, alperenler ve muharip gâzî dervişler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol alan en önemli unsurlar arasında yer almışlardır. Bu zümreler her ne kadar Orta Asya Türk tasavvufunu temsil etseler de, İbn Arabî'nin fikirlerinden onlar da belli ölçüde etkilenmişlerdir.

Bütün bu özellikleriyle İbni Arâbi, kanaatimizce, Hıristiyan Batı dünyasının İslâm alemine karşı yaptığı saldırılara kalemiyle, düşüncesiyle ve "tevhîd" itikadını çok yüksek bir fikrî düzeyde ortaya koyan felsefî sistemiyle etkili bir şekilde karşı koyan ve bunda çok büyük başarı elde etmiş olan bir İslâm mütefekkeri ve mutasavvıfıdır. Türk milletinin Haçlılara cephede kılıçla verdiği cevabı, İbn Arabî fikir ve inanç cephesinde kalemiyle vermiştir. Türk toplumunun onun düşünce sistemini benimsemesinde ve Türk tasavvufunda bu derece etkili olmasında, ondaki bu aksiyoner ve mücadelecî ruhun da etkili olduğunu söylemek mümkündür.



DOĞU ESTETİĞİNİN VE İLAHÎ AŞKIN TEMSİLCİSİ MEVLÂNÂ

Osmanlı'nın kuruluşu öncesinde Anadolu'da doğup gelişen tasavvuf anlayışına damgasını vuran en önemli şahsiyetlerden biri de hiç şüphesiz Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir (ö.1273). Moğolların baskısı ve zulmü üzerine, babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'le birlikte, küçük yaşta memleketi olan Horasan'ı (Belh'i) terkederek Konya'ya gelip yerleşen Mevlânâ, babasının medresesinde tedrisle meşgul iken, İranlı bir sûfi olan Şems-i Tebrîzî ile tanışmasından sona tamamiyle tasavvufa yönelmiş, şahsiyeti ve düşünceleriyle Anadolu tasavvufuna yeni bir renk ve canlılık kazandırmıştır.

İbn Arabî'nin aksiyoner, ahlâkçı ve teşkilâtçı, ancak bir o kadar da kompleks, bir felsefî yapıya sahip olan tasavvuf anlayışı yanında, Mevlânâ daha çok sanat ve estetiğe ağırlık veren, sınırsız bir insan ve Allah sevgisine dayanan bir tasavvuf anlayışının temsilcisidir.¹⁶ Bununla birlikte, nazarî ve felsefî anlamda o da İbni Arabî'nin Vahdet-i Vücûd sistemini benimsemiştir. Mevlânâ'nın eserlerinde ve tasavvuf anlayışında daha ziyade İran tesirlerini görmekteyiz. Eserleri Farsça yazılmış olmanın yanında, İran edebiyatının ve estetik anlayışının izlerini taşımaktadır. Ayrıca onda, Necmeddîn-i Kübrâ ve babası Bahâeddîn Veled'in şerîata bağlı tasavvuf anlayışı ile, Hakîm-i Senâî ve Ferîdüddîn-i Attâr'ın mistik edebiyatının ve İbnü'l-Fârız'ın lirik sanatının etkileri vardır. Mevlânâ bu geniş tasavvuf, kültür ve sanat birikimini gerçek anlamda kendine has üslûbuyla Anadolu'da ortaya koymuş, böylece Türk tasavvuf kültüründe yeni bir çığır açmıştır. O, ortaya koyduğu sevgi ve hoşgörüye dayalı insanî ve estetik tasavvuf anlayışı ile, Haçlı seferleri, Moğol istilâları ve çeşitli iç kargaşalardan bıkip usanan Anadolu insanına manevî huzur bahşeden bir kaynak olmuştur. O bedîî tasavvuf anlayışını mistik dünya görüşünü şiirde ifade etmekle kalmamış, açmış olduğu "se-mâm" ve mûsikî çığırını ile Anadolu tasavvuf hayatına yeni estetik boyutlar kazandırmıştır.¹⁷ Eserlerindeki ve üslûbundaki kuvvet ve yüksek şahsiyetinin tesiriyle, gitirke taraftarı çoğalmış ve kısa sürede bütün Anadolu'yu etkisi altına almıştır.

Ancak unutmamak gerekir ki, Mevlânâ'nın tesiri daha çok saray çevresinde ve büyük yerleşim merkezle-

rinde olmuş, medrese muhîti ile kasaba ve köylerde fazla etkili olamamıştır. Zaten onun kullandığı Farsça sadece saray muhitinde ve yüksek tabaka arasında kullanılmakta; köylerde ve kırsal kesimde yaşayan geniş halk kitlesi ise Türkçe konuşup yazmaktaydı. Onun saraydaki devlet yöneticileri, üst kadamedeki devlet ricali ve entellektüel çevreler üzerindeki tesiri ise çok büyük olmuştu. Meselâ Eflâkî'ye göre Sultan Rükneddîn onun müridi idi. Mevlânâ'nın estetik tasavvuf anlayışı Anadolu'da sadece tasavvuf çevresini etkilemekle kalmamış, genel olarak Osmanlı döneminde edebiyat ve mûsikînin inkişafını sağlayan en büyük faktörlerden biri olmuştur.¹⁸

Şu halde, Anadolu'da gelişen klâsik Türk tasavvufunun temelinde asıl itibariyle İbn Arabî ve Mevlânâ'yı görmekteyiz. Bu iki büyük şahsiyetten birincisi Anadolu tasavvuf binasını inşa etmiş diğeri de adeta bu binayı büyük bir sanatkârlıkla tezyîn ederek onu, son derece cazip bir sanat abidesi haline getirmiştir. Elbette bu şahsiyetleri yetiştiren, Şiir, düşünce ve kültür ortamının ve o dönemde yetişen nice tasavvuf büyüğünün Türk tasavvufunun doğup gelişmesinde katkıları olmuştur. Ancak onların yaptığı tesir, sanki bu iki şahsiyetin potasında erimiş ve bu zatlar bize göre Anadolu tasavvufuna yön veren şahsiyetler olarak tarihe geçmiştir. Biri Endülüs ve Mağrib tasavvuf düşüncesini diğeri de doğu aşk ve estetiğini temsil eden ve henüz kendi kültür kaynaklarına bağlı kaldıkları için Türkçe yazmayan bu iki mutasavvıf, ileride yetişecek olan nice büyük Türk mutasavvıfına kaynaklık etmiş ve Anadolu Türk tasavvufunda kuruculuk vazifesi görmüşlerdir. Artık Türk tasavvuf şiirinin ölümsüz ustası Yûnus Emre, tasavvufî nesri kemale erdiren Sinan Paşa, tasavvuf felsefesine dair üstün eserler kaleme alan İsmâîl Hakkı Bursevî, tasavvufî ahlâkî bir hayat düsturu haline getiren İbrahim Hakkı Erzurûmî ve daha nice büyük Türk mutasavvıfı, nazarî sahada İbn Arabî ve Mevlânâ'nın hazırlayıp kurmuş olduğu zemin üzerinde yürümüşlerdir. Bundan dolayı, Anadolu'da yazılmış olan bütün tasavvufa dair edebî, felsefî ve didaktik eserlerin fikrî temellerini bu iki şahsiyette bulmamız mümkündür. Anadolu'da zaman içinde tasavvufî sahada en çok şerhi yapılan eserlerin İbni Arabî'nin "*Fusûsu'l-Hikem*"i ile Mevlânâ'nın "*Mesnevi*"sinin olması da, onların Türk tasavvuf dünyasında ne derece etkili olduklarını gösteren bir başka delil durumundadır.



TÜRKİSTAN VE HORASAN TASAVVUFUNUN ANADOLU'DAKİ TEMSİLCİLERİ: HACI BEKTÂŞ-I VELÎ, YÛNUS EMRE VE AHÎ EVREN

Bu iki önemli kaynağa istinat ederek gelişen klasik tasavvuf geleneğine paralel olarak, Anadolu'da gördüğümüz bir başka tasavvufî akım da Orta Asya-Horasan kaynaklı Türk halk tasavvufudur. Hoca Ahmed-i Yesevî ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın tesiriyle gelişen Orta Asya-Horasan tasavvuf anlayışının Anadolu'daki uzantısı olan ve Türk kültür ve inanç unsurlarını da belli ölçüde içinde barındıran bu tasavvuf anlayışı, XIII. asır ve sonrasında, Mevlânâ'nın estetik tasavvufunun aksine, köy ve kasabalarda yaşayan geniş halk tabakası arasında kabul görmüştür. Türk millî kültür ve seciyesiyle karışmış olan, bundan dolayı da İran tasavvufunun aksine, aktif, ahlâkî, cengâver ve hayatla bütünleşmiş bir özellik arzeden bu halk tasavvufu, Anadolu'da diğer tasavvufî temayüllerle de birleşerek, Hacı Bektâş-ı Velî gibi müstesna bir teşkilâtçı tarikat pîri ve halk önderini; Yûnus Emre gibi Türk tasavvuf şiirinin ölümsüz üstadını; ve bir noktada Ahlîk gibi bir tasavvufî-iktisâdî teşekkülün ortaya çıkarmıştır.

Şu halde, XIII. asırda Anadolu'da görülen aktif ve mücadele ruhuna sahip tasavvuf anlayışını, felsefi, plânda ve genelde entellektüel çevrelerde İbn Arabî'nin düşünce sistemi temsil ederken; kırsal kesimdeki geniş halk kitlesi nezdinde ve müşahhas tarikat ve teşkilâtlar halinde, Hacı Bektâş-ı Velî ve Ahî Evren'in şahsında Türkistan ve Horasan tasavvufu temsil etmiştir. Bu her iki aktif tasavvuf anlayışına sahip şahsiyetlerle tarikatlar ve Ahî teşkilâtı, Osmanlı Devleti ve medeniyetinin kuruluş gelişmesinde en önemli itici gücü teşkil etmişlerdir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bütün bunlar gösteriyor ki, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tekaddüm eden XIII. asırda Anadolu'da şekillenen tasavvufî düşünce ve hayat, Endülüs, Mağrib, İran ve Orta Asya, Horasan gibi İslâm aleminin değişik bölgelerinde görülen, birbirinden nisbeten farklı temayül ve özelliklere sahip tasavvuf anlayışlarını bünyesinde toplamış ve onları birbiriyle meczederek, Anadolu'ya has orijinal, canlı ve bütüncül bir tasavvuf anlayışı vücuda

getirmiştir. O dönemde, İbn Arabî'nin, dinamik ve mücadele ruhuna sahip olduğu kadar, uzlaştırmacı ve eklektik bir yapıya sahip olan Vahdet-i Vücûd felsefesini; Mevlânâ'nın insan sevgisi, hoşgörü ve sınırsız bir Allah aşkına ağırlık veren estetik tasavvuf anlayışını, Hoca Bektâş-ı Velî ve daha pek çok Yesevî dervişinin Orta Asya Horasan bölgesinden getirdiği aktif, cengâver, vatanperver ve ahlâkçı özelliklere sahip Türk halk tasavvufunu; ve nihayet, yine kaynağını Horasan tasavvuf anlayışından alan ve Fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki uzantısı durumunda olan, esnaf kesimini hem ahlâken hem de teşkilât bakımından ideal bir düzeye getirmeyi, böylece iktisadî hayatı kontrol altında tutmayı hedefleyen ahî teşkilatını bir noktada buluşturan bir kavşak özelliği taşıyan Anadolu, son derece canlı ve hareketli bir tasavvufî hayata sahne olmuştur.

Bir yandan tasavvufî düşüncenin sahip olduğu ulvî değerler ve ahlâkî prensipler hararetle benimsenirken; diğer taraftan bu düşüncenin sosyal müesseseleri olan tarikatlar hızla yayılmaya başlamıştır. XIII. asırdan itibaren, başta Mevlevîyye ve Bektâşîyye olmak üzere, birçok tarikat, tekke, zaviye ve dervişleriyle Anadolu'yu bir ağ gibi sarmaya başlamıştır. Kısa zamanda hızla teşekkül eden bu tasavvuf atmosferi Anadolu insanının ruh ve gönül dünyasını besleyip geliştiren, sıkıntılı dönemlerinde ona huzur bahşeden ve hatta ona Allah adına fetihler yapıp, İslâm'ı tüm dünya insanlığına ulaştırma idealini aşıl原因 en güçlü dînî, fikrî ve manevî kaynak olmuştur. İnsanlara ruh ve gönül dünyalarından yaklaşan ve onları huzur, barış, kardeşlik, sevgi, merhamet, yardımlaşma, feragat vb. güzel hasletlerle donatmayı gaye edinen tasavvufî geleneğin Anadolu'da bu derece yaygın hale gelmesi, Bâtınîlik cerayanları, aşîret sürtüşmeleri, İran tesirleri ve Moğol istilâsı gibi olayların hüküm sürdüğü bir dönemde, sosyal huzur ve dengenin korunması ve millî birlik ve bütünlüğün tesisi noktasında, belki de birinci derecede etkili olmuştur.

Kısacası, Osmanlı'nın kurulduğu dönemlerde tasavvufî gelenek fikrî ve felsefî boyutuyla, ahlâkî düsturlarıyla, şiiri ve sanatıyla, sosyal yapılanma ve teşkilât yönüyle, tebliğ ve cihad misyonuyla Anadolu toplumunun inşasında fevkalade önemli bir görev ifa etmiştir. Osmanlı Devleti'ni kuran irade de büyük çapta bu kaynaktan



beslenmiştir. Osmanlının kuruluş sürecinde, bir Osman Gâzî kadar, kayın pederi olan bir Şeyh Edebalı'yı da nazarı dikkâte almazsak; Sultan .I. Murad (Hüdavendigâr)'ın aynı zamanda Ahîler'in pîri görevini üstlenmiş bir şahsiyet olduğunu gözardı edersek; yine Yıldırım Bâyezîd'in zamanın meşhur sûfisi Emîr Sultan'la, onu damat edinecek derecede yakın ilişki içerisinde olduğunu görmezlikten gelirse, nihayet bir Fatih Sultan Mehmed'i hocası ve şeyhi Akşemseddin'i hesaba katmadan anlamaya çalışırsak, Osmanlı'yı Osmanlı yapan sırrı keşfetmekte zorlanırız. Osmanlı yönetiminin tasavvufî çevrelerle olan bu yakın münasebeti son dönemlere kadar devam etmiştir. Bu yakın alâka ve karşılıklı iyi ilişki sebebiyle, Osmanlı Devleti tasavvufî akımları genelde hep desteklemiş, tekke ve zaviyelerin kuruluşunu teşvik etmiş ve onlara vakıflar tahsis etmiştir. Bunun sonucu, çeşitli tarikatlara ait tekke ve zaviyeler ülkeyi bir ağ gibi sarmış, toplumun eğitilmesinde, sosyal dayanışmanın sağlanmasında ve her türlü kamu hizmetinin yerine getirilmesinde çok büyük hizmetler yaparak, devletin yükünü büyük çapta hafifletmişlerdir. Bir yerde, Osmanlı'nın en önemli sosyal kurumunu oluşturan "vakıf" müessesesine işlerlik kazandıran ve onu gayesine uygun bir şekilde asırlarca devam ettiren en önemli faktör, tekke ve dergâhlarda insanlara aşılana ruhtur.

Osmanlı, Anadolu Selçukluları'ndan tevarüs etmiş olduğu zihniyet, dünya görüşü ve siyaset anlayışının bir gereği olarak, daha kuruluşundan itibaren, bir taraftan ilmî faaliyetlerin merkezi kabul ettiği medreselerin yaygınlaşmasını sağlarken, bir taraftan da ahlâk ve manevî-yât merkezleri olan ve insanların gönül dünyalarını imar eden sivil kuruluşlar durumundaki tarikat ve tekkelerin yaygınlaşmasını destekleyip teşvik etmiştir. Böylece insanların hem akıl hem de gönül dünyalarını birlikte imar etmeyi hedeflemiş, neticede akılla kalp arasında denge kurmayı başarabilmiştir. İznik'te kurulan ilk resmî medresenin baş müderrisliğine Davûd-ı Kayserî gibi hem medrese geleğinde yetişmiş bir âlim, hem de tasavvufî düşünceyi en üst düzeyde özümsemiş ve Vahdet-i Vücûd ekolüne mensup bir şahsiyetin tayin edilmesi, gözetilen bu akıl-kalb dengesini aksettirmesi bakımından son derece manidardır.

Sonuç olarak, Osmanlı'nın coğrafi ve toplumsal temelini oluşturan Anadolu, kuruluş dönemi olan XIII. ve XIV. asırda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde gelişen farklı temayüllerin bir arada meczedildiği, farklı tarikatların az-çok faaliyetlerini sürdürdüğü çok yoğun bir tasavvufî hareketliliğe sahne olmuştur. Bu yüzden, Anadolu Türk toplumu o dönemde çok büyük ölçüde tasavvufî idalleri benimsemiş bu idealleri bir hayat modeli ve ahlâk umdesi haline getirmiş, tasavvufun sunduğu sevgi, feragat, hoşgörü, hizmet ve cihad anlayışını ruhuna sindirmiştir. Osmanlı'yı kuranlar, işte böyle bir sosyal ve kültürel ortamda yetişmiş olan derviş ruhlu insanlardır. Onun için, Osmanlı Devleti'nin kurulup güçlenmesinde, Anadolu'daki diğer beyliklere üstünlük sağlayarak Anadolu birliğini kurmasında ve kısa zamanda güçlü bir devlet hüviyeti kazanmasında, tevarüs ettiği ve dört elle sahip çıktığı bu tasavvufî kültür birikiminin çok büyük rolü olmuştur. Osmanlı'yı asırlarca ayakta tutan en önemli ruh ve manâ kaynağı da tasavvufî kültürden başka bir şey değildir. Osmanlı'nın tasavvuf kültürüyle olan bu yakın ilişkisi ileriki asırlarda da artarak devam etmiş ve tasavvufî renk, şiir ve edebiyata, mûsikî ve güzel sanatlara, mimariye, sosyal teşekküllere, hatta ekonomik ve askerî kurumlara varıncaya kadar hemen bütün müesseselerine sirayet etmiştir. Yaşar Nuri Öztürk'ün ifadesiyle, "zamanla tasavvuf hareketi ve kültürü Türk toplumuyla o derece özdeşleşmiştir ki, Ahmed-i Yesevîsiz, Yûnus Emresiz, Mevlânâsîz, Hacı Bektaşîsiz, Hacı Bayramsız ve Akşemseddinsiz bir Türk tarihi düşünülmaz hale gelmiş, bu şahsiyetler Türk kültür tarihinin temel direkleri olmuştur.... Tasavvufî duygu, düşünce ve yaşayış tarzı Türk insanın ruhunda ve ahlâk anlayışında zamanla öylesine yer etmiştir ki Ahî civanmertliğinde, Fütüvvet atılganlık ve fedakârlığında, Gâzî ve Alperenlerin hayatı hiçe sayan ferâgatinde, Nasrettin Hoca'nın hikmet dolu nüktelerinde, Yûnus ve Mevlânâ'nın sınırsız insan sevgisi ve hoşgörüsünde, divân edebiyatının şatafatlı çehresinin arkasında gizli bulunan sonsuza ulaşma gayretinde ve hatta Anadolu köylüsünün dillere destan misafirperverliğinde hep tasavvufî ideal ve espirileri görmek-
teyiz."¹⁹ Başlangıçta derviş ruhlu insanların kurduğu Osmanlı Devleti, böylece zamanla adeta bir "derviş devlet" hüviyeti kazanmış, onun eğitip şekillendirdiği toplum



da bir “derviş toplum” haline gelmiştir. Osmanlı’nın yıkılışını hazırlayan sebepler arasında, zamanla bu “derviş devlet” ve “derviş toplum” özelliğini belli ölçüde kaybetmiş olmasının da bulunduğunu asla unutmamak gerekir.

Bugün karşı karşıya bulunduğumuz pek çok sosyal, kültürel ve hatta ekonomik problemin temelinde de, gerek yönetici, gerekse toplum düzeyinde bu ulvî kaynakla irtibatımızın kesilmiş olması yatmaktadır. Son devir mütefekkirlerimizden olup, tasavvufî kültürün müslüman Türk insanı için taşıdığı önemi çok iyi kavramış olan merhum Nurettin Topçu’nun şu sözleri, işaret ettiğimiz bu hakikati gayet güzel vurgulamaktadır:

“Bizi yaşıtan ve ebedî yapan, ebedîliğe götüren büyük kervanın başında Mevlânâ’ları, Yûnus’ları görüyoruz. Anadolu’nun ruhunun uyanış çağında, ona istikamet vermesi hikmetin ışıklarını göstermesi, bakımından, bu ülkede Mevlânâ ve Yûnus, Sokrat’ın yaptığı büyük role sahiptirler. Eğer biz Mevlânâ’ların sunduğu ruhla dolsaydık, her gün bir yabancı ruhun taklitçisi bedbaht zavalılar olmayacaktık. Millî rûhumuzun mürşidi mevlânâ,

felsefemizin üstadı olmalıydı... Mevlânâ’nın felsefesini teşkil eden Vahdet-i Vücûd’daki muhteşem insan ve kâinat telâkkîsi, eğer yediyüz yıldan beri Anadolu’da dimağ olarak, dimağlarda akisler yaparak felsefî düşünce halinde sistemleştirilip nesillerimize sunulmuş olsaydı, yirminci asırda Anadolu çocuğu yabancı idealler peşinde koşmayacaktı... Yüzyılların katmerlediği birisi skolastik düşünüşten sonra, Batı taklitçiliğinin açtığı hüsrân çukuruna yuvarlandığımız bir devirde, kültürümüzün çıkış noktası Mevlânâ olmalıdır. Onda müslüman Türk dünyasının bütün ruhu gizlidir. Felsefemizle güzel sanatlarımızı bu kaynaktan çıkarabiliriz.”²⁰

Bize göre bu anlamlı sözlerinde Topçu, Mevlânâ ve Yûnus’u birer sembol şahsiyet olarak zikretmektedir. O bu zatların şahsında, aslında Türk tasavvuf kültür ve düşüncesinden bahsetmektedir. Gerçekten de Anadolu Türk kültür tarihinde tasavvufî düşünce ve hayat telâkkîsinin ve büyük sûfî şahsiyetlerin işgal ettiği yer ve icra ettiği fonksiyon göz önüne alındığında, rahmetli Topçu’nun bu tesbitleriyle ne derece önemli bir konuya parmak bastığı kolayca anlaşılabacaktır.

- 1 Prof. Dr. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, D.I.B. Yayınları, Ankara, 1984, s. 19.
- 2 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Prof. Dr. Osman Tüner, “Türk Dünyasında İslâm’ın Yayılması ve Muhafazasında Tasavvuf ve Tarikatların Rolü”, *Yeni Türkiye-Türk Dünyası Özel Sayı I*, Yıl: 3, S. 15 (Mayıs, Haziran 1997), s. 174-181; Prof. Dr. İsmail Aka, “Orta Asya’da İslâmiyet’in Yayılması ve Ahmed Yesevî Sevgisi”, *Ahmed Yesevî Hayat-Eserleri-Fikirleri, Teziri*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 521-532.
- 3 Anadolu’nun müslümanlaşmasında sûfî dervişlerin ve tarikatların rolü konusunda genel bilgi için bkz.: Mehmet Akkuş, “Tasavvuf’un Anadolu’ya Girişi ve İslamlaşmada Rolü”, *Tanım*, 142; İsmet Baran “Anadolu’nun İslamlaşma ve Türkleşme Sürecinde Mutasavvıflar”, M.E.B., *Din Öğretimi Dergisi*, S. 32 (Ocak-Şubat 1992), s. 84-90; Osman Tüner, “Anadolu’nun İslamlaşmasında Tarikatların Rolü”, VII. *Somuncu Baba ve Osman Hülâsî Efendi Sempozyumu’na Sunulan Tebliğ*, Darendede, 29 Haziran 1997; Ömer Lütfi Barkan “İstila Devri Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Ankara, 1942, s. 280-304; Osman Çetin, *Anadolu’da İslâmiyet’in Yayılması*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990; Erol Güngör, “Anadolu’da Türk Birliği ve Tarikatlar”, *Türk Edebiyatı Dergisi*, S. 26-27 (Mart-Nisan 1974).
- 4 Yaşar Nuri Öztürk, *Tarîhi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul, 1990, s. 61.
- 5 Hilmi Ziya (Ülken), *Türk Tefekkürü Tarîhi*, İstanbul, 1934, c. II, s. 89.
- 6 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, İstanbul 1978, c. II, s. 147.
- 7 Hilmi Ziya, *a.g.e.*, c. II, s. 90-92.
- 8 Ahmet Kabaklı, *a.g.e.*, s. 147-148.
- 9 Osman Tüner, “XIII. Asırda Anadolu’da Tasavvuf ve Yûnus Emre”, *Diyanet Dergisi*, *Yûnus Emre Özel Sayısı*, c. 27, S. 1 (Ocak-Şubat-Mart 1991), s. 90.

- 10 İbn Arabî’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Nihat Keklik, *Muh-yiddin İbnü’l-Arabî Hayat ve Çevresi*, İstanbul, 1966; Ahmed Ateş, “Muh-yiddin Arabî” maddesi, M.E.B. *İslâm Aksiklopedisi*, c. VIII, s. 533-555.
- 11 Hilmi Ziya, *a.g.e.*, c. II, s. 136.
- 12 *A.g.e.*, c. II, s. 106. Vahdet-i Vücûd felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz.: *Ebu’l-Alâ Afîfî, Muh-yiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, trc.: Mehmet Dağ, Ankara, 1975; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muh-yiddin Arabî*, İstanbul, 1928; Ferid (Kâm), *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul, 1331.
- 13 “*Fûsûs*”un belli başlı harfleri için bkz.: Muh-yiddin-i Arabî, *Fûsûs’ı Hikem*, trc.: M. Nuri Genç Osman, İstanbul, 1981, s. XV-XVI.
- 14 Hilmi Ziya, *a.g.e.*, c. II, s. 135, dipnot: 2 (Fütühât-ı Mekkiyye, c. IV, s. 604-605’ten naklen).
- 15 Hilmi Ziya, *a.g.e.*, c. II, s. 136.
- 16 *A.g.e.*, c. II, s. 79-80, 150-151.
- 17 *A.g.e.*, c. II, s. 178.
- 18 *A.g.e.*, c. II, s. 172-173.
- 19 Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûbu ve Tarikatlar*, İstanbul, 1988, s. 113-114.
- 20 Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul, 1974, s. 9-10, 12-13.



İLK OSMANLI SULTANLARI VE BEKTAŞİLER

PROF. DR. IRÉNE MELIKOFF
L'UNIVERSITE STRASBOURG / FRANSA

BEKTAŞİLİĞİN GELİŞMESİNDE OSMANLI SULTANLARININ ROLÜ

Araştırmacılar bilgi edinmek için önceleri tarihçilerin eserlerine başvuruyorlardı. Tarih uzmanları ise, Osmanlı tarihini daha ziyade bir kahramanlık destanı olarak işlemekteydiler. Destanın baş aktörleri Osmanlı Sultanları ve gazilerdi. Feth edilen toprakları işleyip geliştiren, verimli hale getiren, üstelikte yerli halkı Türkleştiren zanaatçılar, gazilerin gölgesinde, geri planda kalmaktaydılar.

Arşiv belgelerinin önemini kavrayan, ve bu belgelerin bilimsel kaynak olarak kullanılmasını resimleştiren bilim adamı Ömer Lütfi Barkan'dır. Kuşkusuz o, bu alanda öncü değildi. Zira, Ahmet Refik ve Fuat Köprülü konunun önemini ilk vurgulayan yazarlar olarak değerlendirilmelidirler.

Ömer Lütfi Barkan, feth edilen ve sömürgeleştirilen yöreler hakkında incelemeler yaparak, dervişlerin ve oralarda kurulan zaviyelerin kolonizatörlük rolünü araştırdı. Vakıfların ve zaviyelerin olumlu etkisini kanıtlamaya çalıştı.

Trakya ve Balkan ülkelerinin Türkleştirilmesinde ve İslamlaştırılmasında dervişlerin önemli katkıları oldu.

Savaşlar sonrası, feth edilen yerlerin yeniden inşaatı ve işletilmesi gerekiyordu. Dervişlerin asıl faaliyeti o zaman başlıyordu. Uzlaşmacı tavırları ve insancıl davranışları ile, asker gücünün bıraktığı olumsuz imajı hafifletmede ve halkın gönlünü kazanmada, dervişler büyük görevler yerine getirdiler, hoşgörülü oldukları için de çok başarılı oldular. Kolonizatör dervişler çoğu zaman Bektaşî tarikatına bağlıydılar, ya da Bektaşîlere yakın olan Ahi ve Abdal gruplarından geliyorlardı.

Ömer Lütfi Barkan, feth edilen topraklara yerleşen dervişlerin faaliyetlerini araştırmak için XVI. asrın ilk yarısına ait olan nüfus ve arazi sicillerinden 255 adet belge inceledi.¹

Dervişler, istila yüzünden topraklarını terkeden halkın bıraktığı arazilere yerleşiyorlardı. Çoğu zaman, dağ geçitleri ve yol kavşakları gibi stratejik öneme sahip uğrak yerleri tutuyorlardı. Bu tür yerler, genellikle Sultan'ın iradesi veya devlet otoritelerinin rızası ile kendilerine veriliyordu. Dervişler, bazen de silah zoruyla elde edilen topraklara yerleşiyorlardı.

Dervişler yerleşim alanlarında, çiftçilik ve hayvancılık gibi kırsal ekonomiyi geliştiriyorlardı. Daha sonraları, buralarda tekke, zaviye ve türbeler yapmaya başladılar. Giderek köyler oluşturdular. Bu köylerde değirmen, fırın, kervansaray ve hastane gibi kurumsal binalar ortaya çıkmaya başladı. Böylece, terkedilmiş, virane yerler birer kültür merkezine dönüşüyorlardı.

Hristiyan kültür merkezleri ise giderek Türkleşmeye ve İslamlaşmaya başlıyorlardı. Bu gelişmeler, yerli halka yakın olan dervişlerin hoşgörü ve dinlerüstü anlayışlarının sayesinde oluyordu. Ayrıca, dervişlerin çalgılı ayinleri, ayinlerden sonra sohbetleri halka çekici geliyordu ve halkı onlara yakınlaştırıyordu.

Kolonizatör dervişler, Osmanlı Sultanları tarafından destek ve yardım görüyorlardı. Vergilerden muaf tutuluyorlardı.² Bu durum, I. Sultan Selim devrine kadar devam etti.

Liberal ve hoşgörülü dervişler tarafından sürdürülen uzlaşmacı ve özümlemeci politikalar sayesinde, İslam ve Bektaşîlik Balkan ülkelerinde gelişti. Bektaşîliğin hoşgörülü, dinlerüstü ve mezhep dışı özellikleri insanlara çekici geliyordu.



Bektaşilerin etkinlikleri sadece toprak işletmek veya kervansaraylarda yolculara yardımcı olmakla sınırlı değildi.

Birçok derviş bizzat istilalara katılmış ve topraklar zapt etmişlerdir.³ Gazi olmuş dervişlerin adını tarihçilerden biliyoruz. Örneğin, Sultan Orhan zamanında Abdal Musa ve Geyikli Baba, Bursa'nın fethinde bulunmuşlardı.⁴ Bir adı da Kızıl Deli olan Seyyid Ali Sultan, Süleyman Şah'ın yanında Gelibolu'nun fethine katılmış, sonra Dimetoka ve Edirne'nin fethinde bulunmuştur.⁵ Nitekim Aşıkpaşazade, Neşri ve Oruç bu dervişlerden bahsetmektedirler.

Başka dervişler, örneğin Kumral Dede ve babası Derviş Durdu veya Derviş Tuğrul,⁶ Şeyh Edebalı'nın müridlerindendir. Gazi Osman'ın kayın peder olan Şeyh Edebalı önemli ve de zengin bir kişiydi. O, aynı zamanda Ahiyan loncasının etkili bir üyesiydi.⁷ Neşri'ye göre, Edebalı'nın kardeşi Ahi Şemseddin ve Şemseddin'in oğlu Ahi Hasan Bursa'nın fethine katılmışlardı.⁸

Gençliğinde Edebalı, Baba İlyas'ın müridi olmuştu. Onun başka bir müridi de Hacı Bektaş Veli idi. Her ikisi de Baba-i isyanına iştirak etmişler, isyandan kurtulup ikisi de seyyah bir hayat sürdürmüşlerdi.⁹

Aşıkpaşazade'ye göre, ilk Bektaşî tarikatını kuran Abdal Musa, Hatun Ana'nın mürididir. Vilayetnâme'ye göre, Hatun Ana, Kadıncık Ana'dır. Hatun Ana'nın, bir Bacıyan-ı Rum olduğu olduğu kayıt edilmektedir.¹⁰

Ömer Lütfi Barkan, arşiv belgelerinde "Ana", "Ahi Ana" veya "Bacı Ana" adlarını taşıyan bir çok kadının olduğunu aktarıyor.¹¹ Bir zaviyenin başında bulunan kadına "Ana" veya "Bacı" ünvanı veriliyordu. Burada, Orta Çağ Türkiye'sinde, kadının toplumdaki yeri ve rolünün önemli olduğunu görmekteyiz.

Hacı Bektaş'ın şöhreti XIII. ve XIV. asırlarda sağlam bir şekilde yerleşmesine rağmen Bektaşiler eski Baba-i toplumundan gelen tek halk derneği değildir. Hacı Bektaş gibi halk kesiminden gelen birçok veli vardı.

Göçebeliliğin ve aşiret geleneklerinin hüküm sürdüğü, dağınık bir ortamda, sağlam ve istikrarlı dini bir düzen kuralamadığı için, Heterodoks topluluklar çoğalıyordu.

Böyle olmakla birlikte, bu heterodoks topluluklar arasında sadece Hacı Bektaş'ın adı kaldı.

Hacı Bektaş'a gösterilen ilgi ve verilen önem, Osmanlı Sultanlarının hoşgörülüğü ve himayeciliğinden kaynaklanıyor olabilir.

Hacı Bektaş ve Osmanlılar aynı sosyal ortama mensupturlar. Bir başka deyişle, Türkmen aşiretleri topluluklarından geliyorlardı. Osmanlılar Oğuz boyuna mensupturlar. Hacı Bektaş'ın hangi Türkmen aşiretinden geldiğini bilemiyoruz. Ancak, Baba-i isyanından sonra, kendisinin, bir Oğuz aşireti olan Çepniler arasında yaşadığını görüyoruz.¹²

Osmanlılar, dervişlerin Baba-ilerden kalan siyasi ve dini güçlerinden yararlanarak, onları fetihlerde kullanmışlardı.¹³ Osmanlı kuvvetleri arasında Bektaşiler ve Hacı Bektaş'ın müridleri de bulunmaktaydı. Osmanlılara yakınlıkları nedeniyle, birçok Bektaşî derviş, Sultanların yanında fetihlere iştirak ederek gazi olmuşlardı. İstilalardan sonra, onlara topraklar verildi. İşgal edilen topraklara yerleşen dervişlere sömürgeleştirme görevi verildi.

Bektaşî tarikatının önemi, Yeniçerilerin bu tarikata bağlanmasından gelmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kurulması ve devşirme olgusu konumuz dışıdır. Bizi esas ilgilendiren sorun, Yeniçeriler, neden Bektaşî tarikatın bağlanmıştı? Hacı Bektaş, niçin onların Pir'i seçilmişti?

Belki de, Bektaşiler kolonizatör dervişler gibi görüldüklerinden dolayı, onlara hristiyan toplumlarına mensup, askere alınan gençleri Türkleştirme ve İslamlaştırma görevi verildi. Böylesi bir açıklama, makul ve akla yakın görünebilir. Ancak, kılıç iki yanlı keskindir: Bektaşiler, bir yandan yabancı unsurları kendi anlayışlarında özümsemeyi başardılar. Diğer yandan, onlar bulundukları veya yerleştikleri yörelerin geleneklerini benimsediler. Orta Asya Şamanizmine uzak olmayan bağdaştırmacı bir inançlar mozayığı ortaya çıktı.

Sonuç olarak, Bektaşilik bir inanç bağdaştırmacılığıdır. Trakya ve Balkan ülkelerindeki Bektaşiliğin özelliği de böyle oluştu.

Tarih akışı sürecinde, Hacı Bektaş'ın etkisinde kurulan ve ilk Osmanlı sultanlarının yardımından yararlanan, Bektaşî tarikatında, bazı dış unsurlar ve bir ölçüde karıştırıcı ve kışkırtıcı öğeler görünmeye başladı.



Önceleri Hurifilik, sonraları kızılbaşlık Bektaşiliğe karıştı. Her ikisi, Doğu'dan yani İran'dan geliyorlardı.

Tarikatı yeniden örgütlemek gerekti. 1501 yılında, Bektaşî tarikatını yeniden düzenleyen Balım Sultan oldu.¹⁴ Balım Sultan, Rumeli'nden Kızıl Deli tekkesine mensuptu. Rumeli'de, en önemli Bektaşî tekkesi Edirne'ye yakın, Dimetoka yöresinde bulunan bu Kızıl Deli tekkesiydi. Kızıl Deli, Meriç ırmağının bir kolunun da adıdır. İsmi, tekkeyi XIV. asırda kuran Seyyid Ali Sultan'dan almaktadır.¹⁵ Kızıl Deli tekkesi faaliyetlerine 1826 yılına kadar devam ettirdi.

Sultan II. Bayezid, Balım Sultan'ı 1501 yılında Hacı Bektaş tekkesinin postnişinliğine tayin etti. Böylece Kızıl Deli ve Hacı Bektaş tekkeslerinin sıkı bağları oluştu.

Balım Sultan 1516 yılında vefat etti. Ölümünden sonra, kendisinin Hacı Bektaş soyundan geldiği söylenirdi. Fakat, bu soy bağlantısı ancak manevi bir bağ olarak kabul edilebilir.

Balım Sultan, düzensizlik durumuna düşen tarikatı yeniden örgütlemişti. Silsile ve ayin yöntemini geliştir-

di. Bu yeniden yapılanma, Sultan II. Bayezid'in isteğiyle gerçekleşti.

Başlangıçta, esas olarak Türkmen ve halktan gelen tarikatın başına, neden Trakya'lı ve Hristiyan bir anneden doğan bir devriş tayin edildi? Bunun sebebi, Doğu'dan gelen dış akımları dengelemek ve uysallaştırmak olabilir. Çünkü, bu kural dışı akımlar, Safavi propagandasından ve Şah Kulu isyanlarından geliyorlardı. Safeviler kısmen Türkmen soyuna mensup olmalarından dolayı, etkili olabiliyorlardı ve bir tehlike oluşturuyorlardı. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için, Sultan II. Bayezid Trakya ve Anadolu Bektaşîleri arasında sıkı bağların kurulmasını istiyordu.

Ancak Kızılbaşların etkileri giderek yoğunlaşıyor ve artıyordu. Türkmenlerin soyundan gelen Trakya'daki Bektaşîler ile Anadolu'da kalan toplulukların arasında bir bölünme oldu. Anadolu'da kalan halk zümrelerinin, doğu kaynaklı akımların etkilerinden ötürü, aykırılıklar artmıştı. Bu topluluklara, çok daha sonraları "Alevî" denilecekti.

- 1 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizatör metodu olarak vakıflar ve temlikler: İstila devirlerinin Kolonizatör dervişler ve zaviyeler, Vakıf Dergisi, II, Ankara 1942, sayfa 229-326.
- 2 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, aynı eser, sayfa 297-298, belgeler 39, 35, 84, 89,
- 3 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, aynı eser, sayfa 290-292,
- 4 Bkz. Aşıkpaşazade, Tevarih-i Al-i Osman, Ali yay., İstanbul 1338, sayfa 1-206 ve Çiftçioglu yay. N. Atsız (Osmanlı Tarihleri, I, İstanbul 1949), sayfa 234-239,
- 5 Seyyid Ali Sultan üzerine Bkz. İrene Beldiceanu-Steinherr, Seyyid ali Sultan d'après le registres ottomans: l'installation de l'islam hétérodoxe en Thrace, dans The Via Ignatia under Ottoman Rule 1380-16, a Symposium held in Rethymnon 9-11 January 1994, Crete University Presse, Rethymnon 16, sayfa 45-60.
- 6 Tuğrul Dede'nin oğlu Kumral Dede üzerine Bkz. Aşıkpaşazade, Ali yay., İstanbul 1338, sayfa 67; Çiftçioglu yay. N. Atsız, sayfa 45-60 Bkz. Neşri, Derviş Tuğrul'a Derviş Turgud denirdi; Kitab-i Cihan-Numa, yay. F.R. Unat ve M. Köymen, I. Cilt, Ankara 1949, sayfa 82-83.

- 7 Bkz. Fuad Köprülü, Les Origines de l'Empire Ottoman, reedition Pörsine Press, philadelphie 1978, sayfa 18-19, Ahmet Yaşar Ocak, Babailer isyanı (2. Baskı), İstanbul 1996, Dergah yay., sayfa 169-171.
- 8 Bkz. Kitab-i Cihan-Numa, I sayfa 131.
- 9 Bkz. İrene Melikoff, Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars, Brill yay. Leiden 1998, sayfa 39-40, 58-61.
- 10 Bkz. Aşıkpaşazade, Ali yay., İstanbul 1338, sayfa 204-206; Çiftçioglu yay. N. Atsız sayfa 237-238.
- 11 Bkz. Ömer Lütfi Barkan, aynı eser, sayfa 302-303, 323; belge 63 (Akr, Ana), belge 74 (Kız Bacı), belge 32, 85, 43.
- 12 Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Menakıb-i Hacı Bektaş-i Veli: Vilayetnâme, İstanbul 1958, sayfa 26.
- 13 Bkz. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, I. cilt (1243-1453), İstanbul 174, sayfa 50-53, 339-340,
- 14 Balım Sultan üzerine bkz. İrene Melikoff, Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars, sayfa 154-160,
- 15 Bkz. 5 no'lu not.



OSMANLI DÖNEMİNDE DERVİŞLER NE YAPTI?

PROF. DR. MUSTAFA KARA
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dinlerarası ortak terimlerden ikisi mezhep ve tarikattır. Bütün dinlerin kutsal metinlerine insanoğlu tarafından getirilen yorumlar zamanla mezhep ve tarikatları gün ışığına çıkarmıştır. “Yol” anlamına gelen bu iki kelimedenden birincisi daha çok dinin iman ve ibadet konularıyla ilgili farklı yorum ve teşbitlerini ifade ederken ikincisi ahlakî ve ruhî yorumları ihtiva edegelmıştır.

İslâm dininin tarihine, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişim çizgisine bakıldığında da karşımıza bu iki kelime çıkmaktadır. İlk yüzyılla birlikte başlayan akaid ve kelâm tartışmaları itikadî mezheplerin nüvesini oluştururken, amel, ibadet ve muamelatla ilgili konulardaki fikir ve içtihad farklılıkları hukuk ve fıkıh mezheplerine zemin hazırlamıştır. İnsanın iç dünyasını esas alan ve onu “Allah’ı sevebilecek bir temizliğe ve güzelliğe” ulaştırmayı hedefleyen ahlak dünyası ise tasavvufun hareket noktası olacak ve daha sonraki yüzyıllarda “tarikât” vakıasını hazırlayacaktır.

Bu genel bilgilerin ışığında şu tesbit yapılabilir:

Tasavvufî değerlendirme ve bakış açısı dikkate alınmadan İslâm medeniyeti hakkında yapılan genellemeler tam olmayacağı gibi bu hayatın tesir ve uzantıları objektif olarak incelenmedikçe Osmanlı medeniyeti hakkında da “kâmil” tesbitler yapmak mümkün ol(a)mayacaktır. Çünkü sufilerin tesbit ve teşhisleri -beğenelim, beğenmeyelim- Osmanlı toplumunun zihniyetini yönlendiren en önemli kaynaklardan biri olarak görülmektedir.

Mezhepleri bir tarafa bırakarak Tasavvuf ve Tarikatlar dünyasına meşhur devir ve devletlere göre bakılırsa şöyle bir tasnif ile karşılaşırlar:

1. *Emevîler*: Tasavvufun birinci ve hazırlık merhale-i olan zühhd dönemi yaşanmıştır.

2. *Abbâsîler*: Tasavvufî düşüncenin temel şahsiyetleri ve eserleri ile bu düşünce büyük bir gelişme çizgisini yakalamıştır.

3. *Selçuklular*: Fikrî ve felsefî temellerini tamamlayan tasavvuf, tarikatlar adıyla mektepleşme ve ekolleşme dönemine girmiştir.

4. *Osmanlılar*: Tarikatların bünyeleşmesi ve yaygınlaşmasıyla tasavvuf topluma nüfuz etme yollarını bulmuş, zihniyetlere tesir edebilme gücünü kazanmış, “yükselen değer”lerden biri olmuştur.

Bu açıdan tasavvuf tarihine, tarikatlara, hicri asırlara göre bir tasnif getirilirse: Osmanlı öncesi ilk yedi asırlık döneme *Tarikatlar öncesi*, Osmanlı asırlarına da *Tarikatlar sonrası* dönem denilebilir.

Şimdi esas konumuza gelelim ve bazı başlıklarla Osmanlı dünyasında tasavvuf erbabının yapıp ettiklerine kısaca temas edelim. Şüphesiz burada belirtilen bazı hususlar sadece Osmanlılara has değildir. Ama tarikatların oluşması ve yaygınlaşması, ana tarikatların zamanla kol ve şubelere ayrılarak yeni organizasyonlar meydana getirmesi bu döneme ait özelliklerdir. Buna bağlı olarak tarikat ve tekkelerle ilgili bir çok terim de sözkonusu asırlarda oluşmuş ve yaygınlaşmıştır.

Temas edilecek konular tekke kültürünün önemli bir yadigarı olan şiir ve manzumelerle de takviye edilecektir. Ancak bu yazıdaki bütün şiirler Osmanlı asırlarının tam ortasında yaşamış olan Niyazî-i Mısırî’den (doğ. Malatya 1617, öl. Limni 1694) seçilmiştir.



VAKIF/TEKKE KURDULAR

Tasavvufun temel hedefi manevî ve ruhî olmakla birlikte maddî unsurlarla da içiçedir. Tasavvufî eğitimin vazgeçilmez unsurlarından biri olan tekke fizikî bir bün-yeye sahip olduğu gibi bu müessesenin vücut bulması da genellikle vakıf adıyla bildiğimiz finans kaynağıyla olmuştur. İkinci hicri yüzyılla birlikte tarih sahnesine çıkan bu kurum, vakıflarla büyümüş ve gelişmiş, tarikatların yaygınlaşmasıyla bir taraftan sayıları çoğalmış diğer taraftan fonksiyonları artmış ve renklenmiştir. Küçük bir odadan ibaret olan mütevazî tekkeler olduğu gibi, geniş bir alan üzerinde kurulan, o günün ihtiyaç ve şartlarına göre bir çok birimi ihtiva eden “külliye” şeklinde dergâhlar da kurulmuştur. Bunların bir kısmı yangın, deprem gibi afetlerle tarihe karışırken bir kısmı zamana karşı direnebilmiş, çeşitli tamir ve onarımlarla asrımıza kadar ulaşabilmiştir.

Arşivler tekkelerin macerası ile ilgili pek çok belgeyi barındırırsun, tekkelerin tarihi ile ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Dergâhnâme adını alan bu tür eserlerin sonuncularından biri Mehmed Şemseddin (Ulusoy) tarafından Bursa Dergâhları için bu asrın başında kaleme alınan Yadigâr-ı Şemsî’dir.

MÜRİD/MÜRŞİD YETİŞTİRDİLER

Tasavvuf dünyasında iki grup insan vardır: Mürid, mürşid. Birincisi, bu mektebin öğrencisi, ikincisi ise öğretmenidir. Yalnız bu öğretmen-öğrenci ilişkileri bugünkü dünyada yaygın olarak kabul edilen esaslara pek benzememektedir. Bu ilişkilerin temel özelliği “tam teslimiyet”e dayanmaktadır. Yani mürid belli arama ve araştırmalardan sonra intisap etmeye karar verdiği şahsa kendini yani ruh dünyasını teslim edecek, onun rehberliğine kayıtsız şartsız “evet” diyecektir. Bu, feyiz alışverişinin temel şartı olarak kabul edilmiştir. Mürşid, tecrübe ve bilgi birikimine dayanarak müridlerini istidat ve kabiliyetlerine göre yetiştirmek suretiyle onların “kâmil insan” olmalarının önünde engelleri kaldırmakla görevlidir. Genel başlık olarak Tarikatnâme adını alan eserler müridlere el kitabı olarak kaleme alınmıştır. Yetiştirilen müridler mürşid olacağına göre denebilir ki tasavvufî eğitimin hedefi mürşid yetiştirmektir. Bununla beraber söz konusu hayata intisap eden herkesin mürşid olduğunu, olabildiğini söylemek mümkün değildir.

Sufiler yaşadıkları bu esrarengiz ve huzur dolu dünyayı başkalarının da yaşamasını istemiş ve onlara her zaman “gel” demişlerdir:

Gel ey gurbet diyarında esir olup kalan insan

Gel ey dünya harabında yatıp gafil olan insan

Varlığın mahveyleyip meydana gel

Lâ vü illâdan geçip merdane gel

Gel hakikat ilmini sen de oku

Bir kadem bas mekteb-i irfana gel

Bu davete bir çok kişi can u gönülden icabet etmiştir:

Aşkın meyine ben kana geldim

Şevkin odına hoş yana geldim

Şem’i tevhibi gördüm yakılmış

Gitti kararım pervane geldim

Yaremi bildim yarimden imiş

Bunda Niyazî Lokman’e geldim

TESBİH/ÇİLE ÇEKTİLER

Tasavvufî terbiyeyi elde etmek için mürşidin rehberliğine başvuran kişi belli kaide ve kurallara uygun olarak yeni bir hayata başlar. Buna ikinci doğum “viladet-i sâniye” adı verilir. Bu hayatın ilk şartı dinin esaslarına bağlı kalmaktır. Bunun için düşüncenin belli konularda yoğunlaşması amacıyla değişik usullere başvurulur. Allah’ın isim ve sıfatlarının belli sayıda tekrarı demek olan tesbih bunun ilk şeklidir. Tesbih ve tefekkür hayatının daha muntazam şekline ise çile ve halvet adı verilmiştir. Halvet, şeyhin denetiminde müridin belli bir zaman için belli bir mekanda belli ibadetleri ifa ve icra etmesi demektir. Yeni dünyaya ısınabilmek için bir nevi “karantina” ve “kamp” olan söz konusu zaman diliminde mürid, bu hayatın “zor” ve “sırlı” bir çok yönüyle karşılaşır. Tevekkül, teslimiyet, zühd, riyazet, mücadele ile ilgili bir çok konu değişik yönleriyle yaşanır ve tanınır. Ruhî hayatta ortaya çıkan zor ve karmaşık durumlar mürşidin yol göstericiliği ile aşılar. Tesbih ve zikirleri ih-



tiva eden kitaplara “Evrad Kitapları” adı verilir. Evrad-ı Kadiriye gibi.

*Yaka yaka küil eder
Her dikenî gül eder
Hak'tan yana yol eder
Erenlerin halveti*

*Seni sana bildirir
Ağlar iken güldürür
İrfan ile doldurur
Erenlerin halveti*

* *

*Uzlet-i halk ibtiyar et sen sana gel ey gönül
Ta bulasın uzlet ile Hak katında ihtisas*

SOHBET/ZİKİR ETTİLER

Tasavvufî eğitimde temel unsur sohbettir. Yani diz dize ve göz göze bir eğitim esastır. Sohbet meclisleri sadece bir bilgi aktarma alanı değil, bir duyuş, anlayış ve davranış meydanlarıdır. Mürid sohbet meclislerinde bu kültürün temel unsurlarını tanımakla kalmaz, giderek kendini tanımaya başlar. Nihayet “Kendini tanıyan Rab-bini tanır” makamına yükselir. Günümüze intikal eden bir çok tasavvufî eser bu sohbetlerin kaleme alınmış şek-linden ibarettir. XVII. yüzyıl dervişi Gaybî'nin Sohbet-nâme isimli eseri ise mürşidinden tuttuğu notları, veci-zeleri ihtiva etmektedir. Sohbet meclisleri çoğu zaman zikir meclisleriyle beraber olur. Sohbette tek kişi konu-şurken zikirde “toplucu” konuşulur. Allah'ın sözleri, isimleri bazan sesli bazan sessiz tekrar edilir. Bazan hare-ketli bazan sakin tesbih edilir. Şiir ve musikî ile iç içe olan bu meclislerle dinî coşku yaşanır, bu coşkunun do-yumsuz güzellikleri kalp gözüyle seyredilir, gönülleri tatmin eden sırlı dünyanın pencereleri aralanır ve gözya-şının tarifi zor zenginliğine ulaşılır.

*Gönül o babre daldı, dilim tutuldu kaldı
Girdim anın zikrine azalarım dil oldu*

*Gir sema'a zikrile gel yana yana hû deyu
Er safay-ı aşk-ı Hakka yana yana hû deyu*

*Hep erenler hû ile kaldırdılar can perdesin
Açtılar gözlerin anda yana yana hû deyu*

RİSALE/KİTAP YAZDILAR

Yaygın olan bir ifadeye göre “Tasavvuf hâl ilmidir. Kâl ilmi değildir.” Bu tesbit doğru olmakla birlikte ta-savvufun “kâl” ile, söz ile, yazı ile bir ilişkisi yoktur an-lamına gelmez. Tasavvuf gönül merkezli bir faaliyet ol-duğu için “hâl” denen esrarlı dünyaya daha yakın olması tabiidir. Ancak sufiler başından beri hâlin yanında kâl ile, sadırlarla beraber satırlarla da meşgul olmuşlardır. Bu yolla tasavvuf kültürünü hem tekke mensuplarına hem de diğerlerine ulaştırmanın imkanlarını aramışlar-dır. Bugün dervişler tarafından kaleme alınan binlerce esere sahip olmamız bu gayretin bir sonucudur. Söz ko-nusu eserler ortak bir tasavvuf kültürünün hem oluşma-sını hem de yaşamasını temin etmiştir. Bilindiği gibi dervişlerin hepsi yazar değildir. Bazı büyük sufiler eline hiç kalem almadan etrafındaki insanlara yardımcı olmuş; bir kısmı da telif, tercüme, manzum, mensur pek çok esere imza atmıştır. Osmanlı döneminin merkez şahsi-yetlerinden biri olan Hacı Bayram Veli müellif olmadığı halde bir çok eserin telif ve tercüme edilmesini temin eden kişidir. Osmanlı döneminde çok eser veren, üç dil-de kitap yazan sufiler vardır. Bunlardan bir kaç tanesini saymak gerekir: Abdulahad Nurfî, Abdullah Bosnevî, Er-zurumlu İbrahim Hakkı, Bursalı İsmail Hakkı, Musta-kimzâde, Haririzâde Kemal Efendi, Salahî Efendi...

*Gerçi kütüb çok yazar ilm-i lediinden baber
Cümlesi bir bahçedir gülzarıdır Varidat*

*Muhyiddin'le Bedreddin ettiler ibhay-ı din
Derya Niyazî Fusus, enharıdır Varidat*

*Kal ehlinin ahvalini terk eyle Niyazî
Şimden geru hâl ehlinin ahvali göründü*

TENKİD/TEŞVİK EDİLDİLER

Osmanlı asırlarında yaşayan dervişlerin siyasî meka-nizma ile olan ilişkilerine bakıldığında şu ifade kullanı-labilir: Tenkid ve teşvik edildiler. Yani zaman zaman za-hir ulemasının, medrese mensuplarının tenkidlerine ku-



lak veren saray, tekkellilere zor anlar yaşattığı gibi çoğu zaman da takdir ve teşvik edilmişlerdir. Mutasavvıfların büyük çoğunluğu siyasî olay ve meselelere ilgi duymadıkları için bu ilişki sıcaklığını korurken, bazı dervişlerin tavırları ise “sert rüzgarlar”ın esmesine zemin hazırlamıştır. Melamîlerin çok “sivri” bulunan bazı yorumları, vahdet-i vücudçuların izah tarzları bazan dervişleri sürgün ve idamla yüzyüze getirirken kimi zaman da tekeler sarayın zengin imkanlarına garkedilmiştir. Bazan muhtar-özerk olmanın keyfini sürerken bazan da muzdar ve mahkum olmanın sıkıntısını yaşamışlardır. Bütün bu farklı tavırlardan dervişlerin çok etkilendiklerini söylemek zordur. Çünkü onlar sıkıntı ile ortaya çıkan “celâli” tecellilerle rahatlıkla tezahür eden “cemâlî” tecellilere aynı gözlükle bakmaya çalışmışlar ve bunları sevgilinin “cılve”leri olarak algılamayı tercih etmişlerdir. Sesli zikir, vahdet-i vücud, melâmetiye gibi konularda karşı eserler kaleme alınmış, Kadızâde-Sivasî tartışmaları, derviş-molla münakaşaları hiç bitmemiştir.

Tenkid edenlere sufiler “kendilerini anlayamadıklarını” söylemişlerdir.

Zat-ı Hak'da mahrem-i irfan olan anlar bizi

İlm-i sırda bahr-i bî-pâyan olan anlar bizi

Arifin her bir sözünü duymaya insan gerek

Bu cihanda sanma kim hayvan olan anlar bizi

* *

Kırıp bin pâre eden şişe-i kalbi celâlidir

Yine her paresinden görünen rûy-ı cemâlidir

ŞİİR/HİKMET SÖYLEDİLER

Gönül merkezli bütün hareketler şu veya bu oranda sembolik dile, yani şiire başvurmak durumundadırlar. İnsanlık tarihinin ortak şahsiyetlerinin büyük bir çoğunluğunun şair olması bir tesadüf olmamalıdır. Osmanlılarda şiir dünyasının zirvesinde bulunanların çoğu ise dervıştır: Yunus Emre, Eşrefoğlu Rumî, Niyazi-î Mısırî, İsmail Hakkî, Usulî, Erzurumî, Şeyh Galib...

Sesli zikir meclisleri ise şiirle musikiyi bir araya getirmiş, güfte ve bestenin esrar dolu beraberliğine yol açılmıştır. Sufiler hem yeryüzündeki hem de insanın iç alemindeki ayetler üzerinde derin ve yoğun bir şekilde

düşündükleri için ulaştıkları fikir ve terkipler “hikmet” mesabesinde olmuş, insan psikolojisinin sır ve incelikleri kısa cümlelerle harflere aktarılmış, bir ışık hüzmeleri halinde insanlara sunulmuştur.

Derviş olan kişinin sözleri iimran olur

Sâlik-i Hak olanın rahına burhan olur

İlm-i lediün dersini arif olan kişiler

Hasta-dil olanların derdine derman olur

* *

Sen seni bilmektir ancak pire ülfetten garaz

Noktayı febmeylemektir ilm u hikmetten garaz

* *

Ey Niyazî gönüne aşıkların hikmet dolar

Kiintü keniz'in haznesinden yana yana hî deyi

DOST/TECELLİ SEYRETTİLER

Kur'an-ı Kerim üç organa özel vurgu yapmaktadır: Göz, kulak, gönül (Nahl, 16/78). Güzeli görmek gibi güzeli duymak da bir dikkat ve eğitimi gerektirmektedir. Yine Kur'an-ı Kerim'e göre seyredilebilecek ayetler iki yerdedir: Yeryüzünde ve insanın kendisinde. Dış alem ve iç alem (Zariyat, 51/21). Bu alemlerdeki esrar ve ayetleri görebilmek ise tekke eğitiminin hedeflerinden bir tanesidir. Dervişlerin tabiatla ve insanla barışık olmalarının temelinde yatan sebep de budur. Onlar bütün canlılara O'nun bir tecellisi olarak bakabilecek bir göze, kainattaki bütün sesleri O'nun tecellisi olarak duyabilecek bir kulağa sahip olmak için gayret göstermişler, her zaman ve zeminde O'nu seyredebilmişlerdir. Dağlar ile, taşlar ile, şehirlerde kuşlar ile, sular dibinde mâh ile, sahralarda ahû ile O'nu duymuş ve yaşamışlardır.

Canâne görünüir bana, cânâ neye baksam

Kaşâne görünüir heme viraneye baksam

Mabbûb sevişinden bizi men eyleme vaiz

İşitmez olur kulağım efsaneye baksam

* *

Hep görünen dost yüzü andan ayırmam gözü

Gitmez dilimden sözü çağırırım dost dost

* *



*İşit Niyazî'nin söziin bir nesne örtmez Hak yüziin
Hak'tan ayân bir nesne yok gözsüzlere pinbân imiş*

ÂŞIK/MAŞUK OLDULAR

En yüce duygulardan birinin aşk olduğunu herkes kabul ediyor. “Yaradılana, yaradandan ötürü aşık olmak” ise çok daha farklı boyutları olan bir konudur. Mahabbet merkezli tasavvufî eğitim aynı zamanda bir aşk eğitimidir. Bu aşk eğitiminde temel konu Allah olmakla birlik-te kainatta varolan her şey O’nun tecellisi olduğu için onlar da sevilir. İnsanların vazifeleri iki kelime ile özetlenir: Sevelim-sevilelim. Kainata aşk gözlüğüyle bakmak pek çok şeyi değiştirebileceği gibi, farklı bir “varlık felsefesi” de ortaya koyabilecektir. Bunun için tasavvuf felsefesine “aşk felsefesi” demek veya onunla gerçekleşen işe “varlığı aşkla kavrayış” adını vermek mümkündür. Bu mesaj, din ve kültürleri çok farklı olan insanları cezbedebilecek kadar güçlüdür. İhtida hareketleriyle tasavvufun ilişkisi de konuyla ilgilidir.

*Ey Allah'ım seni sevmek ne güzeldir ne güzeldir
Yolunda baş u can vermek ne güzeldir ne güzeldir*

*Visalin derdine düşmek yanıp aşk od'una pişmek
Sonunda sana erişmek ne güzeldir ne güzeldir*

* *

*Zerre aşk odu kimde olsa yakar varlığın
Aşk odu ister ki Hak'tan gayri hiç var olmasın*

*Ey Niyazî, müşşid istersen bu yolda aşka uy!
Enbiya vü evliyaye aşk oluptur rebnûma*

GÖNÜLLERE/ZİHİNLERE GİRDİLER

Tekke atmosferi, insanın his dünyasına hitap ettiği için onların “öz”ünü yönlendirebilme imkanına sahip olmuştur. Sevgi ve bağlılığı esas alan bu hayat mensuplarının gönüllerine girmiş, zihinlerine hitap etmiş, ortak bir his ve duyuş dünyasını beslemiştir. Osmanlı toplumunun zihniyet yapısı tahlil edildiğinde mühim bir bölümünün bu dünya ile irtibatlı olmasının sebebi budur. Bu tesbit toplumda gelişen bazı menfiliklerin de “fatura”sını taşımak demektir. İnsan olmalarından dolayı tekke mensuplarının bütün kusurlarına rağmen tekkeye hakim olan renk, sevgidir, aşktır, mahabbettir, müsamahadır. Aradıkları dosttur, dostun dostlarıdır. Çünkü “Allah

müminlerin dostudur” (Bakara, 2/257), “Müminler müminlerin dostudur” (Tevbe, 9/71). Sufiler dünyada dost-tan gayri bir nesne olmadığını söyleyegelmişlerdir.

*Bakıp cemâl-i yâre çağırırım dost dost
Dil oldu pare pare çağırırım dost dost*

*Aşkın ile dolmuşam zühdiümii yanılmışam
Mest-i müdam olmuşam çağırırım dost dost*

ÇİZMEDEN YUKARI/ ŞERİATTAN DIŞARI ÇIKTILAR

Dinî metinleri yorumlama toplumda çok önemli bir hizmet görürken, bazan bu yorumların aşırı uçlara ve haddi aşan noktalara ulaşmasıyla sıkıntılar meydana gelmiştir. Bu durum zamanla dinî hayatla ilgili bazı tasniflerin doğmasına sebep olmuştur. Hak mezhep-batıl mezhep, hak tarikat-batıl tarikat, ortodoks-heterodoks...

Osmanlı toplumunda da bu tartışmalar yaşanmış, insan zihninin ürettiği bazı yorumlarla din ve tasavvuf dünyasının temellerini sarsacak nitelikte olan “çıkış”lar görülmüştür. Dinin temel prensiplerini küçümseyen, hiçbir kayıt tanımayan “nerde akşam orada sabah” tipinin temsilcileri az da olsa bu toplumda da yaşayagelmıştır. Bu insanoğlunun “ele avuca sığmaz” özelliğinin bir uzantısıdır ve bütün toplumların ortak özelliğidir.

*Şeriatın sözleri hakikatsiz bilinmez
Hakikatin sözleri tarikatsiz bulunmaz*

* *

*Sakın canâ sakın onlara uyun
Deme sen de n'olasıdır şeriat*

*Şeriatsız hakikat oldu ilhad
Hakikat nur ziyasıdır şeriat*

* *

*Her müşşide dil verme kim yolunu sarpa uğrattır
Müşşid-i kâmil olanın gayet yolu asân imiş*

ALEVÎ/SÜNNÎ NEŞVEYİ PAYLAŞTILAR

İslam dünyasında iki büyük mezhep vardır: Şiiilik, Sünnilik. Bugünkü müslümanların yaklaşık yüzde onunu temsil eden Şîî dünyası, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Kerbela olayına kilitlendiği için Alevî neşveyi daha çok öne çıkarmışlardır. Sünni dünya ise bu konu ve olaylara daha



farklı açıdan bakmış, mezhep taassubu denen afetin de desteğiyle arada zaman zaman “sürtüşmeler”, bazan “uçurumlar” meydana gelmiştir. Osmanlı sufileri genel çizgileri itibariyle Sünnî olmakla birlikte Alevî neşveyi de terennüm etmiş, Şîî dünyasının hassas olduğu konuları onlar kadar ciddiye almış, Kербela hüznünü aynen yaşamış ve yaşatmışlardır. Tekkelerde “aşure günü” bir Şîî muhitinde yaşanan psikoloji ile yadedilmiş, gözyaşı dökülmüştür. Bir diğer ifadeyle tasavvuf dünyasında iki Hüseyin’in hüznü hayatîyet ve canlılığını her zaman korumuştur: Hüseyin Mansur Hallac, Hüseyin b. Ali.

Taassubun neticesinde şîiler sünnîlere Yezid, sünnîler şîilere Rafızî diyedursun dervişler ortayolu bulmuş ve onu terennüm etmişlerdir.

Hak mezhebi mezhepleri Deryay-ı zât meşrepleri

Hasıl kamu matlepleri kadr içredir her an kamu

Ol Ebu Bekir u Ömer, Osman Ali dört yâridiir

Ol risalet bağının onlar gül ü gülzarıdır

Ol Hasan hazretlerine zehr içirdi eşkiya

Hem Hüseyin oldu susuzluktan Şebid-i Kербela

Ben O'nun aline evladına kurban olayım

Ben O'nun evlad u ensabına kurban olayım

SONUÇ

Osmanlı medeniyetinin en renkli alanlarından biri olan tasavvuf sadece dinî hayatla ilgili bir gerçek değil, bu devletin fikir, felsefe, mimarî, şiir ve musiki başta olmak üzere bütün güzel sanatlarla, hatta idari, iktisadi, askeri hayatla ilgili yönlendirmeler yapan bir düşünme ve yaşama tarzıdır.

Dergahlar vasıtasıyla bu ilim ve irfanı bazan konuşarak bazan yazarak topluma sunan sufiler, mistik yaratılışa sahip milyonlarca insanın gönlünü tatmin etmiş, ruhî hayatın feyiz ve bereketinden istifade etmesine zemin hazırlamıştır.

Buhara'dan Bursa'ya, Bursa'dan Budin'e uzanan bu kültür Osmanlı toplumunun “içörgü”sünün mükemmelliğine yardım etmiş, gönül dünyasının ufuklarında “at koşturmak” isteyenlere yol göstermiş, tefekkürün “akıl almaz” meydanlarında nefes alıp vermek isteyenlere imkan hazırlamıştır.

Bir bazinedir tasavvuf malik olmaz her basis

Bulmaya onu dî alemden beyim sultan gerek.



OSMANLI DEVLETİ'NİN İLK ASIRLARINDA TOPLUMUN DİNİ YAPISINA AHİLİK AÇISINDAN BİR BAKIŞ DENEMESİ

DOÇ. DR. M. SAFFET SARIKAYA
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ANADOLU'DA AHİLİK

13. yy. Doğu'dan gelen Moğol istilasını müteakip Anadolu coğrafyasında siyasî ve sosyal düzenin önemli bir değişime uğradığı asırdır. Asrın ikinci çeyreğinden itibaren Anadolu'da nüfus kesâfetinin ve çeşitliliğinin artması beraberinde bazı sosyal sıkıntıları doğurmuştur. Anadolu Selçukluları güçlü oldukları dönemde bu sıkıntıların üstesinden gelmeyi başarmışlardır. Ancak 1238'de II. Gıyaseddin ile başlayan kötü yönetim, önce göçebe halkın isyanına (1239 Babâî İsyanı), daha sonra devletin Moğol hâkimiyetine boyun eğmesine yol açmıştır (1243 Köse-dağ Savaşı). Moğol istilasının Anadolu'ya uzanmasıyla birlikte siyasî istikrarsızlık başgöstermiş ve merkezî otoritenin zayıflamasıyla, taşrada merkezî otoriteden bağımsız beylikler oluşmuştur. XIII. yy. sonlarında ülkenin Batı uçlarında kurulan Osmanlı Beyliği de bunlardan birisidir.

XIII. yy. Anadolu'sundaki siyasî ve sosyal istikrarsızlığa rağmen, bu asırda tezahürlerini gördüğümüz ahilik teşkilâtı varlığını asırlarca muhafaza edecek kuvvetli bir örgütlenmeyi başarmıştır. Ahilik, eski Türk akıllık ve alp geleneğinin, Arap ve İran Fütüvvet idealiyle İslâmî bir sentez içinde birleşip Anadolu'da ortaya çıkan kurumlaşmış şeklidir. Ahiler XIII. yy.'da Anadolu'nun büyük şehirlerinden en küçük köylerine kadar bütün yerleşim birimlerine dağılmış, hem yerleşik hem göçebe nüfus ile içiçe yaşamıştır. Ahiler Moğol istilasına karşı bilhassa Orta Anadolu'da örgütlenerek bir savunma hattı oluşturmuşlardır. Müteakip yıllarda Moğol tahakkümüne boyun eğen Selçûkîlere karşı, Türkmen kitlesinin des-

teğine başvuran hanedan mensuplarının yanında yer almışlardır.¹ XIII. yy.'ın ikinci yarısından sonra bilhassa şehirlerin mahallî idaresinde söz sahibi olarak halkın asayiş, sükun ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir.

Ahilerin Osmanlı Beyliği'nin kuruluş ve gelişme döneminde etkin bir misyona sahip olduğu bilinmektedir. Osman Bey'in "alplik" misyonuyla çevresinde lider bir kişiliğe sahip oluşu ve "gazi" unvanı alışı,² onun ahi çevreleriyle ilişkisini tabîî kılar. Nitekim onun kayınbabası Şeyh Edebalı bir ahidir.³ Yine Orhan Gazi tarafından ilk defa teşekkül ettirilen yaya ordusuna giydirilen kıyafet de ahi üniformasıdır.⁴ Ö. L. Barkan tarafından neşredilen bazı tahrir defterleri kayıtlarından ilk dönem Osmanlı padişahlarının pek çok ahiye vakıfta bulundukları anlaşılmaktadır.⁵ Hatta bir vakfiyede Sultan I. Murad'ın "ahi" olarak gösterilmesi, bazı padişahların teşkilâta intisâp ettiklerine delâlet eder.⁶ Nitekim O.N. Ergin, Osmanlı padişahlarının kılıç kuşanma törenlerinin de ahiler arasında icrâ edilen bir çeşit Fütüvvet merasimi olduğunu ifâde etmektedir ki, ahiler ve gaziler arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda bunun haklı bir tespit olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Sultan I. Murad'ın, Ankara'yı şehrin ahilerinden mücâdele etmeden teslim alması (1361) hem onun ahiler arasında saygın bir yere sahip olduğunu, hem Anadolu'da yaşayan ahilerin Osmanlı Beyliği'yle müspet ilişkiler içinde olduklarını göstermektedir.⁸

İbn Batûta XIV. yy.'ın ilk çeyreğinde gezdiği Anadolu'da karşılaştığı ahilerden, onların zâviyelerinden ve toplum içindeki saygınlıklarından sitayişle bahseder.⁹ Gerçekten de Şeyh Ali Evren Nasıruddin Mahmud b.



Ahmed el-Hoyî (ö.1260)'nin çabalarıyla ahilik, Orta Asya'dan göç eden çok sayıdaki sanat ve meslek sahibine kolayca iş bulabilmek, yerli şanatkârlar ile rekâbet edebilmek, sanat ve ticaretlerinde tutunabilmeleri için malın kalitesini korumak, üretimi ihtiyaca göre hazırlamak, sanat ve meslek sahiplerini ahlaklı ve insaflı yetiştirmek, ihtiyaç içinde bulunanlara her alanda yardım etmek, ülkeyi savunmada devletin ordusuyla birlikte hareket etmek ve onlara yardımcı olmak¹⁰ gibi gayelere matuf olarak teşkilâtlanmıştır.

Bu gayeler ilk anda ahiliğin sadece bir esnaf teşkilâtı olarak örgütlendiğini akla getiriyorsa da, ahiliğin esnaf loncaları haline dönüşmesi 1450'lerden sonradır. XIII. asrın ikinci yarısından XIV. asra kadar Anadolu'da bir takım büyük devlet ricâli, kadılar, müderrisler, muhtelif tarikatlara mensup şeyhler ve büyük tacirler ahi teşkilâtına girmişlerdir.¹¹ Ahi teşkilâtına girenlerin çeşitliliğinde, Abbasî halifesi en-Nâsır'ın Fütüvvet teşkilâtını kendi siyasî emelleri doğrultusunda örgütleyip bütün İslâm alemine halifelüğün siyasî otoritesini kabul ettirme çabasının önemli bir rolü olmuştur.¹² Anadolu'da ahilik geleneğiyle birleşen Fütüvvet teşkilâtına, ilk defa, Şeyh Mecdüddin İshakî'yi en-Nâsır'a elçi olarak gönderen ve dönüşünde onun elinden Fütüvvet libası giyen Sultan I. İzzeddin Keykavus girmiştir.¹³ Onun oğlu Sultan I. Aladdin Keykubad da Şeyh Ebû Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin elinden Fütüvvet libasını giymiştir.¹⁴ Muhtemelen Sultan'ın önderliğinde dönemin bürokrasisi ve diğer ileri gelenleri de teşkilâta dâhil olmuşlardır.

Anadolu'da ahilik, "Gâziyân-ı Rum" denilen¹⁵ dönemin askerî gücünün önemli bir kısmını da bünyesinde barındırıyordu.¹⁶ Aslında bu ilişkinin arka planında, X. asırda Maverâünnehr coğrafyasında Türkler arasında teşekkül eden "gazilik" geleneğinin yanında, Irak kaynaklı Fütüvvet ideolojisi de yer almaktadır. Dinî bir içeriği olan "gazilik" mefhumu, eski Türk geleneğindeki "alp-lik" kavramı ile tasavvufî "Fütüvvet" idealini de kapsayan bir muhtevayla Anadolu'da kabul görmüştür. Dönemin müelliflerinden Aşık Paşa'nın "alp" tavsifinde bu açıkça görülmektedir. Ona göre alp kişi, korkusuz sağlam yürekli, kuvvetli, gayretli; iyi bir bineğe, savaş libasına, kılıca, kalkana ve iyi arkadaşlara sahip olan kişidir.

O, alp kişinin manevî vasıflarını ise, "velîlik, riyazât, kifâyet, ışk, tevekkül, şeriati edep ve erkânı bilmek, ilim, himmet ve doğru dost sahibi olmak", diye sıralar.¹⁷ Köp-rülü, ahiliğin bilhassa taşrada alpler ile bütünleştiğini ifade etmektedir ki, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda bu açıkça görünmektedir.¹⁸

Ahilik, sahip olduğu tasavvufî Fütüvvet idealine¹⁹ rağmen klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz eder. Ahiliğin bu farklı örgütlenişi, ahilerin dinî-tasavvufî tarikatlara mensup olmalarına imkân tanımıştır. Böylece Mevlevîlik, Rifâîlik, Halvetîlik, Bektâşîlik vb. tarikatlar ile ahilerin direkt ilişkileri olmuştur. İlk kuşak Mevlevîlerin menkıbelerini anlatan Eflakî, Konya'da Mevlevîler ile ahilerin arasındaki ilişkileri müspet ve menfî olarak çeşitli vesileler ile anlatır.²⁰ Halvetîlik, Anadolu'ya Niğde'de bir zâviye açan Ahi Yusuf Halvetî'nin gayretleriyle girmiştir.²¹ Vilâyetnâme'de Ahi Evren ile Hacı Bektaş Velî'nin dostlukları açıkça dile getirilir.²² Abdalân-ı Rum zümresinin başı olarak kabul edilen Bektâşîlerle ahiler arasındaki iyi ilişkiler Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki birliktelikte de ortaya çıkmaktadır.²³ Farklı tarikat mensupları tarafından kaleme alınan ve değişik tarikatların kütüphanelerinde bulunan Fütüvvetnâmeler de ahilerin diğer tarikatlar ile ilişkisini gösteren önemli kaynaklardır.²⁴

FÜTÜVVETNÂMELER

Fütüvvet teşkilâtının bir yansıması olarak literatürümüze giren Fütüvvetnâmeler, ahi teşkilâtının adâb, töre ve kâidelerini didaktik bir metotla açıklayan teşkilât mensuplarının el kitapları hüviyetindedir. Fütüvvetnâmeler, XIII-XVI. yy. Anadolu'sunun dinî ve kültürel tarihi için önemli bilgiler ihtivâ eden ilk el kaynaklardır.²⁵ Bu eserler umûmiyetle müellifleri belli olmadığı için anonimleşmişlerdir.²⁶ Bununla birlikte teşkilât hakkında önemli bilgiler ihtivâ eden müellifi belli Fütüvvetnâmeler de vardır. İlk telif edilen Fütüvvetnâmeler Arapça ve Farsça'dır. Türkçe Fütüvvetnâmelerin gerek edebiyat dilinin gelişmesine bağlı olarak, gerek üslûplarındaki gramer husûsiyetleri bakımından genellikle XIII. yy.'dan sonrasına ait oldukları kabul edilir.²⁷

Fütüvvetnâmelerin muhtevâsına bakıldığında bilgilerin çoğu kere birbirinden nakil olduğu anlaşılmakta-



dır. Bu da müellif veya müstensihlerin Fütüvvet-ahî çevresinde bilinen kaynakların dışına pek çıkmadıklarını, anlatılan kıssaların tarihî realitesi üzerinde fazla durmadıklarını, hatta menkıbe türü efsanevî rivayetlere yer verdiklerini göstermektedir. Aynı tavır nakledilen sözlere de yansımış, Hz. Peygamberin hadisleri sıhhat derecesine bakılmaksızın eksik veya yanlış yazılmıştır. İlk yazılan Fütüvvetnâmelerde, Fütüvvetin tarif ve tavsifi, ahlâkî esasların izahı yapılırken;²⁸ sonra yazılan ve çoğu Türkçe olan Fütüvvetnâmelerde merasim âdab ve erkânına dâir bilgilerin daha geniş yer aldığı görülmektedir.

Bu makalede, ahilerin oluşturdukları teşkilâtın akîdevî ve ahlakî temellerini ve bunun dünya görüşü olarak pratik hayata yansımaları tespit etmeye çalışacağız. Böylece Osmanlı Beyliğinin ilk dönemlerinde Anadolu coğrafyasındaki dinî inanç yapısı, diğer bir ifâdeyle sonraki asırlarda Anadolu'da tezâhür eden Alevîliği oluşturan dinî inanç yapısının esasları hakkında bir katkı ve yeni bir bakış açısı elde edeceğimizi ümit ediyoruz. Burada ahiliğin menşei, kuruluşu, teşkilât ve inanç yapıları hakkında yapılan spekülasyonları ve tartışmaları gündeme getirmek yerine ahilerin söylediklerini ve inandıklarını olduğu gibi aktarmayı hedefliyoruz. Konuyla ilgili temel kaynaklarımız Fütüvvetnâmeler olacaktır. Ancak yazılı kaynaklarda ifâde edilen hüküm ve kâidelerin ideal değerleri kapsadığını, pratiğin bazen buna uymadığını da belirtmek gerekir. Nitekim Ahmed b. İlyas ve Burgâzî, Fütüvvetnâmelerinin mukaddimesinde, “*Fütüvvet ehlinin içinde doğru yolu terk eden fık u fücür içinde bulunan, fütüvvet edep ve erkânını unutan kimselerin bulunduğu, eserlerini onları hidâyete getirmek için kaleme aldıklarını*” ifade ederler.²⁹ Bununla beraber bu ideallerin grupların ulaşmak ve sahip olmak istedikleri üst değerler olduğu gerçeği de gözardı edilemez. Bununla birlikte Fütüvvetnâmelerden elde edilen bilgileri dönemin tarihî ve tasavvufî kaynaklarıyla desteklerken muâsır çalışmalara da bakmayı ihmal etmedik. Makale hacmini dikkate alarak Fütüvvetnâmelerin tek tek tanıtımını yapmadık. Bu konuda A. Gölpınarlı tarafından neşredilen metinler yanında, Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunan nüshalar üzerinde yaptığımız çalışmalar ve elde ettiğimiz bazı mikrofilm nüshalarını kullandık. Müellifi belli olan Fütüvvetnâmeleri müellif adıyla, müellifi belli olmayan Fütüv-

vetnâmeleri ise bulundukları kütüphanenin kayıt numarasıyla referans gösterdik.

AHİLİĞİN TEŞKİLAT YAPISI

Anadolu'da göçebe kültüründen şehir kültürüne geçişte bir vasıta kurum olan ahilik³⁰ her iki kültürün de benimsediği ahlâkî değerler ile bütünleşmiştir. Teşkilâtın ideolojisi ve ülküsü büyük ölçüde Fütüvvet ilkeleri çerçevesinde şekillenir. Fütüvvetnâmelerde yapılan tanımlamalara göre feta (yiğit, ahi), asabiyet şerefi için mücâdele eden, kahramanlık gösteren, cömertlik timsali olan bir kişiden öte anlamları yüklüdür. Her şeyden önce Fütüvvetin temeline tevhid inancı yerleştirilmiştir. Fetanın yaşayışı nebevî sünnetin ta kendisidir. Ve feta bütün müspet ahlâkî vasıflarla donanmış olarak Rabb'inin rızasını kazanmak için her türlü dünyevî bağdan, zevk, arzu ve hevesten uzaklaşan kimsedir.³¹ O, halk içinde Hakk ile beraberdir, yani melâmetî bir tavra sahiptir. Melâmet, Fütüvvet ideolojisinin pratiğe yansıyan boyutunu teşkil eder ve “*kişinin helal kazanması, elinin emeğini yemesi*”, ilkesiyle ahilikte vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Fütüvvetnâmelerdeki “fütüvvet ağacı”, onların düşünce biçimini en iyi yansıtan motiftir. Bu tasvir şöyledir: “*Fütüvvet ağacı biter sıdk u safâdan ve emanet saklamadan ve keremden ve müriüvvetten ve hayâdan. Bu vasf-ı imandır. Her kim bu vasıfıdan taşra olsa Allahu Teâlâ andan bîzâr olur (boşnut olmaz). Ol ağacın özü Allah yoluna ibsan kılmaktır, budakları edebdir hayâdır ve kökü tevhibdirdir ve tehlîldir ve yemişi marifettir, evliya sohbetidir ve ol ağacın suyu rahmetdir ve rahmet ile su verilir ve kudretten ol su evliya gönül tahtına akar, ol ağaç yiğidin gönül tahtında biter. Budakları yücelir nur ile Celâle erişir*”.³²

Bu idealler içinde örgütlenen ahilik, Fütüvvetnâmelerde ya kavî-seyfi diye ikiye, ya da buna Şürbî ilavesiyle üç kola ayrılır. Açıklamalara göre Seyfi kolunun askerî zümreyi temsil ettiği aşikârdır.³³ Hartbutî'nin, askerî zümreyi fütüvvet teşkilâtının tabîî üyesi sayarak, bunun en-Nâsır'ın emriyle başladığını³⁴ ifade etmesi, ahilikte kılıç ehline atfedilen değeri göstermektedir. Ancak Seyfi tabiriyle sadece askerî zümrenin mi kastedildiği³⁵ yoksa terimin, sefer zamanı orduya iştirak eden meslek ehli kimseleri de mi içine aldığı³⁶ vazih değildir. Kavî



kolunun asker sınıfının dışında kalan sanatkâr ve meslek ehlini temsil ettiği kabul edilmekle birlikte bazı Fütüvvetnâmelerde bu tasnifin teşkilâtla ilgili bir merhale olduğunu zannını veren ifadeler rastlanır.³⁷ Razavî'deki bilgilerden hareketle şöyle bir izah da yapılabilir: Şüribîler, ihtiyaç maddesi satışı yapan esnafın bağlı olduğu kol; kavîler, meslek ehli, zanaat sahibi esnafın bağlı olduğu koldur.³⁸ Aslında fütüvet ehlindeki bu tasnif teşkilât hayatında belirgin bir yer tutmamış, teşkilâta mensup herkes kademlerine göre ahi zâviyelerinde yer alıp mahfille-re iştirâk etmişlerdir.

Ahi zâviyelerinde hiyerarşik bir düzen hâkimdir. Sühreverdî'nin tasavvuf anlayışı içinde, sahib-terbiye diyerek ikili;³⁹ Burgâzî'de yiğit-ahi-şeyh şeklinde üçlü;⁴⁰ Seyyid Hüseyin ve Razavî'de ise dokuzlu⁴¹ bir derecelendirme yapılır. Bu tasnif teşkilâtın idarî yapısındaki tekâmülden öte müelliflerin konuya bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Dokuzlu tasnife göre Fütüvvet dereceleri şöyle sıralanır: "*Erkân-ı tarikat yedi tâife ve dokuz kısımdır: Altısı erkân-ı tarikat üçü ashâb-ı tarikat bunlar birbirinden gâlibdir.*"⁴² Sırasıyla ahab, nim-tarik, miyân-beste, beşâriş, nakîb, nakîbu'n-nukebâ, halife(ahi), şeyh ve şeyhu-ş-şüyûhdur.⁴³ Bu tasnif zâviyedeki törenlerle ilgili olmakla beraber, özellikle esnaf kesiminde bir kimsenin sanatındaki gelişim merhalelerini de ifade eder.

Ahiliikteki bu hiyerarşik yapının yanında her mesleğin ilk kurucusu olarak kabul edilen bir "pîr" vardır. Bu meslek pîrleri Hz. Ali'nin belini bağladığı veya belinin bağlanmasına izin verdiği kimselerdir.⁴⁴ Silsile Hz. Ali'den Hz. Muhammed ve Allah'a veya Hz. Muhammed'den Hz. Adem'e ve Allah'a ulaşır.

Anadolu'nun fütüvvet ehli için Ahi Evren meslek pîrleri içinde ayrı bir yere sahiptir. Anadolu fütüvvet teşkilâtının kuruluş ve düzenlenmesinde büyük emeği geçen Ahi Evren, esnaf şecerennâmelerinde yetmiş iki buçuk esnafın pîri sayılır.⁴⁵ Ahi Evren'in şahsiyetine istinâden debbağ şeyhi diğer esnaf şeyhlerine üstün tutularak, Anadolu'da uzun zaman esnaf teşkilâtının idaresini üstlenmiştir.⁴⁶

Ahiliğe alınmayan kişiler Fütüvvetnâmelerde "fütüvvet alınmayan kişiler" başlığıyla şöyle sıralanır: Kâfirler, münâfıklar, gayba hükmedenler, müneccimler, içki müptelâsı olanlar, dellaklar, dellallar, çulhalar, kassab-

lar, cerrahlar, avcılar, ameldârlar (bid'at çıkarıcılar), madrabazlar, muhtekirler.⁴⁷

Teşkilattan ya da meslekten uzaklaştırılmayı ve atılmayı gerektiren suçlar ise şöyle sıralanır: "İçki içmek, zina etmek, livâta etmek, gammazlık etmek, münâfıklık, tekebbürlük, yavuz gönüllü olmak, hasedlik, buğz ve kin tutmak, kasten yalan söylemek, sözünde durmamak, va'dinden hulf etmek, emanete hıyânet etmek, nâmahreme şehvetle bakmak, bir kimsenin aybını istemek, nefsi-ni katl etmek, kumar oynamak, bahîl olmak, hasislik etmek, uğruluk etmek, bühân kılmaktır."⁴⁸

Ahîde bulunması gereken vasıflar, farklı sayılarda hemen her Fütüvvetnâme'de yer alır. Bu şartların gerekliliği ayet, hadis ve kelâm-ı kibardan deliller ile isbatlanıp, kıssalar ile açıklanır. Burgâzî bu şartları şöyle sıralar: "*Cömert olmak, namazını kazaya koymamak, daima kılmak, baya sahibi olmak, terk-i dünya olmak, helal kesb etmek, ilim sahibi olmak, beyler kapısına varmamak.*"⁴⁹ Necm-i Zerkûb, bu şartlara ilâveten hürriyet, ergenlik, akıl, bedenî kusurların bulunmaması ve icâzet sahibi olması şartlarını da sayar.⁵⁰

Ahilerin topluma karşı vazifelerini ve sosyal statülerini ifade eden kâideleri Gülşehri⁵¹ şöyle nazm eder:

Altı şartı var fütüvvet yolunun

Üçü açık üçü bağlıdır onun

Kapısı ve alını ve sofrası bağı

Ol üçü açıktır budur sözüün sağ

Ol kim üçü bağlıdır evvel dili

Gözü bağı dahi artırır yolu

Hem bel dahi bağı gerek

Ki haram odunda yanmaya yirek

Bu genel kâidelerin yanında, Fütüvvetnâmelerde teşkilât içinde dikkat edilmesi gereken kurallar, ilk müntesiplerin sahip olması gerektiği ahlakî vasıflar, usta-çırağın karşılıklı dikkat etmesi gereken ilkeler vb. kurallar didaktik bir metot ile sıralanır. Çoğu kere kurallarla ilgili yeri geldiğinde Kur'an âyeti, Peygamber sözü, kelâm-ı kibar, kıssa veya menkıbe içeren anekdotlar nakledilir.

Bütün bu kural ve kâideler Ahilik'te yaygın ve özgün eğitim vasıtasıyla formel ve informal olarak yeni ye-



tişen gençlere öğretilirdi. Bu nedenle Ahi zâviyeleri, ahi iş yerleri aynı zamanda birer eğitim kurumu rolüne sahiptiler.⁵² Ahi zâviyelerinde eğitim, medreselerden farklı olarak geniş bir perspektifte sunulurdu. Teşkilat müntesipleri kendisine uygun her mahfil, toplantı ve eğlenceye katılabilir ve buralarda yeni şeyler öğrenirdi. Bu usul, zâviyelerdeki terbiye-ahi ilişkisinin, medreselerdeki hoca-talebe ilişkisinden çok daha farklı bir boyutta gelişmesine de sebep olmuştur. es-Sühreverdî’de tafsîlâtıca anlatılan bu ilişki, Nâsırî ve Burgâzî’de⁵³ de yer almıştır.

Ahi zâviyelerinde akşam yapılan toplantılarda okunan kitaplar bize eğitim-öğretim müfredatıyla ilgili bir fikir verebilir. Fütüvvetnâmeler bu konuda şu bilgiyi verir: “*Kelâmullah-i Teâlâ ve ehâdis-i enbiyâ ve menâkıbât-ı evliyâ ve muâmelat-ı sulehâ ve evsâf-ı müzekkâ ve sergüzeşt-i şühedâ ve nisbet-i ahıbbâ ve letâyif-i zurefâ ve esrâr-ı fukarâ ve sülûk-i suvefâ ve belâğât-ı şuarâ okunup sema u safâ olunduktan sonra mahfile işaret olunur.*”⁵⁴ Bunların dışında kişiyi savaşa hazırlayan, kılıç ve silah kullanmak, atıcılık, güreş gibi sporlar da öğretilirdi.⁵⁵

Ahi zâviyelerinde suçluların da terbiye edildiğini Evliya Çelebi’nin şu haberinden anlıyoruz: “*İstanbul’un dört mevleviyet yerinde oniki mahallede debbağ kârhaneleri vardır. Bunların içinde nice şabbaz işçiler vardır ki âdem ejdarhasıdır. Eğer işlerine bir kanlı yahut bir haricî düşse asla hâkime teslim etmezler. Ol kanlı erenlerin elinden balas dahi olamaz. Bîçareyi köpek necisi idman etmeye tayin ederler; ister istemez tâib (tövbekâr) ve tâhir (temiz) olup nihayet bir kâr sahibi olur.*”⁵⁶ Bu ifadelerden ahi teşkilâtının suçluları ıslah ile cemiyete tekrar kazandırma yolunu günümüzden çok önce uyguladıkları anlaşılmaktadır.

Genellikle İbn Batûta’ya atfen ahiliğin genç ve bekar erkeklerden kurulmuş bir teşkilât olduğu⁵⁷ kabul edilir. Bununla birlikte Ö.L. Barkan’ın zâviye vakıflarına dâir Defter-i Hakânî kayıtları üzerinde yaptığı araştırmada; Kız Bacı, Ahi Ana, Ahi İslâm zevcesi Ahi Fatma, Sakari Hatun, Hacı Fatma⁵⁸ gibi zâviye sahibi kadınlara rastlanması ahilerin kadınları tamamen dışlamadığını gösterir. M. Bayram da, E. Kirmânî Menâkıbnâmesi’ne istinâden şeyhin kızlarından birisinin benzer faaliyetlerde bulunduğunu haber verir.⁵⁹ Fütüvvetnâmelerde kadınlar hakkında birkaç anekdot⁶⁰ dışında konu hakkında bilgiye rastlanmaz. Bunlardan “*Asitânede kadın oturmalı-*

dır, çünkü bu töhmete yol açar”⁶¹ şeklindeki ifade, ahi zâviyelerinde Yesevî veya Bektâşî tarikatındaki kadınlı-erkekli ayin ve zikirlerin bulunmadığına işaret etmektedir. Ancak kadınların zâviye sahibi şeyh olmaları, üstelik içlerinde ahi unvanlıların da bulunması, Türk aile geleneğinin bir gereği olarak kadınlara verilen değeri ve liyâkat sahibi kadınların da Anadolu fütüvvet ehli arasında üst makamlarda bulunmasının yadırganmadığını gösterir.

AHİLİĞİN DİNÎ İNANÇ YAPISI

Fütüvvetnâmelerde dinî inanç ve ibadet esasları ayrı fasıllar halinde değil, bilakis yeri geldikçe işaret edilip vurgulanarak okuyan ve dinleyenlere talim ettirilmiş; şed (kuşak), hırka, aba, tac, sofrâ, alem vb. şekli unsurların yorumu bu esaslara göre yapılmıştır.

Fütüvvetnâmelerin bir çoğunda yer alan, fütüvvet alınmayacak kişilerden ilk iki sırayı, kâfirler ve münafıkların alması,⁶² imanın teşkilâta girmenin temel şartı olduğunu gösterir. Nitekim şerîat kapısının ilk makamı iman etmektir.⁶³ İman, “*İkrar dilde, inanmak gönülde*”,⁶⁴ diye tarif edilir. “*Müslümanlık nedir?*” sorusuna verilen cevapta ise imanın tarifıyla beraber inanılacak unsurlara da yer verilmiştir: “*Müslümanlık Allah Teâlâ’yı bilmek, kitaplarına, nebîlerine, meleklere ve âhiret gününe inanmaktır. Dil ile onu saymak ve kalp ile tasdik edip inanmaktır.*”⁶⁵ Manzum olarak ise inanç esasları şöyle sıralanır:⁶⁶

Dedi iman Tanrı’ya şöyle ki var
Dahi gerçektir bütün ferîştehler
Hem kitaplar hem rusûl Hakk söyledi
Ahirette bula her kim neyledi
Hayr-ı şerri bil ezelde yazdı Hakk
Biz Rasul’den böyle okuduk sabak

Kur’an’da “feta” ile vasıflanan kişilerin, bu sıfatı hak etmedeki en önemli hasletlerinin Allah’ı birlemeleri olduğu vurgulanmıştır. Allah, dâima İslâm dinî literatüründe kendisine atfedilen isim ve sıfatlarla birlikte anılır.⁶⁷ Teşkilat mensupları, çeşitli mahfil dualarında, ahla-ki hükümlerin isnâdında ve gündelik hayatlarında devamlı Kur’an’ı esas alırlar; ahlaklarını Kur’an ahlakı ile tezyîn ederler. Kendi aralarında ve toplum içinde yapılan hata ve günahların cezaları teşkilât dâhilinde verildiği gibi bunların âhirette de azaba uğrayacağına inanılır.



Ahiret hayatıyla ilgili cennet, cehennem, mîzan, hesap, sırat gibi unsurlar da bazı kıssalarda yer alır.⁶⁸

Fütüvvetnâmelere göre, Cebrail (as) Hz. Adem (as)'den îtibâren fütüvvet kuşağını, fütüvvet ulusu kabul edilen peygamberlere ve Hz. Muhammed (sav)'e ulaştırmış ve onlara şed bağlamıştır. Hz. Peygamberin şeddi Hz. Ali'ye kuşatması da onun işaretiyle vaki olmuştur.⁶⁹ Cebrail (as)'in şed kuşatma işini îfâsı, âdâb ve erkâna uygun olarak gerçekleşmiştir. Fütüvvetnâmelere göre şed kuşatma töreniyle ilgili merasim adabının senedi de ondan kalmıştır.⁷⁰

Fütüvvet ehli fütüvvetin, Hz. Adem (as)'le başladığına ve peygamberler silsilesiyle Hz. Muhammed (sav)'e ulaştığına inanırlar. Bu silsilede Kur'an'da ismi zikredilmeyen peygamberlere de rastlanır.⁷¹ Adem (as), Nuh (as), İbrahim (as) ve Muhammed (sav) "ulu'l-azm" ve "dört pîr" olarak kabul edilen dört peygamberdir.⁷²

Fütüvvetnâmeler, peygamberlerin her birinin meslek ehli olduğunu beyân edip onları örnek gösterirler. Bunlar arasında: Adem (as) çiftçi, Şit (as) hallac, İdris (as) terzi, Nuh (as) tüccar ve gemici, İbrahim (as) marangoz, İsmail (as) avcı, İshak (as) ve Musa (as) çoban, Davut (as) zırhçı, Süleyman (as) örücü, Lokman (as) hekim, Yunus (as) balıkçı, İsa (as) seyyah, Muhammed (sav) tüccar olarak zikredilir.⁷³ Fütüvvetnâmelerde çeşitli ahlâkî değerlere ve edebe dâir malumâtta, İbrahim, Musa, İsa ve diğer peygamberlerle ilgili kıssalar isrâîlî motiflerle birlikte nakledilir.⁷⁴

Fütüvvetnâmelerde terbiyenin (çırağın) vasıflarından bahsedilirken "Terbiye yakın ola ahisine nitekim Rasullah (as) yakın oldu Tanrıya. Terbiyenin sıdkı şöyle ola ki, nitekim Ebubekir Rasûl'e oldu. Terbiye ahiden korka, nitekim Ömer korkardı Allah'dan ve Rasûl'ünden. Terbiye utana ahisinden, nitekim Osman utanırdı Allah ve Rasûl'ünden. Terbiye hizmet kıla ahisine, nitekim hizmet kıldı Ali Rasûl hazretlerine"⁷⁵ denilerek ilk dört halifenin en mümeyyiz vasıfları zikredilmiştir.

Burgâzî'nin, fütüvvetin Hz. Peygamber'den Ebûbekir'e ondan Ali'ye intikâl ettiğini söylemesine⁷⁶ rağmen, sonraki Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali'nin fütüvvet kuşağının Cebrail'in telkini ile Hz. Muhammed tarafından kuşatıldığı.⁷⁷ ifade edilir ve fütüvvet silsilesi Hz. Ali'ye dayandırılır. Hz. Ali'nin fetalığı sebebiyle iki âyet nazil ol-

duğu bildirilir.⁷⁸ Hz. Ali'nin faziletine dâir çeşitli hadisler nakledilmekle birlikte "Ali'den başka feta, zülfikâr-dan başka kılıç yoktur"⁷⁹ sözünün ayrı bir yeri vardır.⁸⁰

Sonraki Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali şîî motifler içinde anlatılmıştır. Seyyid Hüseyin ve Razavî, Gadîr Hum olayını Hz. Ali'nin fütüvvet önderi olmasına bir delil olarak etraflıca nakletmişlerdir.⁸¹ Hz. Ali sevgisi ve onun düşmanlarından uzak durma (tevellî ve teberrî) tasavvufî bir formda işlenmiştir.⁸² On iki imam ve on dört masum inancı eserlerde yer almıştır.⁸³ Ancak olayların anlatımı ve kabulü İsnâaşeriyye (İran) şîliğinden farklıdır. Bunu "mufadddla şîliği" veya "tasavvufî şîlik" olarak nitelendirmek mümkündür.⁸⁴ Yani, ilk üç halifeye ta'n etmeyen, onları zulüm ve gasp ile suçlamayan, bilakis onların fazilet ve üstünlüklerini kabul eden ve fakat silsile bakımından Hz. Ali'yi daha öne geçiren bir anlayış. Nitekim Gölpınarlı da fütüvvet ehlinde İsnâaşeriyye şîliği adına oniki imamın isminden başka bir şey olmadığını, itiraf etmektedir.⁸⁵

Fütüvvetnâmelerde Hz. Peygamber zamanındaki olaylar anlatılırken dört halifenin dışındaki sahabelerden ismen anılanlar olmuştur. Bunlar arasında Selman-ı Fari-sî ayrı bir yere sahiptir. Selman belî Hz. Ali tarafından bağlanan, kendisine fütüvvet icâzeti verilen ilk kişi ve berberlerin pîri olarak kabul edilir.⁸⁶ Selman'ın fütüvvet ehli arasında mümtaz bir yere sahip oluşu, muhtemelen onun Peygamber ailesine hizmet etmesi sebebiyle Ehl-i Beyt'ten sayılması ve İranlı olmasından dolayı özellikle İran coğrafyasında popüleritesinin artmasıyla ilgilidir.⁸⁷

Fütüvvetnâmelerde itikadî inanç motifleri yer aldığı gibi amel ve ibadetle ilgili unsurlar da yer almıştır. İslâmın beş şartı Burgâzî'de Hz. Peygamber'in hadisine istinâden şöyle açıklanır: "İslâm'ın bünyâdî beş nesne üzerine kılındı. Birincisi şehadet vermektir Tanrı'nın birliğine ve Rasûlinin haklığına. İkinci beş vakit namaz kılmaktır. Üçüncü zekat vermektir. Dördüncü Ramazan ayın oruç tutmaktır. Beşinci hacca varmaktır."⁸⁸ Dinin direği olarak kabul edilen namazın îfâsı konusunda ısrarla durulmuş, namaz kılmak diğer ibadetlerin de yapılmasında esas olarak algılanmıştır. Bu bağlamda namazı terk edenlerin kötü âkibetleri hakkında çeşitli hadisler nakledilmiştir. Fütüvvetnâmelerde zekat, "sadaka" formu altında üzerinde ısrarla durulan diğer önemli ibadettir. Ahi kelimesinin cömert anla-



mina geldiğini hatırlarsak bunun tabî bir tavır olduğunu belirtmemiz gerekir. Helal kazanç ve kazanılan şeylerden cömertçe harcamak hemen her vesile ile ısrarla tavsiye edilir ve övülür, bu konudaki ayet ve hadisler zikredilerek müntesipler sadaka vermeye teşvik edilir.

Fütüvvetnâmelerin çoğunda temel ibadetlerin yanında gündelik hayatta yapılması gereken görgü kuralları etraflıca sıralanır. Bu âdabların Nûşîrevân zamanından kaldığı, 740 tane olduğu, bunların hepsinin şeyh tarafından bilinmesi gerektiği, fetanın ise 124 tanesini bilmesi gerektiği ifade edilir.⁸⁹ Bu edepelerin mâhiyetine bakıldığında, çoğunun Hz. Peygamber'in sözlerinden ve davranışlarından alınmış halk arasında ânâne haline gelmiş sünnet motifleri olduğu görülür.

Bu görgü kuralları yanında fetada bulunması gereken yüksek ahlakî değerler müelliflerin perspektiflerine ve bilgilerine göre Fütüvvetnâmelerde yer alır. Bu ahlakî meziyetler ile feta, İslâm'ın ruhuna uygun dünya ve âhîret dengesini gözetken, sosyal olaylara duyarlı, toplumda söz sahibi aktif ve dinamik bir şahsiyettir. Diğer taraftan onun bu faal tavrı, nefsinin terbiye etmesine, tevâzu ve alçak gönüllülüğüne, şefkat, merhamet ve hilmine, sabır ve sıdkına, ibadet ve taatına, zikir ve münacaatına mani değildir. Feta, "bir lokma bir hırka" felsefesini benimsemeyen, bilakis "elinin emeğini yeme ve helal kazanç" ilkesini kendisine düstur edinen, fakat hırs, tamah, zulümden uzak, sehâvet ve isârî şiar edinen kişidir. Müellifi bilinmeyen bir Fütüvvetnâme fütüvvet ehlinin sûfiyane tavrını şöyle hülâsa eder: "Fakr onların kerâmetidir, taatullah ise halâvetleri, Hubbullah onların lezzetleri, takva azıklarıdır. (Seyr) ilallah onların haceti, (seyr) meallah ticaretleri, (seyr) alellah itimatlarıdır. Onlar Allah ile dostluk kurar Ona tevekkül ederler. Açlık onların yemekleri, zühd meyvalarıdır. Güzel ahlâk elbiseleri, üstünlükten ferâgat etmek hilyeleridir. Sehâvet onların mesleği, iyi geçim sohbetleridir. İlim destekleri, sabır

yolları, hidâyet binekleri, Kur'an konuşmaları, şükür zînetleridir. Onlar zikre düşkünlüdürler. Rıza onların sevinçidir. Kanaat malları, ibadet ise kazançlarıdır. Şeytan düşmanları, dünya çöplükleridir. Haya onların gömlekleri havf ise seciyeleridir. Gündüz ibret aldıkları, gece fikre daldıkları zamandır. Hikmet mükafatlarıdır, Hakk bekçileri. Hayat onların bir konaklık mesafeleri, ölüm varacakları yer, kabir sığınakları, firdevs meskenleridir. Alemlerin Rabbine bakmaları onların huzurda duruşlarıdır."⁹⁰

SONUÇ

Menşei daha önceki asırlara gitmekle birlikte Ahilik XIII. asırda Ahi Evren tarafından teşkilâtlandırılıp organize edilmiştir. Bu haliyle Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar yayılmış, göçebe ve şehir kültürü arasında bir köprü vazifesi üstlenmiştir. XIII. asrın ikinci yarısındaki siyasî otorite boşluğunda halkın huzur ve asayişini temine gayret eden ahiler, Osmanlı Beyliğinin kuruluşuna da en büyük desteği veren zümrelerin başında gelir.

Ahilerin düşüncelerini, ideolojilerini, inanç ve ibadet ile ilgili kabullerini en iyi ortaya koyan eserler teşkilâtın el kitapları olarak kabul edilen Fütüvvetnâmelerdir. Fütüvvetnâmelere göre ahiler, gündelik yaşayışlarından teşkilât kurallarına, sofrada adabından iş yerindeki çalışma kurallarına kadar kendilerini Kur'an ve Sünnet'e göre hazırlama ve yaşama gayretinde kimselerdir. Elinin emeğini yemek, helal kazanmak, veren el olmak ve diğergâmlık onların en önemli hasletleridir. Onların dinî zihniyetleri hayatlarındaki dinamizme uygun olarak şekillenmiş; inanç esasları ve sahabe hakkındaki kanaatleri teşkilât geleneğine paralel gelişmiştir. Ahiler dönemin dini yapısı içinde her hangi bir mezhep taassubundan uzak, doğru bildikleri Kitap ve Sünnet'in çizdiği çerçevede yaşamayı ülkü edinen samimi birer Müslüman olarak görünmektedirler.

1 Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, 102 vd.

2 Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", *Doğu Batı*, S. 7, Ankara 1999, 18.

3 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4. baskı, Ankara 1982, c. I, 105-106; Ö. Lütfi Barkan, "Kolanizâtör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, c. II, Ankara 1942, 288.

4 *Azıkpaşaoğlu Tarihi*, haz.: N. Atsız, Ankara 1985, 45, 196; Z. Velidi Toğan, *Umumi Türk Taribine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 1971, 346.

5 Barkan, "Kolanizâtör Türk Dervişleri", 292 vd.

6 *Azıkpaşaoğlu Tarihi*, 98; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, 161; Abdülbaki Gölpınarlı "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İÜ İktisad Fak. Mecmuası*, c. XI, no:1-4, 1949-1950, 81; Franz Taeschner, "War Murad I Grosmeister oder Mitglied des Achibunds", *Oriens*, c. VI, 1953, 28-29;



- 7 O. Nuci Ergin, *Mecelle-i Umûr-i Belediyye*, İstanbul 1922, c. I, 548-549.
- 8 Mehmed Neşrî, *Kinâb-ı Cihannümâ*, nşr.: F. R. Unat-M. A. Köymen, 2. baskı, Ankara 1987, c. I, 190-193. F. Taeschner ve G. G. Arnakis bu meselede Ahilerin müspet tavırını göz ardı ederek, Sultan I. Murad'ın Ahi teşkilâtına girişini en-Nâsır'ın fütüvvetine benzetip, Ankara'yı ele geçirmek için siyasi bir manevra gibi göstermek istemişlerdir. Bk. Taeschner, "War Murad I Grasmeister oder Mitglied des Achibunds", 29-30; Arnakis, "Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire Akhis, Bektashi Dervishes and Craftsmens", JNES, c. XII, 1953, 236. Hadiselerin tarihi seyri ve Ahi teşkilâtının fikri yapısı incelenince bu iddiayı kabullenmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.
- 9 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr*, Kahire 1928, c. I, 181-185, 187.
- 10 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989, 90 vd; Bayram, *Abi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, 130-135.
- 11 M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 4. baskı, Ankara 1991, 91.
- 12 Paul Kahle, "Ein Futuwwa Erlass des Kalifen en-Nâsır aus dem Jahre 604 (1207)", Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim, Berlin, 1933, 52-54; Cloude Cahen, "Note sur le Debut de la Futuwwa d'an-Nasir", *Oriens*, c. VI, no: 1, 1953, 18-23; İsmet Kayaoglu, "Halife en-Nâsır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu", *AÜİFD*, c. XXV, Ankara 1981, 221-229.
- 13 İbn Bîbî, *el-Evâmiri'l-Alâiyye*, çev.M. Öztürk, Ankara 1996, I, 176-178; Turan, "Keykavus I" md., İA, c. VI, 631-642.
- 14 İbn Bîbî, *el-Evâmiri'l-Alâiyye*, I, 248-251. Es-Sühreverdî sadece fütüvvet teşkilâtı yoluyla değil, aynı dönemde kendi adına teessüs edilen tarikat vasıtasıyla da (E. Kirmanî bu tarikatın ilk mümessillerindendir, bkz.: Ocak, *Kalenderiler*, Ankara 1993, 80). Anadolu'daki tasavvuf hareketlerinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu dönemde uç şehri olan Eskişehir'de es-Sühreverdî adına bir ahi zâviyesinin kurulması bunun açık bir ifadesidir. Bkz.: Halime Doğru, XVI. yy.'da Sultanönü Sancağındaki Ahiler ve Ahi Zâviyeleri, Ankara 1991, 40.
- 15 Aşıkpaşazâde, *Tarihî*, 195.
- 16 XIII. yy.'da yazılan bir Fütüvvetname'de askerlerin Fütüvvetin tabii üyesi oldukları vurgulanmıştır. Bk., Hartburt, *Tuhfetü'l-Vasâyâ*, 222.
- 17 Aşıkpaşa, *Gariplâme*, haz.: B. Noyan, Ankara 1998, 338-343.
- 18 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 88.
- 19 İbnü'l-Arabî fütüvveti tasavvufi bir makam olarak kabul eder. Bkz.: *Fittübatü'l-Mekkiye*, c. II, 231-235.
- 20 Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menakibi*, çev.: T. Yazıcı, 2. baskı, Ankara 1989, I, 302-303, 421-423; II, 169-173, 232-233.
- 21 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 96.
- 22 *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hüknâr Hacı Bektaş-ı Veli*, haz.: A. Gölpınarlı, 49-52.
- 23 Abdâlân-ı Rûm hakkında bazı değerlendirmeler için bk., A.Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Süfî Çevreler ve Abdâlân-ı Rûm Sorunu", *Osmanlı Beyliği*, ed.: E. A. Zachariadou, İstanbul 1997, 159-172.
- 24 Bir örnek olarak Özellikle Bektâşîlik'te az sayıdaki yazılı geleneğin bir kısmını *Fütüvvetnâmeler* oluşturur.
- 25 *Fütüvvetnâmelerin* Anadolu'nun dinî tarihi açısından önemine M. F. Köprülü işaret etmiştir, bkz.: "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten*, c. VII, 1947, 445-446.
- 26 Mitigjan Cumbur, "Bir Fütüvvetnâme Nüshasının Tanıtımı", II. Millede-rarası Türk Folklor Bildirileri, c. IV, Ankara 1978, 85.
- 27 Fütüvvetnâmelerin gramer hususiyetleri hakkında bkz.: Gölpınarlı, "Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi", 97-99; aynı mlf., "Seyyid Gaybî Oğlu Seyyid Hüseyin ve Fütüvvetnâmesi", 54-59; Şeyh Eşref b. Ahmed, *Fütüvvetnâme*, nşr.: O. Bilgin, İstanbul 1992, s. VI-VIII; Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*, Ankara 1998, 435 vd.
- 28 Taeschner, "Der Anteil des Sûfismus an Der Formungdes Futuwwaideals", *Der İslâm*, c. XXIV, 1937, 50 vd.
- 29 El-Hartburtî, 206; Burgâzî, 112. Orta Çağ'da bilhassa Bağdat'da düzensiz olarak gelişen ve çeşitli huzursuzluklara sebep olan fütüvvet ehline karşı tenkitler söz konusudur. Bu konuda bkz.: İgnaz Goldziher, "Eine Ferwa Gegen die Futuwwa", *ZDMG*, 73. band, 1919, 127-128; Taeschner, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", çev.: S. Yüksel, *Belleten*, c. XXXVI, S.142, 1972 210-211.
- 30 Sabahattin Güllülü, *Abi Birlikleri*, 2. baskı İstanbul 1992, 30-34.
- 31 Seyyid Hemedânî, v. 408b; Milli Ktb., A 4225, v. 6b; Beyazıt, 5481, v. 9a.
- 32 Burgâzî, 124. Ağaç tasvirinin menşei *Tuhfetü'l-Vasâyâ*'dır. Müellif burada KK, XLVIII/18, XIV/24, XXVIII/30 ayetlerine binâen fütüvveti ağaçla tasvir ettiğini söyler. Hartburtî, 213.
- 33 Cumbur, "Anadolu Tarihinde Ahilerin Seyfi Kolu", *Türk Kültürü*, c. XI-II, S. 153-155, Temmuz-Eylül 1975, 283-284.
- 34 El-Hartburtî, 222. Fütüvvet'nin kılıç ehliyle münasebetinin daha eskiye dayandığını yukarıda söylemiştik. Halife en-Nâsır'ın yaptığı bu işlişkiye çekidüzen vermesi ve başı boş grupları kontrol altına alma çabasıdır.
- 35 Nitekim, M. Cumbur, zikredilen makalesini bu fikir etrafında şekillendirmiştir. F. Köprülü de, "Gâziyân-ı Rum"u fütüvvet teşkilâtına nispet ederken adeta bu fikri telmih eder. Bkz.: *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 88.
- 36 Süleymaniye Ktb., İzmir 798/1'deki Fütüvvetnâme'de "Levâzım-ı İhtiyat-ı Sefer" (23.b-26.b) başlığıyla fasıl açılması ve sefere giden meslek erbabının tedârikine dâir uzunca malumat verilmesi dikkat çekicidir. Evliya Çelebi'nin de "Esnaf alayını" anlatırken meslek gruplarının kaçır kişiyi seferle vazifelendirdiğini açıklaması da bu ihtimali kuvvetlendirir. O. N. Ergin'de orduya katılan esnaf için ahi zâviyelerinde kılıç dersi verildiğini zikreder. Bkz.: *Mecelle-i Umûr-i Belediyye*, c. I, 545-546.
- 37 Mesela Burgâzî'de, "Her kim ki Seyfî ola, hâs ve âm, gerek kim evvel Kav-lî ola, ondan Seyfî ola" "Kavî'den maksad sıdk, Seyfî'den maksad hizmet emektir, Ebû Bekr sıdkı ile Kavîlerin, Ali Peygamber'e hizmetleriyle Seyfîlerin piri olmuştur" denilmesi bu fikri kuvvetlendirmektedir. Burgâzî, 130. A. Torun bu tasnifin intisap törenleriyle ilgili olduğunu teşkilât yapısında bir etki olmadığını kabul eder. Bkz.: *Türkçe Fütüvvetnâmeler*, 98-99.
- 38 Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, v. 39b; ayrıca bkz.: Necm-i Zerküb, 192, ter. 250.
- 39 Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, M. Sarraf'ın hazırladığı *Retâylî ü Cevanmerdân*, Tahran 1973, içinde, 121.
- 40 Burgâzî, 113.
- 41 Seyyid Hüseyin, 93; Razavî, Milli Ktb., MFA 1691, v. 2a-b.
- 42 Seyyid Hüseyin, 93; Süleymaniye Ktb, Hacı Mahmud 2982, v. 4a.
- 43 Bu sıralama, Seyyid Hüseyin, 93 ve Razavî, Milli Ktb. MFA, 1692, v. 2a-b den naklen yapılmıştır. Ayrıca bk. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", 37-38. Teşkilat lonca haline dönüştükten sonra bu derecelerin isimlerinde değişiklik ve ilaveler olmuştur. Bkz., Ahmet Tabakoğlu, "Sosyal ve İktisadî Yönleriyle Ahilik", XX. *Ahilik Bayramı Kongre ve Tebliğleri*, 1 Eylül 1984 Kırşehir, 47-48; Mübahat S. Küçükoglu, "Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi", *Ahilik ve Emaf*, İstanbul 1986, 56-58.
- 44 Seyyid Hüseyin, 83; Millet Ktb., Şer'iyye 900, 6b-7b; Razavî, Selim Ağa Ktb., Kemenkeş 491, v. 76b-80a. Bu rakam umumiyetle 55 olarak verilir. Veliyuddin Efendi nüshasındaki 59 kişi Gölpınarlı tarafından neşir edilmiştir, bkz.: "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", 91-92.



- 45 F. Ecer-A. Yıldırım, "Ahi Birlikleri ve Bir Belge", *AÜİBF, İşletme Dergisi*, c. VIII, S.3-4, Erzurum, 1988, 255-256; Özbey, "Bir Ahi Şecer-nâmesi", XX. Ahilik Bayramı, 86-87.
- 46 Ergin, *Macelle-i Umûr-i Belediye*, c. I, 537-539.
- 47 Seyyid Hüseyin, 109-110. Bu sayı bazen değişir, meselâ, Burgâzî, "Oniki kişi'ye jedd bağlanmaz" der, yirmi kişi sayar, (s. 121-122). Milli Ktb., A 4225'de de onbeş kişi denilip onbir kişi sayılır, (s. 28-29).
- 48 Seyyid Hüseyin, 110-112; Milli Ktb., A 4225, 29; Milli Ktb., A 5594/4, v. 48b - 49b.
- 49 Burgâzî, 124-127
- 50 Necm-i Zerküb, 186-187 ter, 244 "Bedenî kusurların abiliğe mani" bir şart olarak zikredilmesi manidardır. Modern psikoloji de bedenî kusurların insan şahsiyetine tesirini kabul eder.
- 51 Gülşehrî, *Mantukü't-Tayr*, tıpkı basım, haz.: A. S. Levend, Ankara 1957, 199; aynı esaslar nesir olarak Burgâzî, 132-133'de de ifade edilir. Bazı eserlerde ise bu kâideler yediye çıkartılır. Milli Ktb. A. 4225, 3. Razavî, Süleymaniye Ktb, İzmir 337, v. 16b.
- 52 Muallim Cevdet, "İslâm Türk Teşkilatı Medeniyesinde Ahiler Müessesesi", *Biyyûk Mecma*, S. 5, 1919, 72; Ergin, *Macelle-i Umûr-i Belediye*, c. I, 543. Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul 1989, konuyla ilgili müstakil bir çalışma yapmıştır.
- 53 Es-Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, 121-149; Nâsîrî, 15, ter., s. 319; Burgâzî, 127-129.
- 54 Seyyid Hüseyin, 94; Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, v. 39a.
- 55 Ergin, a.g.e., c. I, 543.
- 56 Evliya Çelebi, *Seyehatnâme*, nşr.: A. Cevdet, İstanbul 1314, c. I, 494.
- 57 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nazzâr*, c. I, 181.
- 58 Barkan, "Kolanizator Türk Dervişleri", 302, 320.
- 59 Bayram, *Bacryân-ı Râm*, Konya 1987, 54.
- 60 Burgâzî, 118; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi Tasavvuf İlmine Dair*, çev.: S. Ulu-dağ, İstanbul 1978, 328. Burgazî'deki anekdot İbrahim (a.s.)'in misafir ağırlaması ile ilgilidir.
- 61 Nâsîrî, 339.
- 62 Mesela bkz.: Burgâzî, 121; Razavî, Milli Ktb, MFA 1691, v. 3b.
- 63 Millet Ktb, Şer'iyye 900, v. 2b ; Milli Ktb., A 4225, 28.
- 64 *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Sâdik*, v. 35a.
- 65 Milli Ktb., FB 396, v. 4b.
- 66 Şeyh Eşref b. Ahmed, 43-44.
- 67 Ali Torun, *Türkçe Fütüvvetnâmeler*, 256-257.
- 68 Mesela bk., Burgâzî, 123-124; Seyyid Hüseyin, 111-112; Milli Ktb, A. 5594/4 v. 48b-49b.
- 69 Razavî , Selim Ağa Ktb.,Kemenkeş 491, v. 67b; Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud 2532/3, v. 63; Seyyid Hüseyin, 79.
- 70 Seyyid Hüseyin, s. 75-76; Razavî, Selim Ağa Ktb., Kemenkeş 491, v. 35a-41b; *Fütüvvetnâme-i Ca'fer Sâdik*, v. 21b-24a.
- 71 Mesela, Yelva, Ermiya, Kays-ı Ratib, Busra gibi bkz.: Seyyid Hüseyin, 77-78.
- 72 Razavî, Selim Ağa, Kemenkeş, 491, v 41 b, 47 b, 48 b, 51 b.
- 73 Razavî Şer'iyye 902, v. 30a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul, 1288, 81; Evliya Çelebi, *Seyehatnâme*, c. I, 488.
- 74 Mesela Süleymaniye Ktb., Ayasofya O 2055/3 numarada kayıtlı 94b-102a arasındaki *Fütüvvetnâme*'nin 96b'den sonrası Hz. İbrahim'in fetalığına dâir rivayetleri ve kıssaları muhtevîdir.
- 75 Burgâzî, 127. Aynı izah, "*Ashab Rasûlî nice severse terbiye Abi'yi öyle seve*", ziyadesiyle Beyazıt Ktb. 5481'de kayıtlı *Fütüvvetnâme*'de de vardır (v. 20a).
- 76 Burgâzî, 114, 129; Beyazıt Ktb., 5481, v. 22a; ; Nâsîrî, 25, ter., s.327.
- 77 Razavî , Selim Ağa Ktb., Kemenkeş 491, v. 67b; Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud 2532/3, v. 63; Seyyid Hüseyin, 79.
- 78 Burgâzî, 115; Abdurrezâk Kâşânî, 266; Semmânî, 298. Bu ayetler, KK, II/274; LXXVI/8.
- 79 Bkz.: Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, 363. Burada hadisin uydurma olduğu söylenmektedir. Ancak Taberî bu sözün Uhud savaşı sırasında gâipten bir nida olarak duyulduğunu nakleder. Bkz.: *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, c. III, 116. Bektâşî edebiyatında bu sözü esas alan "*Zülfikarnâme*"ler yazılmıştır. Dertli'nin şu beyti konuyla ilgili şiirinin bir parçasıdır:
Oldu seyfînden anın din-i Muhammed âşikâr
Lâ fetâ illâ Ali lâ seyye illâ zülfikâr.
- 80 Burgâzî, 115; Nâsîrî, 5-6, ter., s. 312; Semmânî, 298.
- 81 Seyyid Hüseyin, 80-81; Razavî, Millet Ktb., Şer'iyye 902, v. 13 b-16 a; Selim Ağa Ktb, Kemenkeş 491, v. 68 b; Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud 2532, v. 13 a-b.
- 82 Seyyid Hüseyin , 88, 116-117; Milli Ktb., A 4225, 39.
- 83 Seyyid Hüseyin, 115; Milli Ktb; FB 396, v. 3b; Millet Ktb, Şer'iyye 900, v. 42a-b.
- 84 Bu konuda bkz.: N. Çağatay-I. A. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965 50; Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rubu ve Tarihâtı*, 114-116.
- 85 Gölpınarlı, "*İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*", 59.
- 86 Razavî, Süleymaniye Ktb., İzmir 337, v. 6 a-11 b; Beyazıt Ktb., Veliyyüddin Ef. 3225, v. 55 a; Süleymaniye Ktb, Hacı Mahmud 2532/3, v. 64 a-65 b.
- 87 Bkz.: G. Della Levi Vida, , "Selmân al-Farîsî", md., *İA*, c. X, 457-458.
- 88 Hadis için bkz.: Buhârî, *Sahih*, Kitâbu'l- İman, I. Burgâzî, 115; Beyazıt, 5481 v. 18a'da "*gücü yeterse hacca varmaktadır*" şeklindedir.
- 89 Burgâzî, 138-142. Bu edepler eksik olarak Seyyid Hüseyin ve bazı Fütüvvetnâmelerde de yer almıştır. Bkz.: Seyyid Hüseyin, 121-123; Bayezıt Ktb., 4581, v. 33b-35b; Selim Ağa Ktb., Kemenkeş 191/2, v. 24a-25b; Milli Ktb., B 346/33, v. 244b-245b.
- 90 Millet Ktb., Şeriyye 1055/2 , v. 28a-29a.



KAYNAKLAR

1-Yazma Eserler

Müellifi Belli Olmayan, *Fütüvvetnâmeler*, Milli Ktb., A 4225; Milli Ktb, MFA 1691; Milli Ktb., FB 396; Milli Ktb., A 5594/4; Milli Ktb., B. 346/33; Beyazıt Ktb., 5481; Millet Ktb, Şer'iyye 900; Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud 2532/3; Süleymaniye Ktb., İzmir 798/1; Süleymaniye Ktb, Pertevniyal 992; Süleymaniye Ktb., Ayasofya O 2055/3.

Fütüvvetnâme-i Ca'fer Sadık, Milli Ktb., MFA A 4714; Hacı Bektaş İlçe Halk Ktb., 101.

Razavî, Muhammed b.Seyyid Alauddin Hüseyin, *Fütüvvetnâme-i Kâbir*, Millet Ktb., Şer'iyye 902; Milli Ktb., MFA 1691; Selim Ağa Ktb., Kemenkeş 491; Beyazıt Ktb. Velîyyüddin Efendi, 3225; Süleymaniye Ktb, Hacı Mahmud 2982; İzmir 337.

Hoca Cân Bursevî, *Fütüvvetnâme*, Milli Ktb, Yazma, A 870.

El-Hemedânî, Seyyid Emir Ali, *Risâle-i Fütüvvetiyye*, Süleymaniye Ktb., Ayasofya, K 2873.

2-Bastılı Eserler

Acilûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I-II, tahl. A.Kalaş, 2. baskı, Beyrut 1979.

Arnakis, G. G., "Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire Akhis, Bektashi Dervishes and Craftsmen", *JNES*, c. XII, 1953.

Aşıkpaşa, *Gariplânâme*, çev.: B. Noyan, Ankara 1998.

Aşıkpaşaoğlu Tarihi, haz.: N. Atsız, Ankara 1985.

Barkan, Ö. Lütfi, "Kolanizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, c. II, Ankara 1942.

Bayram, Mikail, *Bactân-ı Râm*, Konya 1987.

Abî Evren ve Abî Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991.

Cahen, C., "Note sur le Debuts de la Futuwwa d'an-Nasir", *Oriens*, c. VI, no: 1, 1953.

Cumbur, Müjgan, "Bir Fütüvvetnâme Nüshasının Tanıtımı", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c. IV, Ankara 1978.

"Anadolu Tarihinde Ahilerin Seyfi Kolu", *Türk Kültürü*, c. XIII, S.153-155, Temmuz -Eylül 1975.

Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989.

Çağatay N- Çubukçu İ.A., *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965.

Doğru, Halime, XVI. yy.'da Sultanönü Sancağındaki Ahiler ve Abî Zaviyeleri, Ankara 1991.

Ecer Ferhat-Yıldırım Arif, "Ahi Birlikleri ve Bir Belge", *Ata.Üni.İkt. ve İd. Bil. Fak. İşletme Dergisi*, c. VIII, S. 3-4, Erzurum 1988.

Eflakî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, I-II, çev.: T. Yazıcı, 2. baskı, Ankara 1989.

Ekinci, Yusuf, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul 1989.

Ergin, O. Nuri, *Macelle-i Umûr-i Beledîyye*, I-II, İstanbul 1922.

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I-VII, nşr.: A. Cevdet, İstanbul 1314.

Goldziher, İgnaz, "Eine Fetwa Gegen die Futuwwa", *ZDMG*, 73. band, 1919.

Gölpınarlı, Abdülhakî, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İÜ İktisad Fak. Mec.*, c. XI, no: 1-4, 1949-1950; makalede şu *Fütüvvetnâmelerin* faksimile ve tercümeleri verilmiştir:

Ahmed b. İlyas el-Hartaburtî'nin "*Tuhfetü'l-Vasâyâ*"sı (Arapça mtn., s.121-131; ter., s.205-231);

Anonim, (Farsça mtn., s.131-133; ter.s. 231-234);

Necm-i Zerkûb, (Farsça mtn., s.135-150; ter., s.235-261);

Abdurrezzâk Kâşânî'nin "*Tuhfetü'l-İbva'î*" (Farsça mtn., s.151-172; ter., s.161-296);

Alâü'd-Devle Semnânî, (Farsça mtn., s.178-180; ter., s. 296-311);

Nâsîrî, (Farsça mtn., s.181-203; ter., s.311-532).

"*Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi*", *İÜİFM*, c. XV, no: 1-4, 1953-1954.

"Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi", *İÜİFM*, c. , XVII, no:1-4, 1955-1956.

Güllülü, Sabahattin, *Abî Birlikleri*, 2. baskı, İstanbul, 1992.

Gülşehrî, *Mantıkü'l-Tayr*, ıtkı basım, haz.: A. S. Levend, Ankara 1957.

İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nazzâr fî Gâvâibü'l-Emsâr*, I-II, Kahire 1928.

İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye fî Umûrü'l-Alâiyye (Selçuk Nâme)*, I-II, haz.: M. Öztürk, Ankara 1996.

İnalçık, Halil, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Problemi", *Doğru Batı*, S. 7, Ankara 1999.

Kahle, Paul, "Ein Futuwwa Erlas des Kalifen en-Nâsir aus dem Jahre 604 (1207)", *Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim*, Berlin 1933.

Kayaoglu, İsmet, "Halife en-Nasir'in Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrul-tusu", *AÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XXV, 1981.

Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 4. baskı, Ankara 1993.

"Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleken*, c. VII, S.27, 1947.

Kütükoğlu, Mübahat S., "Osmanlı Etnasında Oto-Kontrol Müessesesi", *Ahîlik ve Etnaf Tebliğler Tarihçeleri*, İstanbul 1986.

Muallim Cevdet, "İslâm Türk Teşkilatı Medeniyesinde Ahiler Müessesesi", *Büyük Mecma*, S. 5, 1919.

Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihamümâ*, I-II, nşr.: F. R. Unat-M. A. Köymen, 2. baskı Ankara 1987.

Ocak, A. Yaşar, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Süfî Çevreler ve Abdâlân-ı Rûm Sorunu", *Osmanlı Beyliği*, ed.: E. A. Zachariadou, çev.: G. Ç. Güven-İ. Yerguz- T. Alunova, İstanbul 1997.

Özbey, C. Cemal, "Bir Ahi Şecerenâmesi", *XX. Ahîlik Bayramı Kongre ve Tebliğleri*, Kırşehir 1 Eylül 1984.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûbû ve Tarikatlar*, İstanbul 1988.

Sarı Abdullah Efendi, *Şemcâtü'l-Fuâd*, İstanbul, 1288,

es- Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, M. Sarraf Resâyl ü Civanmerdân, Tahran 1973, s. 104-166 arasında.

Şeyh Eşref b. Ahmed, *Fütüvvetnâme*, nşr.: O. Bilgin, İstanbul 1992.

Tabakoğlu, A., "Sosyal ve İktisadî Yöneliyle Ahîlik", *XX. Ahîlik Bayramı Kongre ve Tebliğleri*, Kırşehir 1 Eylül 1984.

et-Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-XIII, Beyrut 1987.

Taeschner, Franz, "Der Anteil des Sûfismus an Der Formungdes Futuwwaideal-s", *Der İslâm*, c. XXIV, 1937.

"War Murad I Grosmeister oder Mitglied des Achibunds", *Oriens*, c. VI, 1953.

"İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", çev.: S. Yüksel, *Belleken*, c. XXXVI, S. 142, 1972.

Togan, Z. Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. baskı, İstanbul 1971.

Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*, Ankara 1998.

Turan, Osman, "Keykavus I" md., *İslâm Aus.*, c. VI, 631-642.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-X, 4. baskı, Ankara 1982.

Vida, G. Della Levi, "Selmân al-Farisi", md., *IA*, c. X, 457-458.

Vilâyetnâme Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, nşr.: A. Gölpınarlı, (ilk baskıdan(1957) ıtkı basım) İstanbul 1990.



OSMANLI DEVLETİ'NDE AHÎ ZAVİYELERİ

MEHMET TOPAL - KAMİL ÇOLAK
OSMAN GAZİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AHİLİK VE AHÎ ZAVİYELERİNİN TEŞEKKÜLÜ

Ahîlik, XIII. yüzyılda Anadolu'da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli bir rol oynayan dînî-içtimâî bir teşkilattır. Arapça bir kelime olan *ahî* (kardeşim)'den gelen bu adın, Türkçe'deki *akî*'den (cömert) türetildiğini öne sürenler de vardır. Bu teşkilatın Anadolu'da kurulmasında fütüvvet teşkilatının büyük tesiri vardır. Çeşitli bölgelerde mensuplarına *civanmerd*, *ayyâr* (ayyârân), *fetâ* (fityân) gibi isimler verilen fütüvvet ülküsünün, İslam'ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır gibi yerlerde esnaf ve sanatkarlar arasında yaygın olduğu bilinmektedir.¹

Anadolu'da hızla yayılan bu teşkilatın mensuplarının, şehirlerde olduğu gibi köylerde ve uç bölgelerde de büyük nüfûza sahip oldukları ve Anadolu'da bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönemde şehir hayatında yalnızca iktisadî değil, siyasi açıdan da önemli faaliyetlerde bulundukları görülmektedir. Ahîler bağımsız siyasi bir güç olmamakla birlikte, zaman zaman merkezi otoritenin zayıfladığı, anarşi ve kargaşanın arttığı dönemlerde siyasi ve askeri güçlerini göstermişler ve önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Özellikle Moğol istilası sırasında ahî birliklerinin, mahallî otorite olarak şehirlerin yönetimine hakim oldukları bilinmektedir.²

Pek çok araştırmacı tarafından Anadolu'da ahîliğin kurucusu kabul edilen ve Kırşehir'de bir zaviyesi de bulunan Ahî Evren,³ ekonomik ve sosyal hayatın ahlaki kurallarını ve temel yapısını oluşturarak sanatkarlar ve tüccarlar için önemli bir rehber olmuştur.⁴

Neşet Çağatay ve Mikail Bayram ahîliğin Anadolu'da doğmuş Türklere mahsus bir kurum olduğunu iddia ederlerken, Ahmet Yaşar Ocak tarihi ve sosyolojik gerçeklerin bu görüşe aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁵

1220'lerde başlayan Moğol istilası nedeniyle çoğu esnaf ve sanatkar olan onbinlerce insan, Maverâünnehr, Horasan ve İran gibi bölgelerden ayrılıp güvenli bir yer olan Anadolu'ya geldiler. Bu kalabalık ve sürekli göçlerle gelen esnaf ve sanatkarlar birleşerek kendileri ve kendilerinden sonra gelecek olanların rahat yaşamalarını temin için tezgah ve atölyelerini kurdular ve birer konuk evi mahiyetinde olup, geceleri toplantı yerleri olarak da kullanılan Ahî zaviyelerini inşa ettiler.⁶

Ömer Lüffi Barkan'a göre, Anadolu'da tesadüf edilen zaviyelerin çoğu Osmanlılardan evvelki beyliklerin himaye ve nişanlarıyla kurulmuş olan ahî zaviyeleridir ve bu ahîler ile şeyhler mevcut hak ve imtiyazlarını "âyende ve revendeye" hizmet etmek karşılığında elde etmişlerdir.⁷ Bu ahî zaviyelerine Saruhan, Menteşe, Amasya ve Tokat gibi yerlerde oldukça sık rastlanmaktadır. Arşiv belgelerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Eskişehir ve çevresinde de 20 civarında ahî zaviyesi mevcuttur.⁸

Karahisar-ı Sahib'de Ahî Sarı Karyesi, İzmit'de Ahîler Karyesi, Mihaliçcik Kazası'nda Ahî Şeyh Karyesi, İncik Kazası'nda Ahî Mihal Mezraası ve Ankara'da Ahî Hacı Murad Mahallesi gibi pek çok yer isimlerine de rastlıyoruz olmamız, bu teşkilatın ve mensuplarının Osmanlılarda ne kadar müessir olduğunu göstermektedir.⁹

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU VE GELİŞMESİNDE AHİLER VE ZAVİYELERİ

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda ahîler ve ahî zaviyeleri ile ilgili en kapsamlı bilgilere Orhan Gazi



döneminde Anadolu'da seyahat etmiş olan İbn Batuta'nın eserinde rastlıyoruz. İbn Batuta, Anadolu'da Türkmenlerin yaşadığı her vilayet, şehir ve köyde ahîlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Batuta'nın belirttiğine göre ahîler, memleketlerine gelen yabancılara yakın ilgi gösterirler, yiyeceklerini, içeceklerini temin ederler ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaya itina gösterirlerdi.¹⁰ Batuta, kendilerinin Antalya'da ahîler tarafından zaviyelerinde yemeğe davet edildiklerini ve benzer bir şekilde Burdur'da da yine ahîlerin onlar için bir ziyafet tertip ettiklerini ifade etmiştir. Ladik'e (Denizli) girişlerinde ise Ahî Sinan'ın ve Ahî Duman'ın yoldaşları arasında, kendilerini zaviyelerinde ağırlama hususunda bir kargaşa yaşandığını ve hatta bu iki grubun kavgaya tutuştuklarını belirtmektedir.¹¹ Bütün bunlar o dönemde ahîlerin ne derece konuksever olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hatta bu konukseverlikten etkilenen Batuta'nın, Anadolu'daki seyahati süresince gittiği her yerde konaklamak için bir ahî zaviyesi aradığını görüyoruz.¹²

Ramazan Bayramı'nda Ladik'de bulunan Batuta, namazgâha gittiklerinde Ladik Sultanı'nın askerleri ile beraber meydana çıkmasına ilaveten, ahîlerin de silahlarını kuşanmış olarak ortaya çıktıklarını, bunların davul, zurna ve boruları olup, gösterişleri ve silahlarının üstünlüğü hususunda birbirleriyle adeta yarış ettiklerini dile getirmektedir.¹³ Buradan da anlaşıldığı gibi, ahîlerin askeri teşkilata benzer silahlı bir teşkilatları vardır.

Batuta'nın detaylı olarak bahsettiği ve Aşıkpaşazâde'nin de "Ahîyân-ı Rûm"¹⁴ adı altında zikretmiş olduğu bu zümrenin, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda siyasi, iktisadi ve dini açıdan önemli bir zümre oldukları anlaşılmaktadır. Osman Gazi ayağından rahatsız olduğundan dolayı Adranos'un (Orhaneli) fethine oğlu Orhan Gazi'yi göndermiştir. Orhan Gazi'nin yanına aldığı silah arkadaşları arasında Edebâli karındaşı Ahî Şemseddin¹⁵ oğlu Ahî Hasan da vardır ve bu zât, daha sonra Bursa'nın fethinde kale kapısı açılınca ilk defa içeri girip ezan okuyan kişidir.¹⁶ Bursa kalesindeki Bey sarayına yakın bir yerde bulunan bu kişiye ait zaviyede, Osman Gazi'nin ölümünden sonra kimin "bey" olacağına dair toplantının yapılmış olması,¹⁷ ahîlerin ve zaviyelerinin o dönemdeki önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Şeyh Edebâli'nin¹⁸ muhtemelen bir ahî şeyhi¹⁹ olduğuna ifade eden Halil İncalcık, Osmanlılar'ın bir uç beyliği olduğu dönemlerde ahîlerin, tahta kimin geçeceği konusunda belirleyici gruplardan biri olduğunu dile getirmektedir. İncalcık ayrıca, ahîlerin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynadığını destekler bir şekilde Orhan Gazi ve oğlu Süleyman Paşa'nın ahîler ve dervişler için yeni fethedilen topraklarda yüzlerce vakıf tahsis ettiklerini ifade etmektedir.²⁰

Friedrich Giese de, Osman Gazi'nin ahîlerle olan ilişkisine dikkat çekerek, ahî birliklerinin ilk dönem İslami fütüvvet organizasyonlarının bir Anadolu versiyonu olduğunu belirtmiş ve bunların sanat ve ticaret erbabı olmalarının yanında yarı savaşçı, yarı sâfî bir karaktere de sahip olduklarını ifade etmiştir. J. H. Kramers ise, bu noktayı biraz daha ileri götürerek, Osman Gazi'nin Paf-lagonya bölgesindeki ahî liderlerinden biri olduğunu söylemiştir.²¹

II. Murad döneminde Düzmece Mustafa'nın Bursa'ya hücumunu engellemek için şehrin ileri gelenlerinin Ahî Kadem ve Ahî Yakub'u hediye ve bir miktar parayla arabulucu olarak Düzmece Mustafa'nın lalası Şarabdar İlyas'a göndermeleri de, bizce o dönemlerde ahîlere verilen önemi ortaya koymaktadır.²²

Anadolu'da oldukça fazla miktarda rastlamış olduğumuz ahî zaviyelerine Balkanlarda da rastlamaktayız. Osmanlıların Rumeli'ye ayak basmalarından itibaren takip etmiş oldukları iskan siyaseti sayesinde pek çok ıssız bölge "şenlenmiş", ve dervişlerin buralarda kurmuş oldukları zaviyeler, daha sonra yeni kurulacak olan Türk köylerinin çekirdeklerini oluşturmuşlardır. Zaviyeler kuran bu dervişler çeşitli tarikatlara mensup olmakla beraber, bunların pek çoğu *ahî* unvanını taşıyordu. Bu ahî dervişler, Rumeli'nin yeni fethedilen yerlerinde yüzlerce zaviye kurmuşlardır.²³ İncalcık'ın, yeni kurulacak olan Türk köylerinin çekirdekleri olarak gördüğü zaviyeler, aynı zamanda ahalinin meslek sahibi olmalarında da etkili olmuşlardır.²⁴

XV. asrın ikinci yarısından itibaren devlet otoritesinin merkezileşmesiyle, ilk devirlerde zaviyelere tanınan imtiyazlar yavaş yavaş sınırlandırılmaya başlanmıştır. Nitekim, Fatih devrinde yapılan toprak düzenlemesi sırasında bazı zaviyelerin evkafına el konulmuş olmakla



beraber, daha sonraki yıllarda bu vakıfların bir kısmının geri verildiği görülmektedir. Mesela, Eskişehir'deki Ahî Mahmud Zaviyesi'ne ait 23 dönüm yer Fatih döneminde mensûh olup tımara verilmiş iken, daha sonra II. Bayezid döneminde zaviyeye geri verilmiştir.²⁵ Bunun gibi, Bilecik'teki Ahî Gündüz Zaviyesi'ne ait bir çiftlik yer de, Fatih döneminde mensûh olup tımara verilmiş, yine aynı şekilde II. Bayezid döneminde iade edilmiştir.²⁶

Bu vakıfların bir kısmı sonradan geri verilmişse de artık zaviyelerin idaresi şeyhlerin tayin ve azilleri devlet kontrolü altına girmiştir. Bu durum XVI. yüzyıldan itibaren daha da artmıştır. Gerçekten de günümüze kadar ayakta kalabilen ve yapılış tarihleri belli olan Osmanlı dönemine ait zaviyelerin, kuruluş döneminden Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarına kadar uzanan üç asırlık bir dönem içinde yapıldığı görülmektedir.²⁷

İnalcık da, XVI. yüzyıla gelinceye kadar bu zaviyelerin pek çoğunun aslı fonksiyonlarını yitirdiklerini, zaviye toprakları vakıf olduğundan ve devlet bu toprakları mali ve askeri amaçları doğrultusunda kullanmak istediğinden dolayı yol üzerinde bulunmayan, yolculara hizmet vermeyen ve gelirini kurulduğu amaç doğrultusunda sarf etmeyen zaviyeleri kapatma veya topraklarına el koyma yoluna gitmiştir, demektedir.²⁸

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren, özellikle yol kavşaklarında bulunan zaviyeler, *sıhbe* ve *Celâli* olaylarının verdiği korku ile misafir kabul edemez hale gelmişlerdir. Terkedilen köyler ve vakıf çiftliklerinden ürün alınmadığı için binaların bakımı yapılamamış, çoğu harap olmuştur. XVIII. yüzyılda da pek çok vakıf zor duruma düşmüş ve bazı zaviyelerin vakıfları birleştirilmiştir.²⁹

Aleyhteki bütün bu gelişmelere rağmen, arşiv kayıtlarına bakıldığında ahî zaviyelerinin mevcudiyetlerini ve kısmen de olsa faaliyetlerini Osmanlı'nın son zamanlarına kadar devam ettirdikleri görülmektedir.

AHÎ ZAVİYELERİNİN FAALİYETLERİ

Ahîliğin kurum olarak en belirgin özellikleri, konukseverlik, yardımseverlik, bir sanat ya da meslek sahibi olmak, üyelerini gündüz tezgah ve atelyelerde işbaşında, geceleri ahî zaviyelerinde sosyal ve ahlaki yönlerden eğitmektir.³⁰

Anadolu'da ahî zaviyeleri daha çok Orta Anadolu şehir ve kasabalarında yoğunlaşmaktaysa da, başka bölgelerdeki şehirlerde de kurulmuş ve faaliyetlerine devam etmişlerdir. Esnaf ve sanatkarların dernekleri olan bu çatılar, tasavvufî kültürle beraber üyeleri arasındaki sevgi ve dayanışmayı da sağlamışlar, siyasi ve ticari hayata yön vermişlerdir.³¹

Ahî zaviyelerine mensup sanat erbabı kimseler gündüz mesleklerinde çalışırlar, kazançlarının bir kısmını bakmakla yükümlü oldukları kimseler için harcarlar, diğer bir kısmını da zaviye için getirip oradaki başkana teslim ederlerdi. Özellikle genç ahîlerin çoğunluğu, zaviyede toplanan paralarla o akşam için yemek hazırlamak üzere zaviyede toplanır ve misafirlerle birlikte topluca akşam yemeği yenirdi. Muallim ahîler, eğitim için yanlarına verilen gençlere namaz ve oruç gibi İslami bilgiler ile ahîlerin prensip ve edeb kaidelerini öğretirlerdi.³² Mesela, Ankara'da bulunan Ahî Yakup Zaviyesi'ne tedris şartı ile bostan öşrü verilmesi bu müesseselerde eğitime verilen önemi göstermektedir.³³

Ahî zaviyelerine meslek mensuplarından başka kadi, vaiz, müderris, hatip, emir ve beğ gibi değişik gruplardan insanlar da katılmışlardır.³⁴ Batuta'nın eserinde de bu konuya dair bilgiler bulunmaktadır. Anadolu'daki seyahati sırasında, Konya'da şehrin kadısı İbn Kalem Şah'ın zaviyesine misafir olan Batuta, bu zâtın bir ahî olduğunu ve zaviyesinin de en büyük zaviyelerden biri olduğunu söylemektedir. Seyahatinin devamında Niğde'ye ve Kayseri'ye de uğrayan Batuta, Niğde'de 3 gün kaldıklarını ve burada "emîr" olan Ahî Çaruk'un zaviyesinde ağırlandıklarını, Kayseri'de de, ünlü bir "beğ" olan Ahî Emir Ali'nin zaviyesinde kaldıklarını belirtmiştir.³⁵

Bu teşekküllerin yaşayış kaideleri dinin ışığı altında "fütüvvetnâme" denilen tüzüklerle belirlenmiştir. Tekkeye girişin âdâbı, ticari ve rûhî hayatın bütün davranışlarının uygulama tarzı ayrıntılı olarak bu fütüvvetnâmelere göre yapılır, din ile hayat, aşk ile ibadet, dünya ile ahiret birleştirilirdi.³⁶

Zaviyelerin vakfiyelerinden ve daha sonra bunlarla ilgili yapılan yazışmalardan anladığımıza göre, bu mekanlarda kesintisiz verilmesi gereken hizmetler arasında, *âyende* ve *revendeye* yani gelip geçenlere yemek yedirilme-



si ve barınmalarının temin edilmesi önemli bir yer tutmaktadır.

Mesela, Hicri 1308 ve 1331 yıllarında Sivrihisar'daki Ahî Rüstem Zaviyesi'ne yapılan zaviyedarlık tayinlerinde *âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm* (gelip geçen in doyurulması) şartı, vazifeden alınma ihtimali de hatırlatılarak özellikle vurgulanmaktadır.³⁷ Bunun gibi, Sultanönü Livâsı Vakıf Defteri'nde Eskişehir'deki Ahî İdris Zaviyesi'ne ait evkafdan bir değirmen ve bir çiftliğin *âyende ve revendeye* hizmet etmek için vakfedildiği kayıtlıdır.³⁸

Tokat'taki Ahî Paşa zaviyesinin vakfiyesinde, ta'am için zaviyeye her sene 800 Osmanlı dirhemi ayrılacağı ve bu meblağ ile 20 kile buğday, 20 batman pirinç, 4 batman sade yağ, 6 batman koyun eti ve 4 batman süzölmüş bal tedarik edileceği, balın yarısının ta'am, yarısının da meşrubata kullanılacağı, ayrıca yeterince ekmek, tuz ve nohuta da bu paradan sarfolunacağı kayıtlıdır.³⁹ Antep'deki Ahî Ahmed zaviyesinde ise mutad masraflar ve tamirat giderlerinden sonra kalan para ile fakirlere yılda bir defa aşûre gününde *ta'âm-ı şîb* dağıtılacağı belirtilmektedir.⁴⁰

AHÎ ZAVİYELERİNİN VAKIFLARI VE GELİRLERİ

Ahî zaviyelerinin vakıfları arasında çeşitli menkul ve gayr-i menkullere rastlanabilmektedir. Mesela, Eskişehir'deki Ahî Mahmud Zaviyesi'nin vakıfları arasında 34 dükkân,⁴¹ muhtemelen Orhan Gazi döneminde kurulmuş olan ve Sivrihisar'ın Kepen Karyesi'nde bulunan Ahî Paşa Zaviyesi'nin vakıfları arasında, Kepen Karyesi'nde 10 mud'luk bir yer ve ayrıca köyde bulunan bir hamamın geliri gözükmektedir.⁴²

Manisa Zindan Mahallesi'nde bulunan Ahî Hüseyin Zaviyesi'nin vakıfları arasında 1 değirmen, 1 kıt'a zemin ve 70 dönüm yer,⁴³ Antep'de bulunan Ahî Ahmed Zaviyesi vakıfları arasında ise, 2 bâb dükkân, 2 zemin, 1 bostan ve çeşitli meyve mahsullerinin elde edildiği bahçeler görülmektedir.⁴⁴

Tokat'da Hoca Cemaleddin Mahallesi'nde bulunan Ahî Paşa Zaviyesi'nin vakfiyesinde, Tokat'da Hatun Camii civarında kadınlara ve erkeklere mahsus çifte ha-

mam, Tokat Kıryas mevkiinde iki bahçe, Kazabad Nahiyesi tevâbi'inden Kisre, Bostanobası ve Uluoba köyleri, yine aynı yere tabi Boziki, Avâre, Kuşcu vesâir köy ve mezraalar zaviyenin vakıfları arasında zikredilmektedir. Ayrıca zaviyenin sağ tarafında bir kışlık oda, bir fırın, bir ekmekhane ve buna bitişik bir bahçe ve menzil kurularak müteveli ve şeyhin evlatlarının ikametlerine tahsis edildiği görülmektedir.⁴⁵ Yine Tokat'da, Ahî Tay denilen Ahî Kamil Zaviyesi'ne pazar hasılatı ile kasabadaki bir mevkiin zemin icâresinin vakfedildiğini görüyoruz.⁴⁶

Bolu Tahrir Defterlerindeki Hicri 1134 (1722) tarihli bir kayda göre, Mudurnu'da Ahîcik diye bilinen zaviyenin giderlerinin karşılanması için Sultan II. Bayezid Han Mudurnu'ya bağlı Karaağaç Karyesi'ni vakfederek mütevelliliğine de berat ile Ahmed Efendi adlı bir zâtı getirmiştir.⁴⁷ Malatya'da ise, Mayısra Mezraası gelirinin 250 akçesinin Ahî Ali Zaviyesi'ne vakfedildiği kayıtlıdır.⁴⁸

Birbirine yakın olan bazı zaviyelerin evkafının da ortak olabildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Mesela, Sivrihisar Kepen Karyesi yakınında bulunan yukarıda bahsettiğimiz arazi, Ahî Paşa ve Ahî Rüstem zaviyelerinin müşterek vakfı olarak kayıtlıdır.⁴⁹

Ahî zaviyelerinin yıllık gelirlerine baktığımızda ise, çok farklı rakamlar karşımıza çıkmaktadır. Eskişehir'de bulunan Ahî Süleyman Zaviyesi'nin yıllık vakıf geliri 400 akçe,⁵⁰ Ahî Mahmud Zaviyesi'nin vakıf geliri 370 akçe iken,⁵¹ daha stratejik bir noktada bulunan Ahî İdris Zaviyesi'nin vakıf geliri 4000 akçeden fazladır.⁵² Bunun gibi, Sivrihisar Günyüzü Kazası'nda önemli bir mevkide bulunan Ahî Rüstem Zaviyesi'nin gelirinin 1486 yılında 3650 akçe, 1521 yılında 4250 akçe olduğu görülmektedir.⁵³

Diğer şehirlere bir göz attığımızda: Sivas'da Hicri 733 (Miladi 1333) tarihinde kurulmuş olan Ahî Emir Ahmed Zaviyesi ile yine aynı şehirde bulunan Ahî Ali Zaviyesi'nin yıllık gelirlerinin 720'şer akçe,⁵⁴ Manisa'daki Ahî Hüseyin Zaviyesi'nin yıllık gelirinin 1380 akçe,⁵⁵ Antep'de bulunan Ahî Ahmed Zaviyesi'nin gelirinin ise 620 akçe olduğu gözükmektedir.⁵⁶ Gelirlerdeki bu farklılığın nedeni, zaviyenin yapmış olduğu faaliyet ve bulunduğu yer ile doğrudan alakalıdır.



AHÎ ZAVİYELERİNİN GÖREVLİLERİ VE TAYİNLERİ

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre ahî zaviyelerinde zaviyedar, şeyh, türbedar, ferrâş, mütevellî, mezra-adâr, câbî gibi görevlilerin bulunduğu görülmektedir. Bu vazifelerin zaman zaman birden çok kişiye tevcih edildiği de vakidir. Belgelerde daha çok zaviyedar tayinlerine rastlanmaktadır.

Zaviyedarlık vazifesi bir kural olarak babadan oğula geçmekte iken, bu konuda zaman zaman problemler yaşandığı görülmektedir. Mesela Hicri 1175 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, Seyyidgazi Devediran Karyesi'nde bulunan Ahî Koca Zaviyesi zaviyedarlığının "evlâdiyyet ve meşrûtiyyet üzere" Mustafa'da olması gerekirken, Eskişehir sakinlerinden olan İbrahim adındaki bir şahsa verilmesi üzerine adı geçen Mustafa'nın, bu durumun düzeltilmesi yönünde arzuhal verdiği görülmektedir.⁵⁷ Benzeri bir hadiseye, Mihaliçcik Ahî Şeyh Karyesi'ndeki Şeyh Murad Zaviyesi'nde de rastlıyoruz.⁵⁸

Hicri 1202 tarihli bir beratta, Ahî Rüstem Zaviyesi zaviyedarı olan Mustafa'nın, kendi rızasıyla zaviyedarlığı oğlu Seyyid Ahmed'e bıraktığı kayıtlıdır. Seyyid Ahmed adına düzenlenen bu beratta zaviye yönetimine dışarıdan birisinin müdahale etmemesi de tenbih olunmuştur. Ayrıca, Hicri 1223 yılında cülus münasebetiyle bu beratın yenilendiği anlaşılmaktadır.⁵⁹

Bunlara ilaveten, Karahisar-ı Sahib'de Ahî İsmail ve Ahî Sultan zaviyelerine, Tırhala'da Ahî Mahmud Zaviyesi'ne, Erzurum'da Emir Ahî Ahmed Zaviyesi'ne, Tosya'da Ahî Seydi Zaviyesi'ne, Kütahya'da Ahî Mustafa ve Ahî Arslan zaviyelerine, Sivas'da Ahî Mehmed Külâhdüz Zaviyesi'ne, Uluborlu'da Ahî Hüseyin Zaviyesi'ne ve Beypazarı'ndaki Ahî Ören Zaviyesi'ne yapılan zaviyedarlık tayinlerini de bu kısma örnek olarak gösterebiliriz.⁶⁰

Diğer tevcihâtlara örnek olarak, Kütahya'daki Ahî Mustafa, Niksar'daki Ahî Nahcivan, Isparta'daki Ahî Baba zaviyelerine *meşihat*; Tırhal'daki Ahî Yusuf, Tokat'daki Ahî Kamil ve Ahî Tay zaviyelerine *cibâyet*; Çorum'daki Ahî Bayezid Zaviyesi'ne *mezraadârlık*; Tokat'daki Ahî Muhiddin Zaviyesi'ne *türbeban* ve *ferrâşlık*; Kütahya'da Ahî Ali ve Ahî Mustafa, Karahisar-ı Sahib'de

Ahî İsmail, Tırhal'da Ahî Yusuf ve Kayseri'de Ahî Bedreddin zaviyelerine *tevlîyyet* vazifelerinin tevcihlerini gösterebiliriz.⁶¹

AHÎ ZAVİYELERİNE AİT VAKIF ARAZİLERE YAPILAN MÜDAHALELER

Zaviyedarlık hususunda olduğu gibi ahî zaviyelerinin vakıfları da zaman zaman nizâ konusu olmuştur. Bunların vakıflarına yapılan müdahaleler dışarıdan olduğu gibi, zaman zaman devlet görevlileri tarafından da olabilmektedir. Bazen de zaviyelerin kendi aralarında arazi ihtilaflarının yaşandığı görülmektedir.

Sivrihisar'daki Ahî Paşa ve Ahî Rüstem zaviyelerinin zaviyedarları olan Mehmed ve Mustafa, öşr ve resmi zaviye için alınagelen Kepen karyesi yakınındaki araziye, Sivrihisar kalesi müstahfızlarından İmam Süleyman ve Hasan'ı haksız yere *dahl* ettiklerine dair merkeze müracaatta bulunuyorlar. Bunun üzerine H.1089 yılında Sivrihisar kadısına hitaben sâdır olan ferman ile bu müdahalenin men' edilmesi isteniyor.⁶² Yine bu arazinin öşr ve resminin, yetmiş-seksen seneden beri ismi geçen zaviyelere ait olduğu belirtilerek, bahsedilen arazinin sürekli niza konusu olduğu zikredilmekte ve bundan böyle *ferwâya ve hüccet-i şer'iyyeye ve sûret-i deftere ve kânûna ve kadîmden olagelene ve emr-i hümayfına* muhalif iş yapılmaması ve bir daha bu arazi ile ilgili ihtilafa sebep olacak bir husus kalmaması gerektiği emredilmektedir.⁶³

Ezine kasabasındaki Ahî Yunus ve Menemen'deki Ahî Ahmed zaviyelerinin arazilerine de müdahaleler söz konusu olmuş ve yapılan müracaatlar üzerine mezkûr müdahaleler men' edilmiştir.⁶⁴

Kayseri'de Ahî İsa ve Kütahya'da Ahî Doğan zaviyeleri mahsullerine yapılan müdahaleler de ayrı bir niza konusu olarak göze çarpmaktadır.⁶⁵

Zaviyeler arası ihtilafa örnek olarak H.1259 tarihli bir buyrulduyu zikredebiliriz. Belgede Eskişehir Muttalip Karyesi'ndeki Kulağuz ve Elvan Şeyh zaviyelerinin arazilerine, İsa Şeyh ve Ahî Mehmed zaviyeleri tarafından bir müdahale olduğu ve bunun da diğer müdahaleler gibi devlet tarafından men' edildiği görülmektedir.⁶⁶



AHÎ ZAVİYELERİNİN SÜNNİLİĞİ MESELESİ

Orhan Gazi döneminde Anadolu'da seyahat etmiş olan İbn-i Batuta, büyük bir çoğunluğu Selçuklu Anadolu'sunda ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında teşekkül eden ahî zaviyelerini sünnîliğe uygun olarak tavsif ederken,⁶⁷ Fuad Köprülü ve Irene Melikoff başta olmak üzere bazı araştırmacılar ahîlerin bâtinî olduklarını ileri sürmektedirler.⁶⁸ Diğer taraftan Ahmet Yaşar Ocak olaya açıklık kazandırmaktadır. Ocak, Anadolu'daki ahî zaviyelerinin teşekkülünden önceki fütüvvetnâmelerde açık ve belirgin bir şîî motife rastlanmadığını belirterek, şîî temayüllerin Anadolu'da ahî zaviyelerinde XV. yüzyıldan itibaren yazılan fütüvvetnâmelerde görüldüğünü ifade etmektedir. Buradan yola çıkan yazar, bu teşkilatın şîî motifler taşımakla beraber bütün yönleriyle bir şîî kurum olarak kabul edilemeyeceğini, aynı şekilde İbn Batuta'nın verdiği bilgilere dayanarak bir sünnî kurum ol-

duğunu söylemenin de gerçeği yansıtmayacağını zira, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresinin takip ettiği baskı politikası sonucu ahîlerin dağılarak daha çok Bektaşî ve Melâmî tarikatlarına dahil olduklarını belirtmektedir.⁶⁹

SONUÇ

Ahîlerin Bektâşîlik, Melâmîlik, Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi farklı tarikatlar içinde yer almaları⁷⁰ ahîliğin münferid bir tarikat olmadığını ortaya koyarken, eldeki veriler bunların kurmuş oldukları zaviyelerin yarı dini, yarı iktisadî bir sosyal teşekkül olduklarını yansıtmaktadır.

Arşiv kayıtlarında mevcudiyetleri ve kısmen de olsa faaliyetleri Osmanlı'nın son zamanlarına kadar devam ettiği görülen ahî zaviyeleri, devletin kuruluşunda ve gelişmesinde, siyasî, askerî ve bilhassa iktisadî açıdan oldukça tesirli olmuşlar ve sosyal hayatın belli bir düzen içerisinde seyrine katkıda bulunmuşlardır.

- 1 Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (T.D.Vİ.A.)*, c. I, İstanbul 1991, s. 540; M.Yılmaz Önge, "Ahî Evran Zaviyesi", *T.D.Vİ.A.*, c. I, İstanbul 1991, s. 530-531.
- 2 Kazıcı, *a.g.m.*, s. 540-541.
- 3 Kazıcı, *a.g.m.*, s. 540. Ayrıca Ahî Evren için bkz.: Ahî Evren, *Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, Tercüme, İnceleme ve Araştırma: Mikail Bayram, Ankara 1990. Diğer taraftan Ahmet Yaşar Ocak Ahî Evren'i, bu kurumun kurucusu olmaktan çok XIII. yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu ahîliğini belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan bir şahsiyet olarak kabul etmek gerektiğinin daha uygun olduğunu söylemektedir. Bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara 1996, s. 135.
- 4 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*, California 1995, s. 7.
- 5 Detaylı bilgi için bkz.: Ocak, *a.g.m.*, s. 134-135.
- 6 Neşet Çağatay, "Ahîliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Kasım 1996, s. 35,38.
- 7 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Ankara 1942, s. 292.
- 8 Mehmet Topal, Kamil Çolak, *Eskişehir ve Çevresinde Zaviyeler*, Eskişehir'de 25-27 Ağustos 1999 tarihlerinde yapılan Osmanlı Sempozyumu'nda sunulmuştur.
- 9 BOA., *Cevdet Evkaf*, Nr. 26815, 29721, 25523, 32461, 32352.
- 10 İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nuẓâr Fî Garaib'il-Emsâr*, c. I-II, Sad. Mümin Çevik, İstanbul 1983, s. 194.
- 11 *A.g.e.*, 193, 195, 196.
- 12 *A.g.e.*, 205, 215, 217.
- 13 *A.g.e.*, s. 199.
- 14 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 205.
- 15 İbn Batuta Bursa'ya geldiği zaman bu zâtin zaviyesinde misafir olduğunu zikretmektedir. Bkz.: Batuta, *a.g.e.*, s. 212.
- 16 Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s.29; İbn-i Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I. Defter, II. Baskı, Yay. Haz. Şerafettin Turan, Ankara 1991, s. 183-184,189; Mehmed Neşrî, *Kütâb-ı Cihan-Nümâ*, c. I, 2. bs., Yay. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, Ankara 1987, s. 130,132.
- 17 Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 36.
- 18 Bir tanesi Bilecik'de, diğer ikisi Eskişehir'de olmak üzere Şeyh Edebâli'ye ait 3 zaviye mevcuttur. Bunların isimleri kayıtlarda Ede ve Edebâli zaviyeleri olarak geçmektedir. BOA. MAD, Nr. 27, s. 15, 32, 110; *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)*, Esas Nr. 192, Sıra Nr. 19; BOA. EV, Nr. 19027, s. 24.
- 19 Giese'nin, Edebâli'nin bir ahî olabileceğini söylemesini eleştiren Aldo Gallotta onun bir ahî olduğunu kanıtlayacak elde yeterli belge yok demektir. Bkz.: Aldo Gallotta, "Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devletinin Kökenleri: Bir İnceleme", *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, İstanbul 1997, s.56,57. Ahmet Yaşar Ocak ise, Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-Kudsîyye ve Şihabü'd-dîn el-Vâsî'nin *Menâkıb-ı Tâc'ül-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefa* adlı eserlerine dayanarak Şeyh Edebâli'nin Babaî çevresinden gelmiş bir Vefâî şeyhi olduğunu söylemektedir. Bkz.: "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Süfî Çevreleri ve Abdâlân-ı Rum Sorunu (1300-1389)", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul 1997, s. 167.
- 20 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*, New York 1973, s.55, 63. Fuad Köprülü ve Cemal Kafadar, Osmanlı saltanatının tesisinde ahîlerin önemli rol oynadıklarını belirtmişler ve Köprülü ilaveeten, Osmanlı merkezi idaresi iyice kuvvetlendikten sonra ahîliğin sadece bir esnaf teşkilatı şeklinde kaldığını ifade etmiştir. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", *Davulünm Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1338, Sene 2, S. 5, s. 387. Kafadar, *a.g.e.*, s. 45.
- 21 Friedrich Giese, "Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete*, 2 (1924): 246-71 ve



- J.H.Kramers, "Wer war Osman?", *Acta Orientalia*, 6 (1928): 242-54'den naklen Cemal Kafadar, *a.g.e.*, s. 34-35.
- 22 Aşıkpaşazade, *a.g.e.*, s. 101.
- 23 İnalçık, *a.g.e.*, s. 10,150.
- 24 Osman Çetin, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Ahîler", *Osmangazi ve Dönemi*, Bursa 1996, s. 108-109.
- 25 BOA. MAD, Nr. 27, s. 35.
- 26 BOA. MAD, Nr. 18333, s. 9.
- 27 A.Yaşar OCAK, Suraiya Faruki; "Zaviye", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, s. 471.
- 28 İnalçık, *a.g.e.*, s. 150.
- 29 Halime Doğru, "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Eskişehir ve Çevresi'ndeki Vakıfların Genel Görüntüsü", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, I. Uluslararası Tarih Kongresi Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 24-26 Mayıs 1993, s. 33.
- 30 Neşet Çağatay, "Ahîliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Kasım 1996, s. 35,38.
- 31 Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3. bs., İstanbul 1990, s. 62.
- 32 Valiud Çabuk, *Osmanlı Teşkilat ve Siyaset Kültürü*, İstanbul 1996, s. 15,16-17.
- 33 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 30678.
- 34 Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1991, s. 64; Çağatay, *a.g.m.*, s. 40.
- 35 Batuta, *a.g.e.*, s. 200-201,202,203
- 36 Kara, *a.g.e.*, s. 125-126.
- 37 VGMA, Esas Nr. 224, Sıra Nr. 1993; *Berat 1, Berat 2*, Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır, kendisine teşekkür ederiz.
- 38 BOA. MAD, Nr. 27, s. 22.
- 39 VGMA, *Vakıf Kayıtlar*, Kayıt No. 149, E 218, S. 2199.
- 40 Hüseyin Özdeğer, *XVI. Asırda Ayıntab Livası*, c. I, İstanbul 1998, s. 191.
- 41 *Taın Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM) Knytd-ı Kadime Arşivi*, Nr.541, v.26/a.
- 42 Halime Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivribisar Nahiyesi*, Ankara 1997, s. 106.
- 43 Evkaf Defterleri'nden naklen, Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK, Ankara 1989, s. 106.
- 44 Özdeğer, *a.g.e.*, s. 191.
- 45 VGMA, *Vakıf Kayıtlar*, Kayıt No.149, E 218, S.2199.
- 46 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 26706.
- 47 Müjgan Cınbur, "Şer'iye Sicillerine Göre Mudurnu Esnafı", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Kasım 1996, s. 27.
- 48 Refet Yınanç, Mesut Elibüyük, *Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri 1560*, Ankara 1983, s. 483.
- 49 *Ferman*, Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır.
- 50 BOA. MAD, Nr. 27, s. 22.
- 51 *TKGM Knytd-ı Kadime Arşivi*, Nr. 541, v.26/a.
- 52 BOA. MAD, Nr. 27, s. 38.
- 53 Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda...*, s. 50-51.
- 54 Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi, Sivaslı Ali Baba Zaviyesi*, İstanbul 1992, s. 29. Yazar eserinde ayrıca, ayrıntılı bilgi vermeden Sivas'da Ahî Ali Çelebi, Ahî Mehmed Külâhdüz, Ahî Carullah, Ahî Bıçakçı Ahmed Çelebi ve Ahî Meclüddin zaviyelerinin isimlerini zikretmektedir. s. 28.
- 55 Emecen, *a.g.e.*, s. 106.
- 56 Özdeğer, *a.g.e.*, s. 191.
- 57 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 11673.
- 58 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 25523.
- 59 Berat 3, Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır.
- 60 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 30643, 26778, 27280, 29254, 29180, 28210, 30009, 30735, 30615, 33222.
- 61 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 26848, 31869, 1163, 30642, 27678, 29370, 26713, 32952, 30643, 26818, 30901, 32206.
- 62 Yukarıda adı geçen *ferman*.
- 63 Aynı *ferman*.
- 64 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 32929, 26875.
- 65 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 32720, 26531.
- 66 BOA. Cevdet Evkaf, Nr. 15842.
- 67 Batuta, *a.g.e.*, s. 192-222.
- 68 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 7. bs., Ankara 1991, s. 215; Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", , s.387; Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev.: Turan Alptekin, 2. bs., İstanbul 1994, s. 91,204; Irene Melikoff, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni", *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, İstanbul 1997, s. 153.
- 69 Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına", s. 137.
- 70 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 126; Mehmet Önder, "Mevlevilikte Ahî Düzeni ve Sosyal Etkileri", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara 1990, s. 129,130.



OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ DOĞU UCUNDA SOSYO-KÜLTÜREL HAREKET BAŞLATAN SUFİ BİR ÖNDER: HACI BAYRAM-I VELİ

DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU,
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bu yazımızda, Osmanlı Devleti'nin teşekkülü merhalesinde sosyo-kültürel olarak katkıda bulunmuş Hacı Bayram-ı Velî'yi çeşitli yönleriyle ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

A. HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN HAYATI

Doğum tarihi, kaynaklardaki ortak kanaate göre kesin olarak bilinmemekle birlikte, araştırmacılarca bunun 1350'li yıllar civarında olduğu tahmin edilmektedir.¹

Doğum yeri Ankara/Solfasıl olup,² Oğuzların Kayı Boyu'ndan olduğu zannedilmektedir. Asıl adı Nu'man'dır.³ Babası Koyunluca Ahmed'dir. Biri Abdal Murad diğeri Safiüddin olmak üzere iki erkek kardeşi olduğu kaydedilir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin çocukluk ve gençlik döneminde tahsil hayatı ve manevi gelişim sürecinin detay bilgileri, kaynaklarda net olarak görülmez. Ancak hayatının yetişkinlik döneminde Kara Medrese'de müderrislik yaptığını göz önünde tutarsak, erken yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, Arapça, Farsça bildiği ve bir bilim adamında bulunması gereken ilmi müktesebatını en azından tefsir, fıkıh, hadis, kelam gibi konularda yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

Mesleği müderrislik olan Hacı Bayram-ı Velî Hz. Mevlana'nın torunlarından Melike Hatun'un yaptırdığı Kara Medrese'de⁴ eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürürken, Kayseri'de ünlü Halveti şeyhi Ebu Hamîdüddîn-i Aksarayî (ö. 1412) tarafından yapılan bir davete icâbet eder. Sonradan Somuncu Baba ismiyle anılacak olan bu

şeyhin manevi eğitimine girer.⁵ O sırada yaşının elli dolaylarında olduğu kaydedilir.⁶

Hacı Bayram-ı Velî, tasavvufî eğitimini aldıktan sonra, şeyhiyle birlikte başkent Bursa'ya geçer.⁷ orada ailesinin maişetini sağlamak üzere Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde eski mesleğini sürdürür.⁸

Yıldırım Bâyezid'in yaptırdığı Ulu Cami açılışındaki hutbe olayında, ekmekçilik yaparak kendini gizleyen şeyhi, artık halk arasında tanınır ve şöhreti her tarafa yayılır. Melâmet meşrepli Somuncu Baba, yanına Hacı Bayram-ı Velî'yi alarak hac amacıyla Hicaz'a doğru yolculuğa çıkar.⁹ Bu olayı hemen takiben 1402 Ankara Savaşı yenilgisi ile, Anadolu'nun Timur istilasına uğradığı görülmür.¹⁰

Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhiyle yaptığı bu yolculuk iki buçuk yıl sürerek Aksaray'da noktanır. 1412'de Ebû Hamîdüddîn Aksarayî'nin vefatı üzerine¹¹ Ankara'ya gelen Hacı Bayram-ı Velî bugünkü Ulus civarında, Oğüst Mabedi'nin hemen bitişiğinde cami-tekkelerini inşa eder (1416).¹²

Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Ebheriyye'nin karışımından Bayrâmîlik yolunu tesis eder.¹³ Bayrâmîlik kısa zamanda Anadolu'da yaygınlaşır. Hacı Bayram Osmanlı Devleti'nin bu uç noktasında dînî, ictimai, iktisadî, ilmi ve ahlâkî yönde müsbet bir merkez oluşturur. Etrafında kısa zamanda çok sayıda insan toplayınca, yönetim merkezi, Edirne'de bulunan Sultan II. Murad onu sarayına davet eder.¹⁴ Sultan, Hacı Bayram-ı Velî'yi yakından tanıyınca ona saygılı davranışlarla hüsn-i muamele yapar. Hatta müridlerini vergiden muaf tutar.¹⁵ Sonradan bu



muafiyetten yararlanmayı hedef edinen çıkarıcı kişilerin çoğalmas, devletin o bölgedeki gelirinin azalmasına sebep olur.¹⁶ II. Murad, ona mektup yazarak gerçek manada kaç müridi olduğunu sorar. O da yaptığı sıkı ve hikmetli bir imtihanla bir buçuk müridi olduğunu bildirir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin yaptığı evlilikten beş oğlu, üç kızı dünyaya gelir, üç kızından sadece Hayrünnisa'nın adı bilinmektedir. Oğullarının isimleri şöyledir: Ahmed Baba, Erthem Baba, Baba Sultan, İbrahim, Ali.¹⁷ Kızı Hayrünnisa'yı Eşrefoğlu Rûmî ile evlendirir.¹⁸ Bu zat aynı zamanda inşa ettiği caminin ilk imamıdır.¹⁹

Hacı Bayram-ı Velî'nin 1430'da vefat edene kadar tekkesinde yaptığı sohbetlerde Arapça ve Farsça ağır tasavvufî-felsefî eserleri okuyup Türkçeleştirdiği ve şerh ettiği görülür. Kaynaklardan Irakî'nin "Leme'ât" isimli eserini okuyup yorumlar yaptığını²⁰ öğreniyoruz.

Ankara'da, Hacı Bayram'ın sohbet halkasında çok sayıda kemalat sahibi erler yetişmiştir. Onun tesbit edilebilen halifeleri başta Fatih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin olmak üzere ondokuz tanedir. İsimleri şunlardır:

a) Medreseli Halifeler: 1. Akşemseddin, 2. Yazıcıoğlu Muhammed, 3. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, 4. Şeyh Salahaddin, 5. Germiyanoglu Şeyhi, 6. Molla Zeyrek, 7. Eşrefoğlu Rûmî

b) Herhangi bir mesleğe mensub olan halifeler: 1. Baba Nahlhâşî-i Ankaravî (Bakırcı), 2. Akbıyık Meczûb (Tüccar), 3. Emir Sikkini Ömer Dede (Bıçakçı)

c) Mesleği tesbit edilemeyen halifeler: 1. Şeyh Lütfullah, 2. Şeyh Yusuf-ı Hakîkî, 3. İnce Bedreddin, 4. Kızılcâ Bedreddin, 5. Şeyh Ulvân-ı Şirazî, 6. Kemal Ümmî, 7. Abdulkadir-i İsfahânî, 8. Ahmed Baba, 9. Muslihiddin Halife. Toplam halife sayısı, 19'dur.²¹

Hacı Bayram-ı Velî, vefatından bir yıl önce Bursa'da Emir Sultan'ın cenazesini gusletmiş ve namazını kıldırılmıştır.²²

Hayatında üç kez Edirne'ye gittiği tesbit olunmuştur.²³ Edirne Eski Camii'nde sohbet yaptığı kürsü hâlen teberrük mahalli olarak korunmaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî 1430'da Ankara'da vefat ederek, yaptırdığı cami-tekkenin kible tarafına defnolunmuştur.²⁴

Bilinen eserleri dört şiirden oluştuğu şeklinde kaydedilir. Bu şiirler, Türkçe olup derin bir tasavvufî felsefeyi ve duyuyu yansıtır. Bunlardan sadece birini, insanın sırrını anlatması bakımından nakletmek istiyoruz.

İLAHÎ

*Bilmek istersen seni
Can içinde ara cânı,
Geç cânından bul ânı
Sen seni bil sen seni*

*Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfatını
Anda gördü zâtını
Sen seni bil sen seni*

*Görünen sıfatındır
Ânı gören zatındır,
Gayri ne hacetindir
Sen seni bil sen seni*

*Kim ki hayret vardı
Nura müstağrak oldu
Tevhid-i zâtı buldu
Sen seni bil sen seni*

*Bayram özüünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu
Sen seni bil sen seni²⁵*

B. HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN FETRET DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NE OLAN ÇEŞİTLİ KATKILARI

1. Kültür Açısından

Dil, bir devleti ayakta tutup, sosyal dokuyu güçlendiren önemli faktörlerdendir.

Anadolu'nun gerçek manada İslamlaşma ve Türkleşmesi süreci, Selçuklularca 1071 Malazgirt Savaşı'yla başlamıştır. Ancak, saray çevrelerinin de kullandığı dil Farsça ağırlıklı iken ilim muhitlerinde Arapça ve Farsça yaygındı. Halk Türkçe konuşuyor, elit tabaka, onlara an-



lamadığı dille köprüler kurmaya çalışıyordu. Anadolu'daki bütünlük, bu yönüyle sıkıntılı bir görüntü veriyordu. Problemin çözümü yolunda ilk adımı atan, 15 Mayıs 1277'de Konya'yı ele geçirdikten sonra, toplumun her kesiminde Türkçe'nin kullanımını bir fermanla mecburi hâle getiren Karamanoğlu Mehmet Bey'dir.²⁶

Gerçekten ilk Türkçe eserler XIII. yüzyılda verilmeye, daha sonra da bu akım hız kazanmaya başlamıştır. II. Murad, Umur Bey ve İsfendiyaeroğlu İsmail Beylerin bu konuda katkıları olmuştur.²⁷ İşte Hacı Bayram-ı Velî; Ahmed Fakih, Yunus Emre, Şeyyad Hamza gibi Anadolu'da ilk Türkçe eserler verenler arasında sayılır.²⁸

Hacı Bayram-ı Velî, şiirlerini Türkçe yazmıştır. O, müridleri anlasın diye halifelerinden ince Bedreddin'e Fahreddin-i Irâkî'nin Leme'âtı'nı Türkçe'ye tercüme ettirmiştir.²⁹ Yine Ulvan Şirazî'nin, 1426'da Sa'deddin Mahmûd-ı Şebüsterî'ye ait "Gülşen-i Râz" adlı eseri Türkçeleştirmesi de dikkati çeken bir başka husustur.³⁰

Yine onun halifelerinden Ahmed Bîcân Efendi'nin "Envârul-Âşıkîn" adlı eserini Türkçe olarak kaleme almış ve bunun sebebinin anlatırken önce bâtın ve zâhir alimlerinin eserlerini hep Farsça ve Arapça yazdıklarını, bu yüzden halkın bunları okuyup anlamasının mümkün olmadığını şikayet yollu söyler ve ekler: "Bu miskin dilelim ki, zâhir ve bâtın ilminden Türkçe bir kitap düzem ki, bu bizim il kavmi dahi ol ilimlerden faide tutup âlimlerden ve âriflerden olalar. Gönüllerine ve itikadlarına, şeriat ve hakikat emrin tutmak ve müslümanlık kaydın bilmek ve marifet hâsıl eylemek düşe."³¹

Yazıcıoğlu Muhammed'in "Muhammediyye" sini, Eşrefoğlu Rûmî'nin "Müzekki'n-Nüfûs"unu Türkçe yazmaları ve bu eserlerin asırlarca Osmanlı topraklarında okunması, Hacı Bayram-ı Velî'nin fetret dönemindeki olumlu kültürel katkısının bir ispatı olarak görülür.³²

Hacı Bayram-ı Velî'nin, Hoca Ahmed-i Yesevî (ö. 1162) gibi şiirlerinde hece veznini kullanması, kültürde öze dönüşün ifadesinden başka bir şey değildir.³³

Arap ve Fars etkisinden sıyrılıp kendi orijinal kültürümüzün Anadolu'da dilde bağımsızlık hareketiyle kökleşmesi, Osmanlı Devleti'nin güçlenmesi ve büyümesi yolunda önemli bir rol oynamıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hacı Bayram-ı Velî bu konuda ön safi işgal edenler arasındadır.

2. İktisat Açısından

Hacı Bayram-ı Velî, Ankara'da fakirler, dul, öksüz-yetimler için Emekli Sandığı, Sosyal Sigortalar Kurumu gibi bir tür sosyal yardım fonu/sandığı oluşturmuştu. O, mübarek aylarda bizzat zekât ve sadaka toplardı. Bunun bir tören havasında olduğu köşler, nakkareler çalınarak, bayrakla hayvan sırtında dükkân dükkân dolaşarak yapıldığı kaydedilir.³⁴

O'nun, bu hareketiyle bir anlamda devrin ahîlik kültüründen etkilendiği söylenebilir.³⁵

Hacı Bayram, bu şekilde hem nefsin terbiye ediyor, hem de fakir ve kimsesizlere sahip çıkıyordu.³⁶

Kaynaklar, onun bu haliyle aza kanaat düstûrundan harekete ederek fakr üzere ömür sürdürdüğünü mal ve mülk biriktirmedigini kaydeder.³⁷

Fetret döneminde doğu ucunda bulunan Ankara ahîlik örgütünün disiplinindeki sağlamlık kadar, Hacı Bayram-ı Velî'nin sosyal yardım sandığı teşekkül ettirmesi ile fazla zorluk çekmeden genel kaostan iktisâdî olarak kurtulmuştu.

Tevhid şuurunun bu safide iktisâdî olarak böyle bir sosyo-ekonomik yansıma bulması gerçekten dikkat çekicidir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu tavrını Paul Wittek şöyle değerlendirir: "Hacı Bayram, sosyal düzene temel teşkil eden İslam (anlayışın)'ı benimsemişti. Yoksullara karşı sevgi, şefkat gösterilmesini öğütüyor, onlar için sosyal yardım sandığı kuruyordu. Öyle olunca da, bu hareket, o devrin ihtiyacını cevaplandıran ve hükümetçe de kabule değer bulunmuş ve teşvik görmüş bir harekettir."³⁸

Onun bir başka faaliyeti de göçebe Türk boylarını, toprağa yerleşik hayata hazırlamak üzere yönlendirmesidir. Hacı Bayram-ı Velî'nin Anadolu ortasındaki göçebe yaşantısına alışkın halkı, yerleşik hayat tarzına teşvik edişi, o zamanki Osmanlı Devleti'nin iç siyasetine uygunluk arz eden bir davranıştır.³⁹

Hacı Bayram-ı Velî imece usûlüyle Çubuk Ovası'nda ziraatle meşgul olur, dervişleri de topluca buna katılırdı. El emeği ve alın terinin kutsallığını, toprağı işlemenin faziletini etrafına anlatan Hacı Bayram-ı Velî'nin bu davranışını Aynî şöyle değerlendirir: "Ey koca Türk evliyası! Sana rahmet olsun. Medeniyet sahasında te'âlî



ve terakki için bize faidesi meşrû, semeresi emin, tabiatı memleketin şerâit-i umûmiyyesine muvâfık, nasıl fey-yaz bir yol göstermişsin.”⁴⁰

Hacı Bayram-ı Velî yaşlılığına rağmen kendisi de müridleriyle beraber çalışması⁴¹ İslam ahlakı, terbiyesi ve eğitim psikolojisi açısından fevkalade önemi haizdir. İmece usûlü, sonradan zorlukların toplumsal paylaşımıyla sosyal birlik ruhunun beslediği ve beslendiği bir aktivite olarak günümüze kadar intikal etmiştir. Köy sosyolojisi konusunda bu husus araştırmalara konu olmuştur.

3. Siyasi Açıdan

Hacı Bayram-ı Velî'nin maneviyat öğretmeni Somuncu Baba adıyla şöhret bulan Ebû Hamîdüddîn-i Aksarayî, şeyhi Sadrüddin-i Erdebilî (ö. 1392) tarafından yetiştirilip, Osmanlı Devleti'nin yönetim merkezine “Acem'den Anadolu'ya velâyet emânetini taşıyacak adama, burada rastlayamamıştık. Lâkin, şimdi bu emaneti Diyar-ı Rum'a siz taşıyacaksınız”⁴² misyonuyla gönderilmişti. Yani görevi, tasavvufî gücün, merkezdeki ahlâki yozlaşmaya engel olması şeklinde sosyo-politik bir hüviyet arz ediyordu. Kendisi direkt Sultan Yıldırım Bâyezid ile temas halinde olmamakla birlikte, sarayın ünlü damadı Emir Sultan ile yakın ilişkiler içindeydi. Ulu Cami açılışının ona tevdiî olayından bu yakınlığın ileri derecede olduğunu anlıyoruz.⁴³ Emir Sultan'ın Yıldırım üzerindeki etkisi malumdur.

Bundan başka, onun Sultan II. Murad ile tanışıklığı ve temasları da dikkat çekicidir. İlk temas, Edirne Sarayı'nda Hacı Bayram-ı Velî hakkında verilen yanlış bir istihbaratla başlar.⁴⁴ Şeyh Bedreddin olayıyla birlikte, şeyhliğin şahlığa dönüşümü konusunda genel ve yoğun bir devlet hassasiyeti vardı.⁴⁵ 1421 Temmuz'unda Edirne'ye gelen Hacı Bayram, II. Murad'ın sevgi ve saygısını kazanır. II. Murad zamanla onun adına vakıflar, zaviyeler ve mahalleler kurmuş,⁴⁶ hatta 1422 Aralık'ında ona vezirlik teklifinde bulunmuştur.⁴⁷

Edirne'de kaldığı sürede Hacı Bayram-ı Velî II. Murad'la sık sık sohbetlerde bulunmuştur.⁴⁸ Yine Sultan II. Murad'ın sadrazamlarından Mahmud Paşa'nın Hacı Bayram-ı Velî'ye intisab ettiğini görüyoruz.⁴⁹

Kaynaklardan, Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatında en az iki kere daha Edirne'ye gittiğini öğrenmekteyiz.⁵⁰

Kaynaklar, bu ikinci gidişin, II. Murad'ın yaptırdığı Uzunköprü'nün temel atma töreninde hazır bulunup dua yapma münasebetiyle olduğunu, hatta bu törene Emir Sultan'ın iştirak ettiğini kaydederek. Gidiş tarihi 1426 senesidir.⁵¹

Bu törende, padişahın eniştesi Emir Sultan ve Hacı Bayram yapılacak köprüyle, kasabanın mamûr olması için dua ederler.⁵² Bu olay, Hacı Bayram-ı Velî'nin Sultan II. Murad ve Emir Sultan ile yakın ilişki içinde olduğunu gösteren bir başka delildir.

Hacı Bayram'ın üçüncü gidişi ise, vefatından, yani 1430 senesinden az öncedir. Emir Sultan 1429 senesinin sonlarına doğru vefat etmiştir.⁵³ Cenazesini de Hacı Bayram-ı Velî kıldırıştır.⁵⁴ Bu olaydan üç veya dört ay sonra Hacı Bayram-ı Velî'yi Edirne sarayında görüyoruz. Ancak bu üçüncü gelişin hangi sebeple olduğu bilinmemektedir.

Reisu'l-Kuttâb Hüseyin Efendi, Bedâiyu'l-Vekâyi adlı tarihinde, Fatih Sultan Mehmed'in 1430 senesinin ilk aylarındaki doğumunu şu şekilde naklediyor:

“833 Recebinin yirmiyedinci günü ki, yevm-i sebt idi. Ravza-i Murad'da gül-i Muhammedî açıldı. Yani Ebu'l-Feth ve'l-Megâzî Sultan Mehmed Gazi vücûde gelmekle gülâb-i meserret saçıldı.”⁵⁵ Bu durumda Fatih Sultan Mehmed'in doğum tarihi 1430 yılının Mart ayına tesâdüf etmektedir.⁵⁶ Mutasavvıfımız Hacı Bayram Velî, 1429 yılının sonlarında, Emir Sultan'ın cenaze töreninde hazır bulunduktan sonra muhtemelen Ankara'ya dönmemiş, Edirne'ye gitmiştir. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî, yeni doğmuş kundak çocuğu Fatih Sultan Mehmed'i sarayda görmüştür.

Nitekim, Risâle-i Beşir'de, Hacı Bayram Velî'nin İstanbul'un fethi ile ilgili bir müjdesi bu son Edirne ziyaretinde şöyle anlatılır: “...Esna-i sohbetde, Aziz'den (yani Hacı Bayram'dan) İstanbul fethine himmet taleb duyurduklarında, Şeyh, sohbeti başka mevkie sarf buyurup, güyâ padişahın kelâmını fehmedemediler sûreti tuttuklarında, padişahın tekrar ibrâm buyurduklarında, âhîr nâcâr kalub Şehzâde Sultan II. Mehmed henüz taze idiler. Padişah yanlarında cülûs buyurmuşlar idi. Hazret-i Azîz keşf-i râz buyurub ‘padişahım, İstanbul sizlerin vaktinde, sizin duamız ile husûl-pezîr olmayub, işbu şehzâde-i cihân -bahtın vakit ve zamanında, şu kösemin



duâsıyla feth olup ve bunların yüzünden husûl-pezîr olur' buyurdular. Kösedan muradları Akşemseddin hazretleri ol vakitte yanlarında olup ve şeyhin karşısında ayak üzerinde dururlar idi."⁵⁷

Konu ile ilgili bir başka yorum da, şu şekilde yapılmaktadır: Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethi sırasında, varlığını kuvvetle sürdüren çeşitli tarikat mensupları bulunmasına rağmen, fetihle özellikle Bayramîlerin bulunmasını arzu etmiştir. Fatih'in manevi güç vesilesi olarak, Akşemseddin ve Akbıyık Meczub'u yanında bulundurması,⁵⁸ Hacı Bayram'ın bir zamanlar babasına verdiği fetih müjdesi ile ilgili keşfin adeta doğrulayıcısı gibi gözükmetedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hacı Bayram Velî'nin bu manevi işareti, diğer kaynaklarda da ittifak halinde zikrolunmaktadır.⁵⁹

Hacı Bayram Velî'nin bu keşfinin doğru olabileceği kanaatini bizde uyandırabilecek bir yorum da, şu şekildedir: Sultan II. Murad 1451 senesinde vefat edene kadar Osmanlı Devleti'nin başında yönetici bulunmasına rağmen, İstanbul'u fetih teşebbüsüne ikinci bir defa girişmediğini görüyoruz. Halbuki yeni padişah olduğu sırada, 1422 Haziran'ında elli gün süre ile İstanbul'u fetih için kuşatmış ve çok çaba sarfetmişti.⁶⁰ Bu kuşatmadan sonra II. Murad, yirmi dokuz sene devlet yönetimiyle meşgul olmuş, fakat İstanbul'u bu süre içinde bir kere bile olsun, fethi teşebbüs etmemiştir. Hacı Bayram Velî'nin 1430 senesinde, bu müjdeyi vermesinden sonra, Sultan II. Murad yirmibir yıl saltanatı kalmıştır. -kısa bir süre hariç- II. Murad, Hacı Bayram Velî'nin verdiği fetih müjdesinin, kendi hayatı içinde tahakkuk etmeyeceğine inanan bir tavır içinde, İstanbul'u alma teşebbüsünde bulunmamıştır. Bu hususun da tarihi bir vâkıa olduğunu düşünürsek, hadiselerin mantıkî akışı, Hacı Bayram Velî'nin bu kerâmetini doğrular.

II. Murad duyduğu derin saygıdan dolayı Hacı Bayram'ın dervişlerinden vergi teklifini de kaldırır.⁶¹ Keza halifesi Akşemseddin, II. Murad'ın oğlu Fatih Sultan Mehmed'le en üst düzeyde ve direkt temas halindedir.⁶² Hatta öyle ki Fatih bir ara Akşemseddin'den ısrarlı biçimde halvete girme isteğinde bulunur. Ancak aldığı cevap, hem ma'kul, hem de aradaki samimiyet ölçüsünde net ve açıktır: "Halvette lezzet vardır. O lezzeti tadarsan, yöneticilik lezzetini kaybedersin. Bu yüzden işler karışır.

Allah da, bunu bize sorar. Halvet, senin adaletli olmandır. Şu şu işleri yapmandır."⁶³

Gerek Hacı Bayram-ı Velî ve gerekse halifesi Akşemseddin, devlet içindeki bürokratik hiyerarşide yer almak yerine, yöneticileri irşad yolunda görev yapmışlardır.

Tasavvuftaki mana sultanlarına, madde sultanları hakkında yaraşan görüntü, fonksiyonel olarak bu olmalıdır.

Hacı Bayram-ı Velî'nin siyasi perspektiften verdiği bu görüntü, devlete yardımcı olmak, irşad etmek şeklindedir. Yoksa onun doğrudan ve aktif siyaset içinde görülmesi mümkün değildir.

4. Eğitim Açısından

Hacı Bayram-ı Velî şeyh olduktan sonra, medresedeki fildişi kulesi konumundan avam tabakasının içine girmesi ve geçmişinin tüm bilgi birikimini, etrafındaki insanlara akılları ölçüsünde anlatması şâyân-ı dikkat bir husustur.

Esasen tasavvuf tarihinde görülen tüm sivri isimler, bu türden medrese kökenli suffilerden teşekkül etmiştir: Aziz Mahmud-ı Hüdayî, Niyâzî-i Mısırî, Akşemseddin, Zeynüddin-i Hâfî, Emir Sultan, Abdulkâdir-i Geylani, Mevlanâ Celâleddin-i Rûmî ve diğerleri, saymakla bitmeyecek kadar çoktur.

Hacı Bayramı Velî, medrese kökenli yönüyle etrafında, kendisi gibi pek çok zevatın toplanmasına vesile olmuştur: Akşemseddin, Yazıcıoğlu Muhammed, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, Şeyh Salahaddin, Germiyanoglu Şeyhî, Molla Zeyrek, Eşrefoğlu Rûmî.⁶⁴

Hacı Bayram-ı Velî, tekkesinde insan yetiştirirken, Fahreddin-i Irâkî'nin Leme'ât'ını okuyup şerh ediyordu.⁶⁵ Hatta bu eserin Türkçe'ye kazandırılmasını da sağlamıştır.⁶⁶ Yine Mahmud-ı Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı, Ulvan Şirazî'nin çabasıyla vefatından dört yıl önce Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁶⁷

Hacı Bayram-ı Velî maneviyat eğitiminde metod olarak, sohbeti tercih etmiştir. Bu husus, sohbette doğrudan bilgi ve hal iletişiminin bulunmasından kaynaklanmaktadır diyebiliriz.⁶⁸

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu denli ağır tasavvufî-felsefî muhtevalı eserler okuyup anlatması, dinleyici konu-



mundaki müridlerinin seviyesinin yüksek olduğunu gösterir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinin muhtevasından onun insanı çözümlemeye muvaffak olduğunu anlıyoruz. O, çile uygulamaları yaptırmayı,⁶⁹ zikir çekirtmesi vs. gibi metodları, hemen her tarikatta görüldüğü gibi, in-

sanın rûhî gelişiminde kullanıyordu. Gerçekten Bayramîliğin günümüze kadar gelmesi Avrupa, Asya ve Afrika'ya yayılması, hep onun iman ve ihlasının ürünüdür.⁷⁰

Kısaca Hacı Bayram-ı Velî, Osmanlı Fetret Dönemi'nde, iktisâdî, siyâsî, kültürel ve eğitim açısından etkili olmuş bir sûfidir.

- 1 Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 107.
- 2 Mehmed Mecdi, *Tercem-i Şakayık*, s. 77; Sarı Abdullah Efendi, *Somerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde-i Velî-Me'âd*, İstanbul 1288; Harîrîzâde Kemaleddin Efendi, *Tıbyânü Vesâilü'l-Hakâyık fî Beyânü Selâsilü'l-Tarâik*, Süleymaniye, İbrahim Efendi, no: 430, v.171b; Ahmed Rifat, *Lügat-ı Tarîhiyye ve Coğrafiyye*, c. III., s. 75; Menage, V. L., "Hadidî Bayram Walî", ET.
- 3 Mecdi, a.g.e., s. 77.
- 4 Aynı yer; Aynı, Mehmed Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul 1343, s. 50.
- 5 Mecdi, a.g.e., s. 77.
- 6 Cebecioğlu, a.g.e., s. 118.
- 7 Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî. Yaşamı, Soyut, Vakfı*, c. I., Ankara 1983, s. 21.
- 8 *La'li, Tarikat-ı Aliyye*, s. 14; Vassaf, Sefine, s. 254.
- 9 *La'li, Tarikat-ı Aliyye*, s. 15; Bursalı Mehmed Tahir, *Hacı Bayram*, s. 4.
- 10 Melzig, Herbert, XV. Asır Başında Dünya Mükadderâtını Tayin Eden Türk Orduları, çev.: C. Z. Şanbey, İstanbul 1941, s. 26.
- 11 Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*, İstanbul 1976, s. 154.
- 12 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, 132-3; Öney, Gönül, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, ss. 66-9.
- 13 Harîrîzâde, *Tıbyan*, v. 172 b.
- 14 Aynı, *Hacı Bayram*, s. 79; Banarlı, RTEA, fas.: 7, İstanbul 1983, s. 504.
- 15 Sarı Abdullah, *Somerat*, s. 239.
- 16 Cebecioğlu, a.g.e., s. 144.
- 17 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 85.
- 18 Kufalı, Kasım, "Eşrefiyye", İA.
- 19 Eğrefoğlu Rumi, *Divan*, ss. 16 vd.
- 20 Aynı, *Hacı Bayram*, s. 80.
- 21 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, ss. 208-227.
- 22 *Risâle-i Menâkıb-ı Emir Sultan, Aleyhî'r-Rahmetü ve 71-Gufran*, İstanbul Trz., s. 95.
- 23 Cebecioğlu, a.g.e., ss. 150-1.
- 24 Vassaf, *Sefine*, s. 258; Ahmed Rifat, *Lugat*, c. III., s. 76; Sami, Şemseddin, *Kamus*, c. II., s. 1429; Harîrîzâde, *Tıbyan* v.1716.
- 25 Mazioğlu, Hasibe, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri ve Mektupları, (I. Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, 8-9 Mart 1990), Ankara 1991, ss. 102-3.
- 26 Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, fas.: 4, İst. Trz., s. 299.
- 27 Köprülü, Fuat, *Millî Edebiyatın İlk Mübeşşirleri ve Divan-ı Türkî-i Basit*, İstanbul 1928, s. 13.
- 28 Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî*, s. 159-60.
- 29 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 48.
- 30 Vassâf, *Sefine*, c. I., s. 264.
- 31 Ahmed Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, haz.: M. F. Gürtunca, İstanbul 1972, s. 5.
- 32 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, 160.
- 33 Barthold N., Köprülü, Fuat, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1977, s. 197.
- 34 Harîrîzâde Kemaleddin, *Tıbyân*, c. I., s. 1732; Taşköprüzâde, eş-Şakayık-ku'n-Nu'maniyye, ss. 240-1.
- 35 Cebecioğlu, a.g.e., s. 113.
- 36 Enisi, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin, Süleymaniye, Hacı Murad*, no: 4666, v.3b.
- 37 *La'li, Tarikat-ı Aliyye*, s. 17; Sami, Şemseddin, *Kâmûsü'l-A'lâm*, c. II., s. 1429, Rifat, Ahmed, *Lügat Coğrafiyye*, c. III., s. 76.
- 38 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 42.
- 39 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, s. 146.
- 40 Aynı, *Hacı Bayram*, s. 80.
- 41 Lâli, Melamiyyenin, s. 18; Vassaf, Sefine, c. I., s. 257 vd.
- 42 Lâli, aynı eser, ss. 12-3.
- 43 Aynı eser, ss.13-4.
- 44 Banarlı, *Resimli*, fas.: 7, s. 504.
- 45 Cebecioğlu, a.g.e., ss. 139-40.
- 46 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 27.
- 47 Vassaf, Sefine, ss. 256-7.
- 48 Bayramoğlu, a.g.e., s. 26.
- 49 Aynı, *Hacı Bayram*, s. 66; İz, Mahir, Tasavvuf, İstanbul 1969, s. 172.
- 50 Balkaş, İsmail hakkı, *Tarihte Ergene ve Uzunköprü*, Edirne 1958, ss. 28-29; Şulpan, Cevdet, *Türk Taş Köprüleri* (Orta Çağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar), Ank. 1975, s. 99; ayr. bkz.: Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 25.
- 51 Aynı yerler.
- 52 Aynı yerler.
- 53 Çoruh, *Emir Sultan*, s. 213.
- 54 *Risâle-i Menâkıb-ı Emir Sultan*, s. 95.
- 55 Bayramoğlu, a.g.e., s. 29; ayr. bkz.: Hüseyin Efendi, *Bedâi'ü'l-Vekâyi*, nşr: Tverikinova, Moskova 1961, yp, A.170a I/357.
- 56 Unat, F. Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdiye Çevirme*, ss. 56-57.
- 57 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 28; ayr. bkz.: *Risâle-i Beşir* (Topkapı Sarayı Müze Ktp. H.1783 nolu Gevrekzâde yazısıyla olan nüsha) vv. 16a-16b.
- 58 Viddânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Bayramiyye*, s. 34.
- 59 Sarı Abdullah Efendi, *Somerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1288, ss. 240-241; Yurd, Ali İhsan, *Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972, s. LIII.
- 60 İnalıcık, "Murad II.", İA.
- 61 Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., s. 239.
- 62 Aynı eser, s. 240-1; Vassâf, *Sefine*, ss. 265-6.
- 63 Taşköprüzâde, eş-Şakayık, s. 140.
- 64 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, ss. 208-221.
- 65 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, ss. 208-221.
- 66 Aynı, *Hacı Bayram*, s. 80.
- 67 Vassâf, *Sefine*, s. 264.
- 68 Cebecioğlu, a.g.e., s. 263.
- 69 Yurd, *Akşemseddin*, s. I.
- 70 Gölpınarlı, Abdülhakî, *Melâmilik ve Melâmiler*, ss. 300-2; Trimmingham, Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971, s. 71.



OSMANLI DEVLETİNDE ALİM-MUTASAVVIF PROTOTİPİ OLARAK İLK ŞEYHÜLİSLAM MOLLA FENARÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

DR. MUŞTAF AŞKAR
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

"Türk İslâmlığı tarihinde ve günümüzde iki düzeyde devam edegelmiştir. Bunlardan biri medreseler ve ulemâ sınıfı diğeri ise kitlelerin popüler, mistik, sezgisel anlayışa dayalı tasavvuf anlayışdır."

Bernard Lewis

GİRİŞ

Bilginimiz Molla Fenarî'nin yaşadığı dönem -750-834/1350-1431 yılları arasında yaşamış olduğu göz önüne alınırsa- Osmanlıların siyasî yönden sınırlarının genişlemeye başladığı Kuruluş Dönemi'ne rastlar. Molla Fenarî, Osmanlı hükümdarlarının tam beş tanesinin hüküm sürdüğü bir devirde yaşamıştır. Bu Osmanlı Padişahlarının dönemleri sırasıyla şunlardır: Orhan Gazi (1281-1360), I. Murad (1360-1389), Yıldırım Bayezid (1389-1402), Çelebi I. Mehmed (1413-1421), II. Murad (1421-1451).

Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu alimleri, çoğu zaman yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi.¹ Çünkü XIV. ve XV. yüzyıl Mısır, Suriye ve Maveraünnehir'deki ilim müesseseleri Anadolu'daki medreselerden üstün idi. O devrin ileri gelen Osmanlı âlimlerinden Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebalî Şam'da, Davûd-ı Kayserî Kahire'de, Kara Hoca Alaaddin İran'da, Simavna Bedreddin ve Molla Fenarî Kahire'de, Alaaddin-i Rumî Semerkant'da ihtisas yapmışlardır.²

Bu arada, Osmanlılar genişleyip, büyürken diğer İslâm ülkeleri de son şöhretli bilginlerini yetiştirmekte idiler. Bunlar arasında Fahreddin Razî (ö. 605/1209), Sadeddin Taftazanî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 713/1313) gibi isimler o dönemin Osmanlı bilginleri üzerinde önemli bir etki yapmışlardır.³

Bu şöhretli şahsiyetler, o dönemin Türk bilginleri üzerinde etkili olurken, dolayısıyla medrese sistemi üzerinde de tesirli olmuşlardır. Aynı şekilde Molla Fenarî de, Sadeddin Taftazanî (712/1312-792/1390) den etkilenmiş ve müderrislik yaptığı medreselerde onun eserlerinin okutulması için gayret göstermiştir.⁴ Yine Osmanlı ilim adamları ve medreselerine geniş çapta etki edenler arasında Fahreddin Razî (ö. 605/1209)'yi görüyoruz. Osmanlı medrese sistemine büyük ölçüde etki eden Razî ekolü, Molla Fenarî tarafından kurulmuştur.⁵ XIV. asır sonuyla XV. asrın ilk yarısında yetişmiş olan Osmanlı âlimlerinden Şemseddin Molla Fenarî (ö. 834/1431), Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve Şair Ahmedî (ö. 1820/1417)'de Razî ekolüne mensup idiler.

Daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde âlimlerin bir çoğu, Molla Fenarî vasıtasıyla, Fahreddin Razî'ye kadar uzanan bir ulema silsilesi teşkil ederlerdi.⁶ Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350)'den sonra ve ondan daha da etkili olarak, Razî ekolünü Osmanlı medreselerine yerleştiren kişi Molla Fenarî'dir. Zira Molla Fenarî'nin, Razî ekolüne mensup



Alaaddin Esved ve Cemaleddin Aksarayî'nin talebesi olması bizim bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.⁷ Kısaca, bu dönemde medreselerde tefsir, hadis vs. gibi naklî ilimlerin yanında, aklî ilimler dediğimiz mantık, felsefe, riyâziye (matematik), hendese de okutulmaya başlanmış ve ilmî seviye yükseltilmiştir.

Bütün bu ilmî faaliyetlerin yanısıra Osmanlı Sultanlarının o dönemde bir taraftan devletin genişlemesi siyasetiyle birlikte, diğer taraftan ilmî müesseseler kurarak ilmî hayata önemli ölçüde katkıda bulunduklarını görüyoruz. Orhan Gazi'nin İznik'i aldıktan sonra orada yeni bir medrese açması oldukça önemlidir. Aşıkpaşa-Zâde bunu şöyle anlatır: "Orhan Gazi 731/1330-31'de İznik'i aldı. Ve bir ulu kiliseyi cami yaptı, bir manastırı da medrese yaptı. Medreseyi Mevlâna Davûd-ı Kayserî'ye verdi."⁸ İznik medresesinin bu şehre verdiği ilmî mevki ve ehemmiyet hiç şüphesiz, uzun müddet sürmüştür. Hatta o dönemde bu şehre "Alimler Yuvası" denmiştir.⁹ Bu medresenin açılması kadar önemli olan diğer bir husus da, müderris olarak Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350)'nin getirilmesidir. Zira bu bilgin Mısır'da tahsil görmüş hem naklî hem de aklî ilimlerde tam bir ihtisas sahibi idi. Bir yenilik olarak onun zamanında okutulan dersler arasında kelâm da eklenmiştir. Yine bundan önceki iki asırda, Türk düşünce tarihinde büyük izler bırakan İbn Arabî Ekolü de Davûd-ı Kayserî ile girmiş oluyordu.¹⁰ Molla Fenarî'nin de İznik medresesinin yetiştirdiği en önemli şahsiyet olduğu¹¹ hatırlanırsa, onun Türk düşünce hayatında ve tasavvuf tarihindeki yeri daha belirgin hale gelecektir. Görüldüğü gibi, tarihte her zaman önemli ilmî şahsiyetlerin yetişmesiyle, yetiştiği ilmî ortam arasında doğrudan ve önemli bir ilişki vardır. İlim adamının fikir üreticiliğinde, etrafındaki ilmi zihniyetin ne kadar etkili olduğunu açıkça görüyoruz.

İşte bilginimiz Molla Fenarî, böylesine zengin bir kültür ortamında yetişmiştir. Daha ileride Molla Fenarî'nin ilmî şahsiyetini ele alırken yetiştiği ilim ve kültür çevresine neler kazandırdığını geniş olarak ele alacağız.

Molla Fenarî'nin yaşadığı siyasî ve içtimâî ortama gelince, bilindiği gibi Türkler Anadolu'ya çok kalabalık ve dağınık kitleler halinde gelmişlerdi. Bunlar arasında birliği sağlamakta en önemli unsurun din olduğu ve bu din birliğinin de o dönemdeki dervişler ve tarikatlar sayesinde sağlandığı da muhakkaktır. Anadolu Türkleri arasında tasavvuf hareketinin gelişme seyrini takip edecek olursak, tasavvufun bu fonksiyonunu daha iyi görebiliriz.

Burada şunu ifade etmekte fayda mülahaza ediyoruz; o dönemdeki tasavvufî cereyanlardan da anlıyoruz ki, bazı dinî kurumlar toplumsal bir ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkar ve kendi çıkış amacına uygun olarak devam ettiği müddetçe hayatîyetini korur. Aksine, fonksiyonunu icra etmekten atıl kalır ve gelişen sosyal ihtiyaçlara cevap veremez hale gelirse, çökmeye ve önemini kaybetmeye başlar. İşte tasavvuf izah etmeye çalıştığımız anlamda Kuruş Döneminde önemli bir misyon yüklenmiş ve zamanla bu görevini ihmal edince tartışılır hale gelmeye başlamıştır. Ancak bu, tasavvufun bir boyutudur. Bunun dışında tasavvuf başlangıçtan beri İslâm'daki ruhî hayatı canlı tutmuş ve tutmaya devam etmektedir. Bu da, inkar edilemez bir hakikattir.

İslâm âleminin tümünü etkileyen ve İslâm'ın yayılması fonksiyonunu üstlenen tasavvuf müessesesi, o devirde gittikçe artan bir kuvvetle yayılmıştır. Özellikle Gazzalî'den sonra Ehl-i Sünnet akideleri ile de pek iyi te'lif edilmiş olan bu cereyan, XII. ve XIII. asırlarda İran, Orta-Asya, Mısır, Suriye ve Anadolu'da etkili oluyordu. Bilhassa o dönemde vahdet-i vücûd telakkisini en geniş bir surette kucaklamış sufîlere sık sık rastlarız.¹²

İbn Arabî'nin görüşleri Anadolu'da öncelikle öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 674/1274) tarafından yayılmıştır.¹³ Türk-İslâm düşüncesi tarihi gözönünde tutulduğunda, bilhassa XVI. yüzyıl ortalarına kadar Entellektüel tasavvuf ve ilim çevrelerinde İbn Arabî'nin benimsendiğini, büyük mutasavvıf ve âlimlerin aynı düşünceleri ifade eden eserler te'lif ettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında İbn



Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî (ö. 674/1274)'den başka, Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi *Fusûs* şarihlerini, Molla Fenarî gibi âlim-mutasavvıfları zikredebiliriz.¹⁴ Bizim onun tasavvufî görüşlerini ele alırken de ifade edeceğimiz gibi, Anadolu'da Vahdet-i Vücûd sisteminin yerleşmesinde en büyük pay, Davûd-ı Kayserî'den sonra Molla Fenarî'nindir.

Burada sufîlerle, resmi ulemâ dediğimiz ilmiye sınıfı arasındaki uzlaşma dikkat çekmektedir. Anlaşıyor ki tasavvuf, prensip olarak dinî esas ve akidelere uygun olduğunda kabul görüyor ve işlerlik kazanıyor. Osmanlı Devleti'nin temeli atılırken, bu beylik, Ahîlikten ve Ahî reislerinin nüfûzundan da istifade etmişti. Ahîlerin bu nüfûzunu XV. yüzyılın ilk yarısında da görmekteyiz.¹⁵ XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı topraklarında Ekberîye, Bistamiye, Zeyniye, Mevlevîye, İshakiye, Kadîriye, Sühreverdiye, Halvetiye tarikatlarının varolduğunu anlıyoruz.¹⁶

Burada şu noktayı da belirtmekte fayda mülahaza ediyoruz; Osmanlıların ilk dönemlerinde hükümdarların genel olarak tasavvufa karşı bir meyil duydukları belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır.¹⁷ Burada ayrıca şunu da belirtmek gerekir. Osmanlı Sultanları tasavvuf mensuplarına karşı oldukça müsamahakâr davranmışlardır; ancak bu tek taraflı olmamıştır. Zira o dönemdeki sufîler nüfûzlarını devletin ilerlemesi yönünde kullanmaktaydılar. Ancak devletin daha kuruluş döneminde ortaya çıkan Şeyh Bedreddin isyanı gibi vak'alar, bu hoşgörünün istismar edilmiş olduğunu gösteriyor.

Buraya kadar anlattığımız hususları şöylece özetlemek mümkündür. Osmanlıların kuruluş döneminde dinî anlayışın sünnî karakterli olduğunu, devletin sünnîliğe sahip çıktığını ve yeni kurulan ilmî müesseseleri de bu anlayışa uygun kurduklarını görüyoruz. Bilginimiz Molla Fenarî işte böylesine ilmî, dinî ve siyasî bir ortamda yetişmiştir.

I- HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Asıl adı, Şemseddin Muhammed bin Hamza bin Muhammed İbnu'l-Fenarî er-Rumî'dir.¹⁸ Ge-

nellikle *Molla Fenarî* lakabıyla anılagelmiştir. Molla Fenarî, *Fenar* kelimesine nisbetle Fenerci veya Fenerli demek olur. Molla Fenarî'nin birinci şekle göre fenercilik sanatına nisbetle Fenarî lakabını aldığı şeklinde rivayetler¹⁹ olmakla birlikte, Fenerli anlamında *Fenar* köyüne mensup olduğuna dair rivayetler de vardır. Bütün ilmî verilere göre Molla Fenarî'nin büyük bir ihtimalle *Fenar* köyüne nisbet edilmesinin doğru olacağı kanaatine vardıldıktan sonra, bu köyün nerede olduğu sorusuyla karşı karşıya geliyoruz.

Bu köyün nerede olduğuna dair pek çok rivayete rastlıyoruz. Kendi oğlundan rivayetle bu köy Horasan civarındadır.²⁰ Yine Fenar'ın Bursa Yenişehir ile İnegöl taraflarında bir kasaba olduğunu söyleyenler de vardır.²¹ Karaman'ın köylerinden olduğunu²² ileri sürenler olduğu gibi, bunun Amasya'nın köylerinden biri olduğunu iddia edenler de mevcuttur.²³ Bütün bu verilere göre Molla Fenarî'nin Maveraünnehir'den Anadolu'ya genç yaşta gelen bir Türk olduğunu anlıyoruz. Bizden başka Molla Fenarî hakkında araştırma yapanların çoğunluğu, onun Anadolu'ya Maveraünnehir'den geldiği görüşündedirler.²⁴ Ayrıca Oryantalist Walsh, Molla Fenarî'nin Bursa'da doğduğunu söylerse²⁵ de bu mümkün değildir. Zira Fenarî'nin ailesinin daha önceden Bursa'da olduğuna dair hiç bir kayda rastlanmamıştır.

Molla Fenarî'ye gençliğinde *Molla*²⁶ denilmiştir ve *Fenarî* lakabıyla birlikte *Molla Fenarî* diyerek meşhur olmuştur. Molla Fenarî'ye ait yazma eserlerde *Munla* veya *Mulla* şeklinde ilk aslıyla zikredilir.²⁷

Molla Fenarî 751/1350 yılı Safer/Nisan ayında doğmuştur. Molla Fenarî'nin anne ve babası hakkında pek fazla malumata sahip değiliz. Ancak babası, zamanının sufi-âlimlerinden *Nureddin Hamza bin Muhammed bin Muhammed bin Hamza*'dır.²⁸ Molla Fenarî, babası vefat edince, kızkardeşinin eşi olan *Husrev* adındaki zengin şahıs tarafından himaye edilmiş, gençliğinin bir kısmı onun yanında geçmiştir.²⁹

İleride devrinin aklî ve naklî ilimlerinin tek ismi haline gelecek olan, zekî ve kabiliyetli Molla



Fenarî'nin Anadolu'ya hangi tarihte geldiği kesin olarak bilinmemektedir.³⁰ Ancak Molla Fenarî'nin Anadolu'ya geldiğinde delikanlılık çağına olduğunu ve gelmeden önce ilk tahsilini babası Hamza bin Muhammed'den gördüğünü biliyoruz.³¹ Ayrıca Molla Fenarî, Sadreddin Konevî (ö. 674/1274)'nin eseri *Miftâhu'l-Gayb*'ı babasından okumuş idi.³² Molla Fenarî'nin önce İznik'e gittiğini ve orada Orhaniye Müderrisi, Kara Hoca lakâbıyla meşhur Alaaddin Esved (ö. 795/1393)'den ders aldığını görüyoruz.³³

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Orhan Gazi (1287/1362) İznik'i fethedince orada bulunan eski bir manastırı medreseye çevirmiş³⁴ ve başına devrin ünlü alimi Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350)'yi getirmişti. Bu zat İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı bir şerhte vahdet-i vücûd telakkisini müdafaa etmiş ve hatta bu şerh sebebiyledir ki, tasavvuf Osmanlı ülkesinde kolaylıkla yayılmış kabul görmüştür.³⁵

Diğer taraftan aynı medresenin ikinci müderrisi Taceddin Kürdî getirilmişti.³⁶ İşte, Molla Fenarî devrinin ileri gelen bu bilgininin yanında yaklaşık üç yıl kalarak ondan ders almıştır.³⁷ Amasya'da o devrin ünlü bilginlerinden Fahreddin Razî'nin torunu Cemaleddin Aksarayî (ö. 790/1388)'den ders aldı.³⁸ Ayrıca Mısır'da devrin ünlü âlimi Ekmeleddin Muhammed el-Babertî (ö. 786/1384)'nin yanında birkaç yıl kalarak kendisinden istifade etti.³⁹ Kahire'de yalnız Babertî'den değil, diğer bazı ulemâdan da ders almıştır. Buraya kadar Molla Fenarî'nin tahsil hayatını ve yetişmesini kısaca anlatmaya çalıştık. Devrinin bu güçlü ilim merkezlerinde yetişen Molla Fenarî, bundan böyle hayatının sonuna kadar önemli şahsiyetler yetiştirecek, kendi döneminin dinî, ilmî ve siyasî hayatına damgasını vuracaktır.

Molla Fenarî ikinci defa, Karaman'dan dönüşünde, I. Çelebi Mehmet (1413-1421) devrinde tekrar kadı tayin edilmiştir. Molla Fenarî kadılık görevini yürütürken, diğer taraftan Manastır Medresesinde müderrislik yapıyordu. Molla Fenarî, müderrisliği esnasında Muhyiddin Kafiye (ö.

879/1474), İbn-i Hacer el-Askalanî (ö. 853/1449), Molla Yeğan (ö. 878/1473) gibi kendi dönemlerinin en büyük ilim otoriteleri olacak âlimleri yetiştirmiştir.

Molla Fenarî'nin medresede hoca iken, getirdiği yeniliklerden biri de, tatil günlerini artırmış olmasıdır. O dönemde Osmanlı topraklarında Sadeddin Taftazanî (ö. 782/1390)'nin yazdığı eserler yayılmaya ve medreselerde okutulmaya başlamıştı.⁴⁰ Molla Fenarî zamanında tahsil erbabının tatilleri cuma ve salı olarak iki gündü. Bu iki gün, o günün şartlarında daha yeni te'lif edilen eserleri öğrenciler kendileri yazarak çoğalttıkları için, yetmiyordu. Yazmak okumaktan çok vakit alıyordu. Okumak için eserlerin elde yazılı olması şarttı. Bütün bu durumları bilen Molla Fenarî, pazartesi gününü de tatil ederek talebelerin eserleri daha rahat istinsah edebilmeleri için zaman tanımış oldu.⁴¹

Molla Fenarî, bir ara hac dönüşünde Mısır'a ziyaret için uğramıştı. Mısır'dan Anadolu'ya döndüğünde yetmiş yaşını geçmiş, ihtiyarlık dönemine girmişti. Onun bu ihtiyarlığı gençliğinden daha güzeldi. Aynı zamanda, vaktiyle Karamanoğlu Mehmet Bey'in verdiği yevmiyelerden tasarruf ettiği paralarla ve Mısır Sultanı Müeyyed'in hediyeleriyle oldukça zengin olmuştu. Öyleki bir defada yanında 150 bin akça bulundurduğu rivayet edilir.⁴² Yine Molla Fenarî, Mısır'daki tahsil hayatını bitirip Anadolu'ya döndüğünde, ticaretle meşgul olmuştu. Molla Fenarî kazzazlık (=ipekçilik) yapardı.⁴³ Kendisi müderrislikten elde ettiği servete rağmen, kendi yiyeceği ve içeceği için helal mal elde edindiğini ve bu nedenle kazzazlık yaptığını zaman zaman ifade ederdi.⁴⁴ Bu şekilde zengin olmasına rağmen oldukça mütevazî giyinirdi.⁴⁵ Bursa'nın büyük zenginleri arasına girmiş, muhtelif çiftlikleri satın almış ve bunlara işsiz güçsüz fakirleri yerleştirerek, büyük bir muvaffakiyetle işletmişti.⁴⁶

Diğer taraftan Molla Fenarî, Osmanlı Devleti'nin ilk resmî Şeyhülislâmı olması yönüyle de dikkat çekicidir. Osmanlılar Devletinin kurulmasıyla birlikte Şeyhülislâm ünvanıyla bir çok zatların varlığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Ancak bu, sadece Şeyhülis-



lâm denilen şahsın ilmî üstünlüğünü ifade eden bir ünvanıdır. Osmanlı tarihinde devlet tarafından yetkili olarak ilk resmî statüyü taşıyan, Şeyhülislâm, bilginimiz Molla Fenarî'dir. Zira bir eserde şöyle kaydedilir: "Sultan II. Murad 828/1425 senesinde Bursa'ya gitti. Bu yılda Sultan Murad İsfendiyar Beyi'nin kızı ile evlendi. Yine bu yılda, Allah'ın lütfu ile çok büyümüş ve genişlemiş olan Osmanlı Devleti'nin işleri çoğaldığı için, bütün ulemâya merci olmak üzere bir Şeyhülislâm tayinine lüzum görüldü. Asrın en büyük alimi olan Molla Fenarî Şeyhülislâm tayin edildi. İşte Osmanlı Devleti'nin birinci Şeyhülislâmı odur."⁴⁸ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Osmanlı tarihinde ilk resmî Şeyhülislâm Molla Fenarî'dir. Yine ilmiye salnamesinde *Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi* (Şeyhülislâmlık Tarihçesi)'ni yazan araştırmacı, çoğunlukla tarihi kaynakların Osmanlı'da ilk Şeyhülislâm olarak Molla Fenarî'nin kaydedilegeliğine dayanarak, Molla Fenarî'yi birinci sırada yazdığını zikreder.⁴⁹ Bütün kaynaklar ve Molla Fenarî hakkındaki eserler, Molla Fenarî'nin ilk Türk-Osmanlı Şeyhülislâm'ı olduğu konusunda görüş birliğine varmaktadırlar.

Molla Fenarî, oğlu Muhammed Şah'ın⁵⁰ 832/1425-26 yılında vefatı üzerine, üzüntüsünden gözleri görmez olmuş, sonra da şifa bulmuştu. Molla Fenarî Allah'ın gözlerine verdiği şifaya şükür olarak ikinci defa 833/1429 yılında Antakya-Şam yoluyla Hicaz'a giderek haccetmiştir. Haccını eda ettikten sonra da tekrar Mısır'a uğramış, âlimleriyle ilmi mübâhaselerde bulunmuş, daha sonra da Anadolu'ya dönmüştür.⁵¹

Molla Fenarî Hac'dan döndükten sonra devlet adamlarının ve halkın büyük iltifatına mazhar oldu. Oğlu Yusuf Balî Çelebi 834/1430 tarihinde Bursa kadılığına getirilerek⁵² Molla Fenarî taltif edilmiş oldu. Bundan sonra Molla Fenarî, kendini ibadet ve taata hasretti. Ancak halkın kendisini görmek isteği, gerek evinde, gerekse Cuma namazına giderken kalabalıklar oluşturmaları, adeta huzurunu bozacak dereceye varmıştı.⁵³ Molla Fenarî, bu esnada yaklaşık 83 yaşlarındadır. Molla Fenarî bu sırada iyice yaşlanmış, artık ömrünün sonuna

yaklaşmıştı. Bu arada bir cami ve medrese inşa ettirmişti.⁵⁴ Netice olarak, Molla Fenarî, Recep 834/Mart-Nisan 1431'de Bursa'da vefat eder.⁵⁵

Molla Fenarî'nin ilmî kişiliğine gelince, Molla Fenarî, ilk tahsilini babası Muhammed bin Hamza'dan görür.⁵⁶ Sadreddin Konevî (ö. 674/1274)'nin *Miftabü'l-Gayb* adlı eserini babasından okur.⁵⁷ Daha sonra da bu esere bir şerh yazar.⁵⁸ Molla Fenarî'nin daha genç yaşta böylesine yoğun tasavvufî-felsefî bir eseri okuması onun, Arapça'ya erken yaşta vakıf olduğunu ve bu eseri anlayacak kültür ve bilgi birikimine sahip bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Molla Fenarî'nin Arapçayı çok iyi bildiğini ve bununla birlikte bedîî, meanî gibi edebî ilimlere de ileri derecede vakıf olduğunu anlıyoruz.⁵⁹ Molla Fenarî gençliğinde Anadolu medreselerinde tahsille yetinmeyip Arapçasını, dolayısıyla ilmi kapasitesini genişletmek için Mısır'a gittiğini görüyoruz.⁶⁰ Yaklaşık dört yıl Mısır'da kalan Molla Fenarî, şer'î ilimlerde epeyce söz sahibi olmuş ve Arapçasını ilerletmiştir. Kendisi Türk olmasına rağmen eserlerini Arap dilinde yazmıştır. Ayrıca, araştırmalarımız çerçevesinde Molla Fenarî'nin Türkçe eserine rastlayamadık. Yazdığı Arapça eserlerde sağlam ve seviyeli bir ifade kullandığı hemen kendini belli eder. Cümlelerinde Arapça gramerine aykırı bir ifade olmadığı gibi, herhangi bir ifade bozukluğu da göze çarpmamaktadır. Kullandığı cümleler kastettiği manayı ifade edebilecek bir tarzdadır.⁶¹

Bizim tebliğ konumuz, Molla Fenarî'nin vahdet-i vücûd ve diğer bir ifadeyle tasavvufî yönünü oluşturduğu için genelde bu mevzuları içeren eserlerini kaynak olarak kullandık.⁶² Bu nedenle de, bildiği üzere vahdet-i vücûd gibi oldukça felsefî yoğunluğu ağır olan bir konuyu Arap dilinde ele almanın ne kadar zor olacağı ortadadır. Böylesine kompleks bir konuyu oldukça ustaca ele alan Molla Fenarî'nin Arap lisanına olan vukufuyeti de böylece anlaşılmış olur.

Molla Fenarî'nin ilmî yönü, hakkında tabakat kitaplarının birinde şöyle bahsedilir: "O, IX. H/XIV. M. asrın başında zamanının en büyük dört



bilgininden biridir. Bunlardan; Siraceddin İbn-i Mulakkan (ö. 804/1402) hadis ve fıkıhta bir çok eser telif etmiş ve bu sahada meşhur olmuştur. İkincisi; Mecdüddin Şirazî (ö. 816/1413) lugat olarak bir kamus yazmış ve bu alanda ileri gitmiştir. Üçüncüsü; Zeyneddin Irakî (ö. 806/1404) hadis sahasında naklî ilimlerin hemen hemen hepsinde eserler vermiştir. Gerçekten Molla Fenarî, devrinde hiç bir âlimin erişemediği ilmî bir seviyeye yükselmiştir. Klasik kaynakların hemen hepsinde ondan bahsedilirken, onun “aklı ve nakli ilimlere” tam vakıf olduğu kaydedilir.⁶³

Diğer taraftan Molla Fenarî tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin yaygın olduğu⁶⁴ Mısır’a gitmiştir.⁶⁵ Mısır’da da özellikle tefsir, hadis ve fıkıhta ün yapmış Ekmeleddin Babertî (ö. 786/1384)’den⁶⁶ ders almıştır.⁶⁷ Bu sebeple de Molla Fenarî’nin nakilci yönünü Mısır’daki tahsil hayatına bağlıyoruz. Molla Fenarî aklî ilimlerde öyle başarılı idi ki; kısa bir günde sabah namazından sonra oturup, yatsıya kadar yazdığı rivayet edilen *İsagoci Şerhi*⁶⁸ yüzyıllarca medreselerde okutulmuştur.⁶⁹ Bu şekilde, onun bir gün gibi kısa bir müddette bir eserin şerhini yapması, onun not almada ne kadar seri ve ilmî ihtasının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından oldukça büyük bir önem arzeder. Ayrıca bu çalışmalarından dolayı Molla Fenarî, Osmanlı Devleti’nde yetişen en meşhur mantıkçılar arasına girmiştir.⁷⁰ Aristo’yu Anadolu’ya ilk tanıtan odur. Ayrıca Molla Fenarî, bugün elimizde matbu olarak bulunan *Fusu-lu'l-Bedayi'fi Usul-i Şerayi*⁷¹ adlı usulu fıkha ait eserini 30 yılda tamamlamıştır.⁷² Böylesine önemli bir konuda onun uzun yıllarını harcaması onun ilmî istikrarını göstermesi açısından oldukça mühimdir. Bundan başka bu eser üzerinde ülkemizde bir de doktora çalışması yapılmıştır.⁷³ Aklî ilimlerde söz sahibi olduğu gibi, görüleceği üzere Molla Fenarî’nin İslâm Hukuku ve özellikle de Metodoloji (Usul-ı Fıkıh) konusunda derin bir bilgisi vardı. Molla Fenarî’nin çağdaşı İbnü'l-Bezzâz (ö. 827/1424) diye meşhur Hafızuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî Anadolu’ya gelmiş, Molla

Fenarî ile fıkıh sahasında münazara yapmış, Molla Fenarî’nin usûl-ı fıkıhta, kendisinin furû-ı fıkıhta üstün olduğunu itiraf etmiştir.⁷⁴

Molla Fenarî, sadece dinî ilimlerde değil, aklî, felsefî ilimler alanında eserler te’lif ederek, bu sahada da üstünlüğünü ortaya koymuştur. Özetle Molla Fenarî, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık, arap dili ve edebiyatı, felsefe gibi bir çok sahada eşsiz eserler vermiş, Müslüman-Türk âlemindeki haklı yerini almıştır. Yaptığımız bu araştırma esnasında bu gibi çalışmalara benzer, Molla Fenarî’nin diğer yönlerini ele alacak bir çok çalışma yapılabilirliğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yine Molla Fenarî, Mısır’a ziyaret için gittiğinde Mısır âlimleriyle ilmî münazaralar yapmış ve onlar Molla Fenarî’nin ilmî üstünlüğünü kabul etmişlerdir.⁷⁵ Molla Fenarî, devrinin en büyük dimağlarından birisidir. Onun lughatında unutmak diye birşey yoktur. Manastır Medresesindeki hocalığı sırasındaki öğrencileri arasında bulunan Kadızade-i Rumî (ö. 815/1412)’ye “Semerkand’a git; Orada matematik, astronomi hocaları var” diye tenbihde bulunduğuna göre, Anadolu’ya gelmeden önce oradaki ilim dünyasından haberdardı. Belki de matematik, astronomi bilgisini Semerkant’tan almıştı. Kadızade-i Rumî’ye tesir edip, Semerkant’a gitmesi yolundaki teşvikleri Ali Kuşçu gibi büyük bir matematik ve astronomi bilgininin yetiştirmesini sağlamıştı.⁷⁶

Yaklaşık 785/1383 tarihinde tahsilini tamamladıktan sonra Anadolu’ya dönen Molla Fenarî hayatının sonuna kadar ders vermiş, medresede hocalık yapmış, bu arada Muhyiddin Kafiye (ö. 879/1474), İbn-i Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449), Kadızade-i Rumî, Yusuf Bali (ö. 846/1442) gibi asırlarının en meşhur âlimleri olmuş, çeşitli sahalarda eserler vermiş ilim adamlarını yetiştirmiştir. Ayrıca, o devrinin ünlü simalarından Muhammed el-Buhari (ö. 833/1430) ki: Emir Sultan diye meşhur bu zata *Miftahü'l-Gayb*’i okutmuştur.⁷⁷ Çağdaşı Emir Sultan ile oldukça iyi ilişkiler içerisine girmiş, kendisiyle iyi bir dostluk kurmuştur.⁷⁸ Yine Emir Sultan’ın Yıldırım Bayezid’in kızı Hundî



Sultan'la evlenmesinde katkısı olmuş, nikahlarını kıymıştır.⁷⁹

Molla Fenarî, yalnızca talebe yetiştirmekle kalmamış, medresenin yönetimle ilgili işleriyle de meşgul olmuştur. Müderrisliğinin yanında kadılıkta yaptığı için, dolayısıyla devlet yönetiminde de etkisi oluyordu. Medresede tatil günlerini ikiden üçe çıkarmış. Dönemin talebelerini öğrenimle ilgili bir problemlerini çözmüştür.⁸⁰

Bütün bunların yanında, zamanının sayılı zenginleri arasına giren Molla Fenarî sadece medrese işleriyle meşgul olmamış, Bursa'da kabrinin bulunduğu caminin üst sokağında bir de medrese yaptırmıştır. Bugün bir duvarının parçasından başka birşey kalmamıştır.⁸¹ Molla Fenarî vefat ettikten sonra özel kütüphanesinden çıkan kitapların sayısı 10 bin adettir.⁸² Ayrıca Molla Fenarî, not aldığı bir çok eseri bir çok vazifeyi bir arada sürdürmesi nedeniyle kaleme alamamıştır. Molla Fenarî bütün bu çalışmalarının sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk Türk Şeyhülislâmı olma payesini elde etmiştir.⁸³

Bütün bu bilgilerden şöyle bir netice çıkarabiliriz: Gördüğümüz gibi Molla Fenarî zamanının en büyük alimi, aklî ve naklî ilimlerin hemen hemen her dalında başarılı eserler vermiş bir Türk bilgini- dir. Hal böyle olunca, tasavvuf, önce ilmi yönden ele alınır, din-tasavvuf ilişkisi ilmin muhakemesiyle değerlendirilirse, ortaya sağlıklı bir tasavvuf anlayışı çıkar. Tasavvuf tarihi boyunca göze çarpan yanlışlıkların ve eksik tasavvufî anlayıştan kaynaklanan bir çok siyasî ve içtimâî olayların kaynağında sanırız, bu yanlış anlayış yatmaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki: Günümüzde değişik boyutlarıyla içtimâî bir realite şeklinde mevcut olan tasavvufî zihniyetin ve anlayışın zemin olarak, din ve ilim temellerine oturtulması şarttır. Ve günümüzde yapılan en büyük hatalardan biri de tasavvuf söz konusu olunca kişilerin dine göre değil dinin kişilere göre yargılanması meselesidir. Bu konuda yapılacak tek şey tasavvuf, din ağırlık merkezi yapılarak, tasavvufun kendi mantalitesi çerçevesinde değerlendirilecek ve netice olarak, tarihte üstlendiği sos-

yal ve dinî misyonunu sağlıklı bir şekilde üstlenmeye devam edecektir. Biz bunu böyle algılayıp, uyguladığımız zaman toplumu yanlış ve sağlıklı tasavvuf anlayışından da kurtarmış oluruz.

Burada ele almamız zorunlu hale gelen konulardan biri de; Molla Fenarî gibi aklî ilimlerde zirveye ulaşmış, Aristo mantığını Osmanlı Medrese Sistemi'ne yerleştirmiş, bir diğer ifadeyle Osmanlı medrese sisteminin kurucusu sayılabilecek bir şahsın, tasavvuf gibi felsefî yönüyle akılcılık kadar, pratik yönüyle sezgiye dayalı bir konuda uzlaşma halinde olmasının tahlili meselesidir. Günümüzdeki ilmî zihniyetin, akılcılık ve nakilcilik gibi net çizgilerle ayrılarak, tasnife gidildiğini görüyoruz ki; bu ayrımı kabul etmek ilmî yönden oldukça hatalı görünmektedir. Sebebine gelince, evvela Molla Fenarî ve ondan önce yaşamış Gazzalî (ö. 505/1111), Mevlana (ö. 672/1273), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi tasavvuf tarihinde seçkin bir yer edinmiş bilginlerin biyografileri incelendiği zaman, nakle dayalı bir anlayışa sahip olduklarını, akla da gerekli değeri verdiklerini görüyoruz. Bu herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Ancak şunu söyleyelim akli kullanma şekilleri, verdikleri değer boyutu tabi ki tartışılabilir.

Anlaşıldığı gibi Molla Fenarî, bizim bu görüşümüzü doğrulayacak en önemli prototip ilim adamlarından birisidir. Molla Fenarî hayatı boyunca ilim ve siyasetle meşgul olmuş, kendini tasavvufta da söz sahibi yapacak eserler meydana getirmiştir. Molla Fenarî babası Hamza Efendi'den Ekberîye, Abdullatif el-Kudsî'den Zeyniyye, Şeyh Hâmid Kayserî'den Halvetiye tarikatının prensiplerini öğrenmiştir.

II- MOLLA FENARÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

Türk-İslâm düşüncesi gözönünde tutulduğu zaman, bilhassa miladî XVI. asır ortalarına kadar "entellektüel tasavvuf ve ilim çevrelerinde" İbn Arabî'nin benimsendiğini, Osmanlı topraklarında yetişen büyük âlim ve mutasavvıfların aynı düşün-



celeri ifade eden eserler te'lif ettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında İbn Arabî'nin kendi talebesi Sadreddin Konevî'den başka, Davûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi Fusûs şarihlerini, Molla Fenarî ve İbn-i Kemâl (ö. 940/1533) gibi alim mutasavvıfları zikredebiliriz.⁸⁴

İşte böylece Osmanlılarda sünnî ulemâ arasında tasavvuf, özellikle de Vahdet-i Vücûd kabul görmüştür. Davûd-ı Kayserî'den sonra Osmanlılarda bu anlayışın kabul görmesinde ve tanınmasında hiç şüphe yok ki; en büyük rol Molla Fenarî'ye aittir.⁸⁵ Hayatı bölümünde de belirtmeye çalıştığımız gibi, Molla Fenarî'nin babasının hocası Sadreddin Konevî'nin talebesi idi. Buradaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, İbn Arabî'den Molla Fenarî'ye kadar bu konuda bir çeşit ilmî bir silsilenin varlığını görüyoruz.

Hemen herkesce *Varlığın Birliği* veya *Vahdet-i Vücûd* adıyla bilinen bu mesele hakkında Molla Fenarî'nin fikirlerine geçmeden önce, onun Varlık (Vücûd)'a nasıl bir anlam yüklediğini açıklamak istiyoruz. Molla Fenarî vücudu; *zatiyla mevcud* olan zatın hakikati şeklinde tanımlar.⁸⁶ Görüldüğü gibi, Molla Fenarî'nin ontolojisi ve varlık felsefesi zât'çı, özcü bir felsefedir. Gerçek varlık yani Allah *Öz=ez-Zât'* tır. Ayrıca ona göre zatiyla mevcud olan vücûdun hakikatı gözönüne alındığında O tektir.⁸⁷ Bu nedenle bütün sınırlı varlıkların kaynağı olarak bir mutlak varlık olmalıdır. Fenarî'ye göre hakikatı birdir ve bir birliktir. Diğer bir deyişle varlık *birdirlik* sözü bir ve aynı gerçeği ifade eder.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bütün varlıkların gerçek kaynağı, varlığı zatiyla aynı olan varlık, Allah'tır. Bir diğer eserinde de Molla Fenarî, Allah zat'ın adıdır⁸⁸ ifadesiyle vahdet-i vücûd sisteminin mihverine zat anlayışını oturtur. Molla Fenarî zât ile vücûdu ayırmış, onların ayrı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Yine varlıkların taayyunâtını ve varlık âleminde ortaya çıkışlarını "Hakkın vücûduyla mahiyet (öz)'inin birleşmesine" bağlamıştır.⁸⁹ Kısaca Molla Fenarî, Allah'ın zatiyla vücûdunu ayrı ayrı mütalaa etmiştir. Özetle, Molla Fenarî zat ile

vücûdun ayrı olduğunu ifade etmiş, sistemini Allah'ın zatının birliği üzerine oturtmuştur.

Molla Fenarî'ye vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde A'yân-ı Sabite'ye özel bir yer verir. Molla Fenarî, bu konuda yazdığı risâlesinde bunu bir şiirle anlatmaya çalışır. Bu şiirden anlaşıldığı üzere, o genellikle mutasavvıfların eskiden beri kullandıkları allegorik (benzetmeli) bir anlatım kullanılır.⁹⁰

Molla Fenarî, A'yân-ı Sabite'yi "Allah'ın ilmindeki hakikatlar" olarak ifade eder. Ona göre A'yân-ı Sabite denen bu hakikatlar Hakkın ezeli ilminde, O'nun eşyayı taayyün etme keyfiyatıdır.⁹¹ Molla Fenarî'ye göre bu hakikatlar, *gayri mec'ul* (yaratılmamış) ve ezelidir.⁹² Çünkü bu keyfiyet Hak'kın işleri ve sıfatlarıdır. İlahî mertebelerden olduğu için Ca'l (=yaratma) ile tavsif edilemez.⁹³ Diğer taraftan buna paralel olarak, İbn Arabî de bu mahiyet ve suretleri gayr-i mec'ul kabul etmektedir.⁹⁴ Ayrıca Molla Fenarî burada A'yân-ı Sabite olarak nitelenen şeylerin, bilgi açısından ezeli olduğunu söyler. Eğer bunun tersine bu bilginin hadis olduğu kabul edilirse, Molla Fenarî, bu hakikatlerin mec'ul kabul edildiği takdirde, Allah'ın Zatının hadis şeyler için mahal olacağını söyler ki; bu da mümkün değildir. Molla Fenarî *Ca'l* (=yaratmanın), vücûdun mahiyetlere izafetinden ibaret olduğunu bildirir. Bu mahiyetler ise, kendilerine vücûdun izafetinden önce ve gayr-i mec'ul olarak sabittirler.⁹⁵ Buradan anlaşılan şudur ki: Molla Fenarî'ye göre A'yân-ı Sabite'de bulunan suretler ve mahiyetler sonradan yaratılmamıştır. Fenarî'nin kendi ifadesiyle *gayr-i mec'ul*'durlar.

Şu halde sistemi bütünüyle kavramaya çalışırken Molla Fenarî'nin *mahiyet* ve *hakikat*'i birbirinin yerine ve sinonim olarak kullandığını bilmemiz gerekmektedir. Bu şekilde Molla Fenarî'nin A'yân-ı Sabite'yi izah ederken kullandığı felsefî terimlerin anlamlarını netleştirdikten sonra, Molla Fenarî'nin meseleyi şu şekilde sonuçlandırdığını ifade edelim. O, özetle; A'yân-ı Sabite'yi "Hakkın ezeli ilmindeki eşyâyı taayyün etme keyfiyatı" olarak tanımlamaktadır.⁹⁶



Yaratılış meselesine gelince, bu meselenin en önemli noktası maddenin önceden varolup-olmaması meselesidir. Bu durumda karşımıza şu görüşler çıkmaktadır. Bir kısım felsefeciler maddenin önceliğini kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre; sayet madde önceden varsa, Allah'ın işi o madde ile kainatı inşa etmekten ibaret olur. O halde Allah, âlemin sadece bir yapıcısı olur. Felsefe tarihinde özellikle Aristo bu görüşü kabul etmektedir. O madde ile sureti önceden mevcut kabul eder.⁹⁷

Molla Fenarî, varlıkların varlık sahasına çıkmasını ontolojik açıdan diğer mutasavvıflar gibi mertebeler anlayışıyla izah etmeye çalışır. Yani A'yân-i Sabite, diğer bir ifadeyle ilahî bilinçte bulunan varlıkların sûretleri, varlık sahasına çıkarken "Kiin" emrine muhatab olmaktadır. Molla Fenarî, yaratılış konusunu ele alırken mahiyet mefhumuna sinonim olarak *Şey'iyyet* mefhumunu kullanır. Zira mahiyet etimolojik olarak *o-şey-lik* anlamına geldiği gibi, *Şey'iyyet* de hemen hemen aynı anlamda *bir-şey-olmak* anlamına gelmektedir.⁹⁸ Molla Fenarî bunu şu âyetle delillendirir:⁹⁹ "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sadece ona ol dememizdir ve hemen olur".¹⁰⁰

Dikkat edilirse âyetle ol emrine muhatab olmadan önce bir şey mefhumundan bahsedilmektedir. İşte Molla Fenarî'nin yaratılış konusundaki en iddialı delili budur. Gerçekten ol emrinden önce varolan bir şey mefhumundan bahsedilmektedir. Ancak bu şey'iyyetin mahiyeti üzerinde durmak gerekir. Bundan bir önce bahsettiğimiz A'yân-i Sabite meselesiyle irtibatlandırarak olursak, mesele biraz daha anlaşılır hale gelecektir. Yani bu *Şey'iyyet* varlıkların ilahî bilinçteki sûretleridir. Molla Fenarî bu fikrini ifade ederken Mu'tezile'nin bu görüşü kabul etmediğini de açıkça ifade eder.¹⁰¹

Molla Fenarî'ye göre Allah'ın ilmi, ezelîdir.¹⁰² Allah varlık mertebelerindeki mahiyetlerin tüm

ayrıntılarını huzurî bir ilimle kuşatmıştır.¹⁰³ Adeta Allah'ın zatındaki ve zatında saklı olan (şey) vasıtasız şekilde onun için hazırdir. Ona kapalı veya gizli değildir. O, bunu şu misalle izah etmeye çalışır: "Şüphesiz ki bizlerin zâtlarındaki vicdanî işlerimiz hazırdir. Şu halde her şeyi kuşatan, ilmen bilen Allah için nasıl kendinde bu bilgiler hazır olmasın."¹⁰⁴ Buradan da anlaşılacağı gibi, Allah'ın ilmi, husulî bilgi sahibi olan insanın bilgisinden farklıdır. Yani insanın bilgisi, önce zihinde hasıl olduktan sonra ortaya çıkan husulî ilimdir.¹⁰⁵ Allah'ın bilgisi ise bunun aksine, vasıtasız şekilde hazır olan bilgidir ki, buna tasavvufi terminolojide huzurî ilim¹⁰⁶ denilmektedir.

Molla Fenarî'ye göre varlık âlemindeki mevcudâtın mahiyetlerinin bilgisi ezelîdir. Her şeyin mahiyeti Allah'ın zatında bilgi olarak mevcuttur.¹⁰⁷ Ayrıca Allahü Teala'nın bütün eşyâ'yı bilmesi ezelîdir.¹⁰⁸ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Allah'ın ilminin, insanın ilminden en önemli farkı, ezelî ve huzurî olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bir zaman ifadesi olan *gayb* Allah için değil, insan için geçerlidir. Çünkü Allah, mekan ve zamandan münezze olup, tüm zamanları kuşatır.

Molla Fenarî yine aynı şekilde, Allah'ın ilminin husulî bir ilim olamayacağını tartışır ve şöyle der: "Allah'ın eşyâ'yı bilmesi eğer hasıl olan bir ilim şeklinde, yani eşyânın sûretlerinin hasıl olmasına yönelik bir şekilde ise, Allahü Teala'nın Zatı'nın sonsuz suretlere mahal olması gerekir ki bu da mümkün değildir."¹⁰⁹

Özetle; Molla Fenarî, yaşadığı döneme ilmî, fikrî, siyasî yönden damgasını vurmakla kalmamış, yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde okutulacak eserler te'lif etmiş, eserleriyle ve fikirleriyle günümüze kadar uzanmış, önemli bir şahsiyet olarak kültür tarihimizdeki yerini korumuş ve korumaya devam edecektir.



- 1 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I (TTK Basımevi), Ankara 1961, s. 520.
- 2 Aynı yer.
- 3 M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm", *İslâmî İlimler Dergisi*, Ankara 1980, S. IV, s. 281.
- 4 Molla Fenârî, *Aynı'l-A'yan fî Tefsiri'l-Kur'an*, (Rıfat Bey Matbaası) İstanbul 1325, s. 15.
- 5 Yazıcıoğlu, a.g.m., s. 281.
- 6 Aynı makale, s. 76.
- 7 İbni Hacer el-Askalânî, *Enbâu'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr*, Beyrut 1986, c. VII, s. 378; Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakayık Nû'maniyye fî Ulemâi Devleti'l-Osmâniyye*, (Dârü't-Tibâti'l-Amire) İstanbul 1269, c. I, s. 29; Mustafa b. Ahmed Alî, *Künbü'l-Abbâr*, (Dârü't-Tibâti'l-Amire) İstanbul 1277, c. V, s. 52; Nişancızâde, *Mir'at-ı Kainat*, İstanbul 1290, s. 326-230; Faruk Sümer, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış", *AÜDTCF Dergisi*, Ankara 1962, c. XX, s. 236.
- 8 Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, çev.: Nihat Adsız, (MEB Yayınları), İstanbul 1960, s. 46; ayrıca bkz.: Mehmer Bayraktar, *Davud el-Kayserî (Kayserili Davud)*, Ankara 1988, s. 12.
- 9 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Devlet Matbaası), İstanbul 1943, s. 2; Sümer, a.g.m., s. 236.
- 10 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire (The Classical Age)*, s. 166; Sümer, a.g.m., s. 236; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 532; H. Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1982, s. 100.
- 11 Adıvar, a.g.e., s. 3; Yurdaydın, a.g.e., s. 100.
- 12 Köprülü, a.g.e., s. 167.
- 13 Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, ter.: Lamîf Çelebi, (Marifet Yayınları) İstanbul 1980, s. 632; Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1967, s. 9.
- 14 Mustafa Tahralı, "Fususü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Viçhîd ile Alakalı Bazı Meseleler" (Fusus Şerhi ve Tercümesi İçinde Makale), İstanbul 1987, s. 32.
- 15 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 530; Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *DİEF Mecmuası*, İstanbul 1922, c. II, s. 4 ve s. 242.
- 16 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 531.
- 17 Yurdaydın, a.g.e., s. 105.
- 18 Molla Fenârî'yi Mısır'da ziyaret eden ve icazet alan, hayatını kendinden yazan tarihçi İbni Hacer el-Askalânî, *Enbâu'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr* adlı eserinin Hicrî 823 Senesi olayları kısmında "Muhammed bin Hamza bin Muhammed el-Haneffî er-Rumî el-Maruf bi-İbni'l-Fenârî" diye bahseder. (İbni Hacer, *Enbâu'l-Gumr*, Beyrut 1986, c. VI, s. 378). Ayrıca Molla Fenârî'nin hayatı ve eserleri için şu çalışmamıza bakılabilir. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Viçhîd Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları) Ankara 1993, XIV, 224 s.
- 19 Bursalı Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, (Meral Yayınları) İstanbul 1972, c. I, s. 315.
- 20 Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Nisebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Ktb., (Hafid Efendi Böl.), no: 628, v. 341b; Kazım Baykal, *Bursa ve Anıları*, (Aycan Matbaası) Bursa 1950, s. 78.
- 21 Münecimbaşı Ahmed Dede, *Münecimbaşı Tarihi*, çev.: İsmail Erünsal, (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi), c. I, s. 282; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, (TTK Basımevi) Ankara 1984, s. 228.
- 22 Yurdaydın, a.g.e., s. 100.
- 23 Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, v. 342/a.
- 24 Hakkı Şinâsî Çoruh, "İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", *Türk Kültürü*, Ankara 1960, c. II, s. 283, s. 17; Veli Ertan, "Molla Şemseddin Fenârî", *Millî Kültür Dergisi*, Ankara 1971 (Kasım), s. 43-45; *Türk Ansiklopedisi*, "Fenârî", (MEB Yayınları) Ankara 1968, c. XVI, s. 229.
- 25 J. R. Walsh, "Fenârî-Zâde", *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1983, c. II, s. 879.
- 26 Molla kelimesinin aslı "men lâ nazira lehi" (dengi, eşi olmayan kimse) tabirinin zamanla kısaltılması ile meydana gelmiştir. İlk önceleri "Munla" veya "Monla" şeklinde tabir edilirken, sonraları "Molla" şeklinde söylenegelmiştir. (Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, v. 410/a.) Önceleri mevleviyet payesini ihraz eden ulemâ hakkında kullanılan bu ifade, daha sonra ilmî ve içtimâî mevkii yüksek olanlar hakkında kullanıldı. Osmanlılarda birinci sınıf kadılarına da "Molla" denilirdi. Müderrislerle yaşlı kimseler, medrese talebelerini isimleriyle çağırılmazlar "Molla" diye hitap ederlerdi. (Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (MEB Yayınları), İstanbul 1971, c. II, s. 549).
- 27 Müstakim-Zâde, *Devbatü'l-Meşayih*, (Çağrı Yayınları), İstanbul 1980, s. 3; Mecdî Efendi, *Şakayık*, c. I, s. 47; Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, İstanbul 1926, s. 95; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lam*, Kahire 1376, c. VI, s. 342; Brockelman, *GAL*, Leiden 1949, c. II, s. 303.
- 28 Hüseyin Hüsameddin, a.g.m., s. 329.
- 29 İsmail Belîğ-i Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nadiredân*, (Vilayet Matbaası), İstanbul 1302, s. 239.
- 30 Müjgân Cumbur, "İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî", *Türk Yurdu*, Ankara 1960 (Nisan), c. II, S. 283, s. 283, s. 17; Mecdî Efendi, *Şakayık*, c. I, s. 49.
- 31 Mecdî Efendi, aynı yer; Ertan, a.g.m., s. 61.
- 32 Mecdî efendi, aynı yer.
- 33 Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, (Tabhâne-i Amire) İstanbul 1279, c. II, s. 410; Taşköprüzâde, Ahmed İsamüddin, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, trc.: Mehmed Kemâleddin (İkdam Matbaası), İstanbul 1313, s. 572; Mecdî, *Şakayık*, c. I, s. 39; Belîğ, a.g.e., s. 240; Müstakim-Zâde, *Devbatü'l-Meşayih*, s. 3; Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Matbaatü's-Saade), İstanbul 1324, s. 166; Şemseddin Samî, *Kamusul-Alâm* (Mihran Matbaası), İstanbul 1314, c. V, s. 3436; Cumbur, a.g.m., s. 17; Ertan, a.g.m., s. 61.
- 34 Aşıkpaşazâde, a.g.e., s. 46.
- 35 Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 2.
- 36 Alî, *Künbü'l-Abbâr*, c. V, s. 56.
- 37 Çoruh, a.g.m., s. 44.
- 38 Celâleddin Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, Kahire 1965, c. II, s. 98; Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c. II, s. 411; Taşköprüzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, s. 572; Mecdî, a.g.e., c. I, s. 47; Alî, *Künbü'l-Abbâr*, c. V, s. 108; Nişancızâde, *Mir'at-ı Kainat*, s. 326; Müstakimzâde, *Devbatü'l-Meşayih*, s. 3; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 166; Ahmed Cevdet Paşa, *Kus-ı Enbiya*, c. VI, s. 355; Şemseddin Samî, *Kamusul-Alâm* (Mihran Matbaası), İstanbul 1314, c. V, s. 3436.
- 39 Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c. II, s. 411; Mecdî, *Şakayık*, c. I, s. 47; Alî, *Künbü'l-Abbâr*, c. V, s. 108; Belîğ, *Güldeste*, s. 240.
- 40 Mecdî, a.g.e., c. I, s. 51.
- 41 Hoca Sadeddin, a.g.e., c. II, s. 414; Ahmet Cevdet, a.g.e., s. 357.
- 42 Mecdî, a.g.e., c. I, s. 48; Alî, a.g.e., c. V, s. 108; Nişancızâde, *Mir'at-ı Kainat*, s. 326.
- 43 Ahmed Cevdet, a.g.e., c. VI, s. 36.
- 44 Mecdî, a.g.e., c. VI, s. 50.
- 45 Aynı yer.
- 46 Ziya Şakir, *Osmanlı Devleti'nin İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî* (İsmail Akgün Matbaası), İstanbul 1951, s. 25.



- 47 Pakalın, *a.g.e.*, c. III, s. 348; Ahmed Refik, *İlmiye Salnâmesi* (Matbaa-i Amire), İstanbul 1324, s. 308.
- 48 Ahmed Cevdet Paşa, c. VI, s. 412.
- 49 Ahmet Refik, *İlmiye Salnâmesi*, "Muhammed Şemseddin Fenârî Efendi", s. 322, Dipnot 2.
- 50 Müstakimzâde, *Devhatî'l-Meşâyib*, s. 3; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* (İşaret Yayınları), İstanbul 1991, s. 45; Çoruh, *a.g.m.*, s. 41; Şakir, *a.g.e.*, s. 38; Cunbur, *a.g.m.*, s. 17; Pakalın, *a.g.e.*, c. III, s. 349; Ertan, *a.g.m.*, s. 63; Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî* (Evkaf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1343, s. 51; Baykal, *a.g.e.*, s. 78; Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, c. I, s. 314; Abdülkâdir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 1; Walsh, "Fenârî-Zâde", E. I, c. II, s. 879; İsmail Hamî Danişment, *İzablı Osmanlı Tarihî Kronolojisi* (Türkiye Basımevi), İstanbul 1942, c. I, s. 110; Hüseyin Hüsameddin, *a.g.m.*, s. 156.
- 51 İbni Hacer, *Enbâ'u'l-Gımr*, c. VIII, s. 244; Müstakimzâde, *Devhatî'l-Meşâyib*, s. 5; el-Leknevi, *Fevâidü'l-Behiyye*, s. 166.
- 52 Hüseyin Hüsameddin, *a.g.m.*, s. 154.
- 53 Mecdi, *a.g.e.*, c. I, ss. 47-49; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 5; İlmiye Salnamesi, ss. 322-323.
- 54 Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 5.
- 55 Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât*, c. II, s. 97; Abdullhay bin İmâd, *Şezerâtü'l-Zehab fî Abbâr men Zehab*, c. VII (Mektebetü'l-Kutsî), Kahire 1350/51, s. 209; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 5; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, c. II, s. 188; Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, c. V, s. 3437; Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin, *Tıbyanü Vesâ'ilü'l-Hakayık fî Beyân-ı Selâsili'l-Tarâik*, Süleymaniye Ktb. (İbrahim Efendi), no: 430, v. 97b; Ziriklî, *El-A'lâm*, c. VI, s. 342; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Miellifin*, c. IX (Matbaatü't-Terakkî), Dımaşk, s. 272; Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, c. I, s. 309; Danişment, *İOTK*, c. I, s. 110; Brockelman *GAL*, c. II, s. 303; Çoruh, *a.g.m.*, s. 52; Ertan, *a.g.m.*, s. 61; Walsh, "Fenârî-Zâde", E. I, c. II, s. 879; Aksu, *a.g.e.*, s. 2.
- 56 Mecdi, *a.g.e.*, c. I, s. 49.
- 57 Aynı yer, s. 26.
- 58 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, c. II, s. 188; *GAL*, c. II, s. 304.
- 59 Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât*, c. II, s. 97; Taşköprüzâde, *Mevzîâtü'l-Ulûm*, s. 572; İbni İmâd, *Şezerâtü'l-Zehab*, c. VII, s. 209.
- 60 Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 410; Mecdi, *a.g.e.*, c. I, s. 49; Alî, *Künhü'l-Abbâr*, c. V, s. 108.
- 61 Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, s. 105.
- 62 Molla Fenârî, *Risâle fî Beyân-ı Vahdet-i Viçîd*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hüsrev Paşa), no: 751/12; Molla Fenârî, *Risâle fî't-Tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hafid Efendi), no: 162/4.
- 63 Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 410; Nişancızâde, *Mir'ât-ı Kâinât*, s. 326; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebdei ve'l-Meâd Ktb.* (Matbaa-i Amire), İstanbul 1288, s. 238; Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, c. V, s. 3436.
- 64 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihî*, c. I, s. 520.
- 65 Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 410; Mecdi, *a.g.e.*, c. I, s. 49.
- 66 Ömer Nasuhî Bilmen, *İstîlâbât-ı Fıkhiyye Kamusu* (Bilmen Yayınları), İstanbul, c. I, ss. 360-361.
- 67 Aynı yer.
- 68 Bkz.: Molla Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Esirriyye fî'l-Mantık*, İstanbul 1306.
- 69 Ülken, *Türk Tefekkür Tarihî*, c. II, s. 31.
- 70 Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İÜEF Yayınları), İstanbul 1970, s. 374; Çoruh, *a.g.m.*, s. 45.
- 71 Bkz.: Molla Fenârî, *Fusûsü'l-Bedayi' fî Usulî's-Şerâiyi*, İstanbul 1289, c. I-II; Karib Çelebi, *Keşfü'l-Zunûn*, nşr.: R. Bilge-Ş. Yaltıkaya, İstanbul 1971, c. II, s. 1267.
- 72 Suyutî, *Buğyetü'l-Vuât*, c. II, s. 98; Taşköprüzâde, *Mevzîâtü'l-Ulûm*, s. 573; Mecdi, *Şakayık*, c. I, s. 48; Nişancızâde, *Mir'ât-ı Kâinât*, s. 326; Abdülhay b. İmâd, *Şezerâtü'l-Zehab*, c. VIII, s. 209; Müstakimzâde, *Devhatî'l-Meşâyib*, s. 4; el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 167.
- 73 Bkz.: Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* (İşaret Yayınları), İstanbul 1991.
- 74 Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 415.
- 75 Suyutî, *a.g.e.*, c. II, s. 98; Mecdi, *a.g.e.*, c. I, s. 48; Abdülhay b. İmâd, *a.g.e.*, s. 209; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 4; Ahmet Cevdet, *Kıss-ı Enbiyâ*, c. VI, s. 356; el-Leknevi, *a.g.e.*, s. 167.
- 76 Çoruh *a.g.m.*, s. 43.
- 77 Mecdi, *Şakayık*, c. I, s. 76; Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, c. VI, s. 317.
- 78 Şinâsî Çoruh, *Emir Sultan* (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi), Tarihsiz, s. 108.
- 79 Aynı eser, ss. 132-140.
- 80 Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 414; Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 357.
- 81 Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 573; Baykal, *Bursa ve Anıtları*, s. 78; Hoca Sadeddin, *Tâci't-Tevârih*, c. II, s. 414.
- 82 Ahmet Cevdet, *a.g.e.*, s. 357; Şemseddin Samî, *Kamûsü'l-A'lâm*, c. V, s. 3437.
- 83 Müstakimzâde, *Devhatî'l-Meşâyib*, s. 3; Ahmet Refik Bey, *İlmiye Salnâmesi*, s. 282.
- 84 Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Viçîd ile Alakalı Bazı Meseleler" (Fusûsü'l-Hikem Şerhi İçinde Makale), c. I, ss. 31-32.
- 85 İnalcık, *The Ottoman Empire*, ss. 199-200.
- 86 Molla Fenârî, *Risâle fî Beyân-ı Vahdet-i Viçîd*, Süleymaniye Ktb. (Hüsrev Paşa Böl.) no: 751/12, v. 80a.
- 87 Aynı yer.
- 88 Molla Fenârî, *Risâle fî'l-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktb. (Hafid Efendi Böl.), no: 162/4, v. 101a.
- 89 Molla Fenârî, *Risâle fî't-Tasavvuf*, v. 100a.
- 90 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 101b.
- 91 Aynı yer.
- 92 Aynı yer.
- 93 Aynı yer.
- 94 A. Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercime ve Şerhi*, haz.: M. Tahralı-S. Eraydın, c. I, s. 118.
- 95 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 101b.
- 96 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 101b.
- 97 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ötüken Yayınları), İstanbul 1984, s. 137; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara Üniversitesi Yayınları), Ankara 1987, s. 77.
- 98 Keklik, *a.g.e.*, s. 35.
- 99 Molla Fenârî, *a.g.e.*, s. 35.
- 100 Nahl Suresi, âyet, 40.
- 101 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 101b.
- 102 Molla Fenârî, *Risâle fî Beyân-ı Vahdet-i Viçîd*, v. 81a.
- 103 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 81a.
- 104 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 81a.
- 105 Husulî İlim: Çalışıp kazanma, istidlat ile tahsil olunan ilme husulî ilim denir.
- 106 Huzurî İlim: Delil, bürhan ve kıyas ihtiyac göstermeyen ve topluca doğan, yani arınma yolu ile gönüle doğan ilme huzurî ilim denir. Ancak Allah için kullanılıncı, bunun da ötesinde Allah'ın vasıtasız kendi bilgisi anlamına gelir.
- 107 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 81a.
- 108 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 81a.
- 109 Molla Fenârî, *a.g.e.*, v. 81a.



OSMANLI DEVLET MEKANİZMASININ OLUŞUMUNDA HETERODOKS GÜÇLER

DR. YAĞMUR SAY
ANADOLU ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

A-MESELENİN KAVRAMSAL TEMELİ

Osmanlı devlet mekanizmasının oluşumunda, çok önemli bir harcın; kimi zaman Türk İslamı, heterodoks İslam, kimi zaman da Anadolu Türk inancına mensup diye tanımlanan, Türkmen zümreleri tarafından atıldığı yadsınamaz bir gerçektir.

Heterodoks İslamın yandaşlarını belirtmek için çok özel bir isim yoktur. Anadolu'nun bu toplulukları öteden beri tarihsel bir deyim olarak "Kızılbaş" diye adlandırılmaktadırlar.¹ Aynı anlama gelen aşağılayıcı terimler olarak "Rafizi", "Mülhid" gibi isimler de verilmiştir. Daha genel bir biçimde Anadolu'da bunlar "Alevi", İranda "Ali-İllahi" olarak anılmışlardır. Bölgelere göre dikkate değer farklılıklar gösterse bile hepsinde ortak bir nokta vardır ki, bu da insanda Tanrısallaşan Ali'nin kutsallığına ve tenasuhuna inanç, yani Ali'de Allahı bulmaktır.²

Alevi-Bektaşilerin inançları çok uzak ortak bağlar bulunan İran Şiiilerinden her dönemde farklı olmuştur. Gerçi onlar da Ali'ye ve onun tenasuhları olan, yani Ali'nin, hatta ilk Peygamberlerin bir başka görüntüsünü kendilerine taşıyan Oniki İmamlara büyük saygı duymuşlardır. Hz. Muhammed dışında Şiiiler için Alevi-Bektaşilerin inançları bir Sünnininki kadar doğaya aykırıdır.

Birçok araştırmacının fikir birliği ettiği üzere; şehir merkezlerinin resmi dini yanında, Anadolu Türklerinin tüm tarihi boyunca köylerde, dağlarda, Anadolu bozkırlarında özellikle de önce göçebe topluluklarda, sonra yarı yerleşik yada yeni yerleşmiş hala göçebe gelenek ve göreneklerini koruyan, Heterodoks olarak nitelenen, fakat daha çok karşı-uyguncu ve halka özgü bir İslamcılık olarak tanımlanmış bir inançlar kalıntısı görülür. Tenasuha,

insanda Tanrının tecelli etmesine ve biçimlerin çokluğuna inanma gibi olgular, Sufilik ve Şiilik'in ince cilası altındadır. Bunun yanında yüzyıllar boyunca getirilen gelenek ve göreneklerle ilgili benzer reddetmeleri de görebiliriz; müzik eşliğinde vecd içinde yapılan samahların dönüldüğü, değişlerin söylendiği, kadın ve erkeklerin katıldığı toplantılar, kimi zaman bu toplantılarda kullanılan rakı ve şarap hatta bazı bölgelerde haşhaş ve esrar kullanımı, camiye gitmeme ve ibadetlerin cem evi denilen mekanlarda yapılması da Alevilik dışı inanç ve din toplulukları için önemli birer eleştiri konusu olmuştur.³

Alevi-Bektaşilik, Allah'ın insan suretinde oluşumuna, tecelliye, ruh göçü ya da ruhun çeşitli görünüş evrelerinden geçmesi olan tenasuha inançtır. Diğer bir anlamıyla; biçim değiştirme ve biçimlerin çokluğuna inanma demektir. Allah'ın tecelli ettiği, yani Allah'ın en üstün derecedeki mazharı olan kişi Ali'dir. Bu suretlerin en önemli simgelerinden biri de Hacı Bektaş-ı Veli'dir.

Şii imamlar, Peygamberler, Ali'nin bedenleşmeleri ve özellikle Hristiyan bölgelerdeki bazı metinlerde, Bektaşilerin yerel dinlere de uyum sağlama özellikleri olduğu için, "Gnosculuk"un özelliğidir. Burada İsa'nın da Ali'ye benzetildiğini görürüz.

Aleviler, hiçbir mezhep biçimine bağlı değildirler. Tanrı, Adem'i yarattıktan sonra meleklerine, onun önünde secde etmelerini buyurur. Adem'e niçin tapılacaktır? Çünkü Tanrı, Adem'in kalbindedir ve bundan böyle Adem Tanrı'nın kendisidir. Gerçekten inanan kişi, Tanrı'nın ne gökte, ne cennette, fakat insanın kalbinde olduğunu bilmek zorundadır.



"Allah Benim, Ben Allahım"

Tanrı, insanı kendi görüntüsünde yaratmıştır. Oysa, Yaratıcı ve Yaratılan arasında özdesiz bir kavram olan Tanrı, üçüncü bir unsur taşımaktadır ki, bu da Tanrının aldığı biçim, yani Tanrı'nın mazharıdır. İşte, Tanrı'nın bu görünümü, eşsiz güzelliği (Hüsn-ü Mutlak) simgeleyen Ali'nin kendisidir. Böylece insan güzelliğinin yaratılmış olduğu bir görüntüdeki "Kutsal Güzellik" ortaya çıkar. Bu nedenledir ki Ali, güzelliğin sembolüdür. Ali adının üç harfi (Ayn, lâm, ye) Tanrının yüzünü anlatmaktadır. Tanrının nûru bütün yaratıklarda tecelli etmiştir. Ali'deki ise tam yansımasıdır. Ali, kutsal özü (İlahi Nûr) yansıtmaktadır.⁴

Bu halk inancının açıklanması, kuşkusuz Şamanist öğelerin basit bir şekilde hatırlanmasına karşın oldukça karmaşıktır. Bu yüzyıllar boyunca farklı inançları, hatta evrimleri süresince büyük inançların çoğunu içine alan Maniheizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık, İslamlık ve kültürel yönden güçlü gelenekleri henüz farketmeyen, özellikle genç halkları asimile etme düzeyinde bir inanç biçimini alan Türk-Moğol halkına özgü hoşgörülü düşünceler sayesinde, yerli mezhep sapkınlıklarını da içinde eritmiş gerçek dinsel bir bağdaştırmacılıktır. Daha sonra, ne zaman ki Türkler, İran kültürünün etkisine girecek ve İslamlığı benimseyecekler, bu duruma uygunluk kapasitesi de canlılığını yitirecektir. Bu, Bizans topraklarına yerleştikten sonra, Bizansinkine göre henüz gelişmiş bir uygarlığın, niçin yalnızca kendileri üzerinde fazla bir etki yapamayacağını açıklamaktadır.

İslama geçişten sonra en önemli inanç sistemlerinden biri şüphesiz Kalenderiliktir. Hatta başka adlarla anılmış olsalar bile Osmanlı devletinin kuruluş aşamasında da bu inanç ve yandaşlarının etkileri büyük olacaktır. Kalenderiliğin kimin tarafından kurulduğu bilinmemekle birlikte XII. Yüzyılda bir tarikat niteliği kazanmıştır.⁵ Kalenderiliği; kaba ve kalın hatlarıyla yaşadığı toplumun kurallarına karşı çıkarak dünyayı ciddiye almaya değer görmeyen ve bu düşünce tarzını günlük yaşam ve davranışlarıyla da açığa vuran tasavvuf akımı olarak görmek mümkündür. Ancak bu kısa ve çok genel tanım, İslam dünyasının çeşitli zaman mekanlarında yaşamış olup kendilerine değişik isimler verilen, ancak ge-

nelde Kalender veya Kalenderi olarak anılan bu akım mensuplarını tam anlamıyla nitelemeye yeterli değildir. Çünkü Kalenderilik tek parça halinde bir yapı sergileyen, hatta tek bir tarikat şeklinde teşkilatlanmış bir tasavvufi akım olmayıp, düşünce ve uygulamadaki uzantıları yüzyıllar sonra bile diğer birçok tarikat ve düşünce yapılarının içinde kendini hissettirecektir.⁶

Bu inanç yandaşları, Yeniçerilerin de gönülden bağlandığı, Osmanlı İmparatorluğu'nda iyice yayılmış derviş tekkelerine sahip Bektaşilerle sıkı ilişki içindedirler. Alevi ve Bektaşiler arasında öz bakımından bir fark olmamakla birlikte biçim bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Her iki grup, bu inancın piri Hacı Bektaş'a büyük saygı gösterirler, inançları ve töreleri aynıdır. Hacı Bektaş ile ilk Osmanlılar arasındaki ilişkiler, aynı zamanda eski ve de sıkıdır.⁷

Alevi-Bektaşiliğin Ahmed Yesevi ve dolayısıyla Yesevi tarikatı ile de ilişkisi kurulmaktadır. Bunun yanında Alevi-Bektaşiliğin detayına inildiğinde Hristiyanlığa da benzerlikler gösterdiği görülmektedir. Özetle; Bektaşilik, sünni Türk ulusu içinde bir Şiilik şekli göstermektedir.⁸

Bir başka bakış açısıyla ilk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevlendirilmiş olan kolonizatör dervişler örgütü olan Alevi- Bektaşilik, XIV. Yüzyıl boyunca Yeniçeri teşkilatına sıkı sıkıya bağlı ilişkiler içinde görülmektedir. Osmanlı yönetiminin seçkin askerleri ve güçlü savaş araçlarıyla donatılmış Yeniçeriler, İslamı benimsemiş görünen ve Türk bölgelerinde yetişmiş Hristiyan çocuklarından oluşmuştur. Bu da bu silahlı örgütün, fethedilmiş yeni ülkeleri İslamlaştırmakla görevli bir derviş tarikatına bağlılığı açıklamaktadır. Bektaşiler, böylece bu ülkelerde Osmanlı propagandasını yapan bir araç olur.

Bununla birlikte Bektaşiler, kentsel kesimde gruplaşmış bir toplulukturlar. Aleviler kırsal kesimlerde yaşarken, sosyal farklılık giderek iki grup arasında bir bölünmeye neden olacaktır; biri kültürlü, diğeri ise okuma yazma bile bilmeyenler olarak kalacaktır. Bu durum, "Bütün Kızılbaşlar Bektaşî, fakat bütün Bektaşiler Kızılbaş değildir." iddiasını da doğrulacaktır.⁹



B-KURULUŞ MEKANİZMASINI BELİRLEYEN VE ETKİLEYEN ÖĞELER

Göçebelerin mehdici, batını dinsel görünümü, Selçuklu ordusu önünde kırılıp bir başka biçime büründü. Kırılan mehdici umut tasavvufçuluğa (Mistisizme) dönüştü. Bu tasavvufçuluk, mehdici görüşün şiddet potansiyelini kendine yöneltip zorunlu kıldığı ayin ve çileler içinde eritip tüketirken, onun bu dünyadaki yaşamına ait umudunu da, öteki dünyadaki yaşamın umudu içinde boğdu. "Riyazet kuvvetiyle esrarı keşfeden veli, veya keramet ehli baba ise, dünyanın sefaletine katlandığı halde, gelecek dünyada ebedi olan, huzurlu ve yaşanmasına doyum olmayan bir yaşam vaadediyordu."¹⁰ Gerçek yaşam dayanılmaz boyuta geldikçe bu yeni dini biçimler manevi bir sığınak olarak halkın büyük bir bölümünü kendine çekiyordu. Ama dini müşhidler çevresinde topluluklar oluştuğça, aranan sığınak yalnız manevi olmaktan çıkıyor, maddi, ekonomik ve siyasal bir güce bürünüyordu. Yerleşmek için yeni toprakların aranması bu toplulukları sınır boylarına doğru itiyordu. Aynı sınır boyunun öte yanında, aynı mistisizm bunalımlarıyla temelden sarsıntıya uğramış Hristiyan halklar, bu oluşumlar arasında kendi ruh dünyalarına yakın dünyalar bulmakta gecikmeyeceklerdir. Çünkü bunlarda, çeşitli dini inançların bir arada yaşayabilir olması, Ortodoks Hristiyanlara öylesine çekici geliyordu ki, bu, azizler ve mucizeler kültürüne açık olanak tanıyordu.¹¹

Halkın ekonomik ve sosyal bunalıma tasavvufçuluk aracılığıyla gösterdiği tepki, Türk ilerleyişine yeni bir hız verirken, gazilerin sınır boylarındaki yığılma ile canlılık kazanan siyasal – dini kurumları da fetih için gerekli güçleri sağladı. Kabile yapılarının çözülüşü gazi topluluklarının oluşumuna olanak verdi. Önceleri kendi adlarına hareket eden bu küçük topluluklar daha sonraları kendi aralarındaki kaynaşmadan doğan daha güçlü oluşumların uyuşmasına girdiler. Anadolu'nun geri kalan bölümlerinden, hatta daha ötelemlerden kişileri ve toplulukları kendine çeken bu oluşumların sınır boylarındaki bas-kısının pekişmesine katkısı olmaktadır.¹²

Bir başka bakış açısı ile; Osmanlı Devleti'nin kurulmakta olduğu dönemde Anadolu'daki uc Beylikleri, medeni bir yaşamın kaynağı olan Türk ve İslam dünyasının her tarafından gelmiş her sınıftan ve her meslekten in-

sanlarla doludur. Bunları; İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, Orta ve Doğu Anadolu'dan gelmiş Selçuki ve İlhani bürokrasisine mensup kişiler, çeşitli tarikatlerin ve inanışların temsilcileri ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler olarak gruplandırabiliriz. Bunlar arasında özellikle Gaziyân-ı Rum (Alpler – Alp Erenleri) adı altında zikredilen ve daha İslamdan önce bütün Türk dünyasında mevcut olan eski ve geniş bir teşkilata mensup Türk şovalyeleri önemli bir yeri işgal etmektedir. Bunun yanında Ahıyan-ı Rum yani Anadolu Ahileri ile, Horasan Erenleri de denilen Abdalan-ı Rum yani Abdal ve Baba isimlerini alan, özellikle Türkmen kabileleri arasında telkinatta bulunan ve genellikle Osmanlı padişahları ile bütün savaflara katılmış olan delişmen mizaçlı ve garip tavırlı dervişler bulunmaktadır.¹³

Barkan'ın ifadelerine göre; "Bunların her birinin Türk ve İslam dünyasının her tarafında şubeleri olan ve bugünkü komünist veya farmason teşkilatına benzeyen teşkilatı bulunan tarikatlar olduğunu görürüz. Kökleri bu suretle geniş Türk ve İslam dünyasına yayılmış olan bu gibi teşkilatlar yoluyla her tarafla temas halinde bulunan Osmanlıların, Osmanlılaşmış Rumların yardımına muhtaç olmadan daha önceki Türk imparatorlukları gibi büyük bir imparatorluk kurma teşebbüsünde bu kuvvetlerden yararlanmış ve kendilerine gerekli her türlü unsurları bulmuş olduklarına şüphe yoktur."¹⁴

Burada, yalnız bazı büyük şehirlerde ve burjuvalar ortamında değil, uç beyliklerindeki köylerde de özellikle şubeleri olan Ahi teşkilatının Anadolu'daki faaliyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasında büyük rol oynamış olduğunu belirtmek gerekir.¹⁵ Fuat Köprülü'ye göre; "Gazi Osman'ın kayınpederi şeyh Edebali ile silah arkadaşlarından birçoğunun hatta Orhan'ın kardeşi Alaeddin'in bu tarikata mensup bulunuşu, ilk piyade askeri üniformasının Ahi üniforması oluşu ve Yeniçeriler için Ahi başlığının kabul edilmiş olması, bu bakımdan son derece manidardır."¹⁶

Bu mistik düşüncenin ve teşkilatın ne büyük bir kuvvet temsil ettiğini, arkasına aldığı halk kütlesini belirli sosyal kurallar için nasıl harekete getirerek dönemin olaylarında büyük roller oynamış olduklarını biliyoruz: Selçuk Devletinin en kuvvetli bir zamanında Babailerin Anadolu'daki bütün Türkmen aşiretlerini birden hareke-



te geçirmek suretiyle bu devleti fena halde sarsmış oldukları bilinen bir gerçektir. Fütühatı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilatlı ve imanlı muharip temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dini ve sosyal fikirler propagandasıyla da halk kütelleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için uygun kaynaşma ortamını yaratmakta, temsil ve fütühat işlerini kolaylaştırmakta yeterli güce sahip oldukları da muhakkaktır. Rum ilinin İslamlaşmasında bu misyoner derviş guruplarının oynadığı rol çok büyüktür.¹⁷

Ancak bazı görüşlere göre; Kalenderi kökenli dervişlerin bir kısmı İslamı yayma bahanesiyle İran'dan Moğolistan'a hatta Çin'e kadar seyahat ederek casusluk dahi yapmaktadırlar. Onlar Doğu dünyasının en mükemmel casuslarıdır.¹⁸

Orta zaman Hıristiyan hukukuna karşı yeni bir sosyal şekil ve adalet görüşü taşıyan ve esrarengiz bir din propagandası şekline bürünen misyoner Türk dervişlerinin söylemleri, ordularla birlikte ve hatta ordulardan önce fütühata çıkmış ve karşı tarafı daha önce manen fetihmiş bulunmaktadır.

Anadolu'daki mistik inançların ortaya çıkışında Türk-Moğol şamanizminin etkileri olduğunu ve sonuçta Orta Asya'dan gelen akınlarla birlikte Anadolu'ya yeni birtakım dinsel oluşumların sokulmuş olduğunu da söylemek gerekmektedir.

Burada söz konusu ettiğimiz dervişler kendileriyle birlikte memleketlerinin örf ve adetlerini, dini adap ve erkanını da beraber getiren insanlardır ki bunların içinde Türk-İslam memleketlerinden Anadolu'ya doğru varlığını işaret ettiğimiz muhaceret akınına yönetmiş girişimci kafile reisleri, bu fethin öncüsü olmuş oluşumlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedanlık tesis etmiş soy ve mevki sahibi önemli kimlikler vardır. Bu dervişlerin dik-kati çeken din ve dünya görüşleri, daha eski Türk memleketlerinden gelen muhacir kitlelerinin getirdiği din ve dünya görüşlerinin aynı olduğu gibi, müridleri ve genellikle kendi aile ve soyları üyeleridir. Bu sebeptendir ki bu unsurlar sayesinde Anadolu, ayrı bir teşkilat ve ananelere sahip insan yığınları ile beraber, onların getirdiği dini

ve mistik etkileşimlerin de kaynaşmasına uygun bir ortam oluşturmuştur.¹⁹

Birçok köye ismini veren, elinin emeği ve alın teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler; daima batıya doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zaviyeler ve bu zaviyelerin savaşa giden, siyasi nüfuzlarını padişahların hizmetinde kullanan, padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhlerin işlevleri Anadolu Aleviliği konusunda olduğu kadar Osmanlı devlet teşkilatının kuruluş ve gelişiminde de önemli bir yer işgal etmektedir.

Diğer bir ifade ile; Osmanlılar ile beraber birçok şeyh gelip Anadolu'nun batı taraflarında yerleşmişlerdi. Bu yeni gelen muhacir dervişlerin bir kısmı gazilerle birlikte memleket açmak ve fütühat yapmakla meşgul oldukları gibi, bir kısmı da o bölgede köylere veya tamamen boş ve tenha yerlere yerleşmişler ve oralarda müridleri ile birlikte ziraatle ve hayvancılıkla uğraşmışlardır. Onların boş topraklar üzerinde kurdukları zaviyeleri bu şekilde büyük kültür, imar ve din merkezleri haline gelmiştir. Aynı zamanda bu zaviyelerin ordulardan daha önce hudut boylarında gelip yerleşmiş olması, orduların hareketini kolaylaştıran sebeplerden biri olmuştur.

Anadolu'da Osmanlılardan önce teşekkül etmiş olan diğer beyliklerin de Osmanlılar gibi çeşitli tarihlerde Anadolu'ya gelen veya nakledilen Oğuz boylarının Bizans ve Kilikya sınırlarına yerleştirilmesi sonucu meydana geldiği düşünülecek olursa; Türkmen kabileleri arasında yayılmış olan dini oluşumların ve bu oluşumları temsil eden kişilerin nüfuzu kolaylıkla anlaşılabilir. Selçuklu Devleti'nin sarsılmasında bu Türkmen kabilelerine isnad eden Babailerin isyan ve propagandalarının etkisi olduğu gibi, aynı Babai şeflerinin Ertuğrul ve Osman Gazi zamanında faaliyette bulundukları ve Karamanoğulları'nın da bağımsız bir devlet kurmasında Babailiğin ve Babai şeflerinin büyük bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır.²⁰

Ayrıca diğer oluşumlar gibi Osmanlı inanç ve devlet mekanizmasında çok önemli bir yeri olan Ahiliğin de diğer oluşumlar gibi yalnız şehirlerdeki burjuva sınıflarına özgü bir teşkilat, mesleki zümrelere ait kuruluşlar olmadığı ve birçok Ahi reislerinin köylerde yerleşmiş olduğu da dikkat çekicidir.



Diğer taraftan Rumeli'ne ilk Osmalı padişahları ile birlikte geçen ve fütuhâtı beraber yapan bu dervişlere dair gerçekten dikkate değer bazı bilgileri içeren kayıtlar da bulunmaktadır. Örneğin Dimetoka kazasında defnedilmiş Esseyid Ali adıyla anılan Kızıl Sultan (Kızıl Delü) bazı köylere 804 tarihli mülkname ile mutasarrıf bulunmaktadır. O tarihten beri Kızıl Delü Oğullarının tasarruflarında olan Tatar Viranı ve Tatarlık gibi mezraları zaviyelerine gelen yolculara hizmet etmek karşılığı evlatlık vakıf olarak kayıtlıdır. Zamanında Tatarlar tarafından iskan edilmiş olan bu viraneler bir derbent köyüdür. Bu derbent, bu ve ondan sonraki kişiler sayesinde 58 Müslüman ve 23 Gayr-ı Müslüm haneli bir köy haline gelmiştir. Bu demektir ki çok ücra bir derbent yerinde zaviye tesis ve köy oluşturmuş olan bu Bektaşî şeyhleri aynı zamanda hizmetleri takdir edilen jandarmalar, dağ başlarında güvenliği sağlayan kişiler olmuşlardır. İlk zamanlarda bu hizmetleri karşılığında örfi tekaliften muaf tutulmuşlar ve kendilerine dağ başında ancak bir harabenin mülkiyeti verilmiştir. Bu dönemde henüz yüzlerce köyden haraç toplayan Bektaşî dergahlarından söz edilemez.

Bir asker gibi savaşabildiği halde yine bir köylü gibi çalışan bu dervişlerin çoğu bu dönemde öşürden bile muaf değillerdir. Bu dönemlerde dervişler, bizzat tarımla, bağ bahçe yetiştirmek, zaviye ve değirmen inşa etmekle uğraşan çalışkan insanlardır. Örneğin birçok vakıflara sahip büyük bir dergah halini alacak olan Sarı saltuk Baba Türbesi dervişleri de bu sıralarda işledikleri bağ bahçe ile ellerindeki sazlık çayır ve çiftliklerinin mahsulünden bir kısmını sipahilere ve devlete verdikten sonra geriye kalanın çoğunu gelene ve geçene yedirmektedirler.²¹ Anadolu Kalenderiliği, Alevi-Bektaşiliği konusunda çok önemli bir örnek de Seyyid Battal Gazi Türbesi ve külliyesidir.²²

C- TARİHİ VAKIA

XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu inanç ve kültür coğrafyasında düşüncelerin kimi zaman uyuştığı, kimi zaman birbiriyle çatıştığı, ancak her iki durumda da ortak kabulün ve hatta özgürlüklerin genel devlet mekanizmasının oluşumunu belirlediğini veya etkilediğini görmektediriz. Özellikle diğer İslam devletlerinde görülen

katı ve keskin çözümlemelerin Osmanlı beyliğinin iç karakteristiğinde olmadığı görülür. Bunun içindir ki, Ertuğrul Gazi de dahil olmak üzere eski Türk geleneklerinin üzerinde oturan Osman ve Orhan Beyler, beylikten devlete geçiş sürecinde, Anadolu inanç ve kültür altyapısını hazırlayan elleri tahta kılıçlı düşünce ustalarına dayandılar. Horasan erenlerinin yanı sıra kimi derviş-abdallar da onların saygı duydukları ve oluşum esnasında düşüncelerini paylaşıp, karar mekanizmalarında etkili kimlikler olmuşlardı.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluş aşamasında Anadolu'da Konya'ya bağlı birçok beylik bulunmaktadır. Kayılar da aslında Söğüt'de böyle bir kimlik taşıyordu. Bu beyliklerin çoğunluğunu da yine Türkmenlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Büyük beyliklerin yanı sıra küçük feodal beyler de hep Asya göçmeni idiler. Anadolu'nun eski halkı da Anadolu'yu terketmemiş ve bu yeni oluşum içinde yerlerini alıp inançlarını koruyabilmişlerdir.

Bu beyliklerin tümünü sonradan kendi yönetimine alacak olan Osmanoğulları'nın, devletin kuruluş aşamasında diğer beyliklerle eşit statüde olduğunu biliyoruz. Beyliklerin benzer beylikler önünde bir diğerine hakimiyet mücadelesi içinde oldukları, bu mücadeleler esnasında hemen hemen tamamının Moğallara boyun eğdiğini görüyoruz. Bunların içinde Karamanoğulları Moğollara direnmek istemiş ancak oda bu mücadelede yalnız kalmıştır. Karamanoğulları için Gazan Han; "Ben düşmanı Doğu'da ve Batı'da arıyorum. O benim cübbemin altında olan Karamanoğulları imiş" demektedir.²³

Osman Bey için Bizans uçlarına akın ve buraları almak, kuracağı devletin asıl harcını oluşturmaktadır. Bu düşünceyi fiili olarak destekleyenler ise dervişler ve yarı Şii Türkmen babalarıdır. Anadolu'ya geldikten sonra Asya'da ayrı kişiliklerde bulunan gazilik ve abdallığın dünyaya görüşünün bir kimlikte toplandığını görürüz. Artık Horasan gazisi aynı zamanda Anadolu Ereni olmaya başlamıştır. Bu birleşimde unutulmamalıdır ki, Anadolu'ya kendilerinden önce gelen Rum evliyasının rolü de vardır. Hz. Ali'den beri süregelen Sünnî İslam içindeki algılanışıyla Alevilik, Türkmenler arasında da kimi özel durumlarla yerleşmeye başlamıştır. Uclarda akın (gaza) ile geçinen bu dervişler kimi oymakları kendilerine mürid yapmışlardı. Dervişlerin Anadolu'ya göçü üçyüz yıldır sürü-



yordu. Bu göçün başarıya ulaşması bu derviş ve oymakların düzenli koloniler kurmaları ile sağlanacaktır.²⁴ Bu dervişler Osmanlı otoritesinin Türk kesiminin düşünce yapısını da oluşturuyor, büyük ruhsal güçleriyle Osmanlı'nın ayak bastığı yerlerin kazanılmasında büyük etkenlerden birini oluşturuyorlardı. Osmanlı yöneticilerinin ilk yıllarda her türlü inanca saygılı olmaları Bizans-Hıristiyan halklarını da küstürmüyordu. Devletin ilk yıllarında Osmanlı yönetimi yansız anlayış taşıyan ve salt Türk olan memurlar kullanıyordu. Bu anlayış XV. yüzyıldan sonra devşirmeler lehine değişecektir. Ahiler, Gaziler, Abdallar ve Bacılardan oluşan örgütlenme her türlü özveri ile devlete bağlı idi. Osmanlı Devleti'nin fetihlerinde askerinin yanı sıra bu misyoner dervişlerin dinsel ve toplumsal düşünceler yayarak bölgeyi devlete bağlamaları gerçeği yadsınamaz. Anadolu ve Trakya'nın İslamlaşmasında bu misyoner dervişlerin görevleri çok büyüktür.²⁵ Başka bir anlatımla: Ortaçağ Hıristiyan hukukuna karşı yeni bir toplumsal düzen ve hukuk anlayışı taşıyan, gizli bir din propagandası biçimine dönüşen Türk dervişlerinin telkinleri ordularla birlikte, kimi zaman da ordulardan önce akına çıkmış ve o toprakları ruhça fethetmiş oluyordu.

Bu dervişler önce kendi müridleri ile sonra diğer dervişlerle bir uyum içerisine giriyorlardı. Daha sonra bu düşünce akımları ve dünya görüşleri yeni yolların (tarikât) kurulmasına neden oluyordu. Bu dervişlerin bir çoğuna sultanlarca topraklar bağışlanıyor, bunun sonucunda çeşitli zaviyeler oluşuyordu. Anadolu'nun subaşlıları, su geçeleri, kıyı, dağ geçidi vb. çıkış ve askeri öneme haiz yerler gazi- dervişlerce korunuyordu. Bu derviş-

ler, Orta Asya Türklüğü'nün yanısıra Şamanizm, Maniheizm, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'la karışmış yeni şekilleri idiler. Bu aynı zamanda adım adım Anadolu'nun Türkleşmesini de beraberinde getirmekteydi.

Osman Bey ve oğlu Orhan Gazi, bu derviş ve şeyhlerle son derece iyi ilişkiler içinde bulunmuşlardı. Güçlerini kanıtlayan bu gözü pek dervişler Türk göçünün yalnız fetih değil yerleşme amacını taşıdığını da kanıtlamışlardı. Hıristiyan ortamda çekinmeden yerleşen bu kültür ve uygarlık misyonerleri yeni kurulmakta olan devletin gerçek dayanağı oldular.²⁶

Bu tür Şeyh, Derviş, Baba, Ahi ünvanlı önderlerde eski Türk geleneğinin sonucu olarak bir bencilik görülmemektedir. Mürşide ve mürşid yolu ile toplum düzenine bağlılık, bu kişilerde bütün sınırları ile vardır. Bölgesel dervişler merkez olarak ünlü dergahları etkiliyor, inançlarında da kimi tarikatların dışına taşmıyorlardı. Diğer bir anlatımla bu dervişler, devletin gözü kulağı oluyorlardı. Sınır kapılarını bekliyor, ordu konaklama yerlerini, ürün yığınaklarını düzenliyorlardı. Oturdukları bölgeleri de her anlamda şenlendiriyorlardı.²⁷

Toplumsal benliklerinde büyük çapta Heterodoks inançları taşıyan ve bunları Anadolu platformunda rezonansa sokan bu önder kimlikler, devlet mekanizmasının yapılanmasında, özellikle Osman, Orhan ve I. Murad dönemlerinde son derece uyumlu bir çaba sergilediler. Diğer bir anlatımla devlet mekanizması ve otorite ile uyuma ve uzlaşma noktalarını bulabildiler. Bu özgürlük içinde eski Türkmen gelenekleri, yine İslam düşünceleri ile birleşerek yeni yeni yollar (tarikât), birleşimler ve sentezler doğurdu.

1 İrene Melikoff, "Kızılbaş Sorunu", *Turcica*, c. IV, İst. 1975, s. 49.

2 Gülağ Öz, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Ank. 1999, s. 222.

3 Mircea Eliade, *Şamanizm ve Kendinden Geçmenin Eski Yöntemleri*, Paris 1968, s. 49.

4 S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri II*, İst. 1956, s. 202.

5 Abdülhak Gölpinarlı, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatlar*, İst. 1959, s. 258; İ. Zeki Eyüboğlu, *Tasavvuf-Tarikatlar-Mezhepler Tarihi*, İst. 1993, s. 3, 50.

6 A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sınıflık: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 112-115).

7 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Richard Davey, *The Sultan and his Subjects*, c. II, London 1987, s. 95-98; E. E. Ramsaur, *The Young Turks-Prelude to the Re-*

volution of 1908, Beyrut 1965, s. 110; Georges Young, *Doğuştan Günümüze İstanbul*, Paris 1934, s. 259, 260.

8 Theodor Menzel, "Das Bektasi-Kloster Sejid-i Ghazi", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28/2, 1925, s. 203.

9 İrene Melikoff, "Anadolu'da Heterodoks İslam "Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları", Yay., G. Öz, Ank. 1999, s. 228.

10 M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. I, Ank. 1959, s. 43.

11 Ö. L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ank. 1941.

12 Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, İst. 1980, s. 105.

13 Ö. L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ank. 1941, s. 97; A. Y. Ocak, *Vahidi'nin Tüm Abdallarının Otman Baba'yı takdis ettiklerini, Seyyid Battal Gazi'yi pir ta-*



ındıklarını belirttikten sonra Hz. Ali ve Oniki İmamı da benimsediklerini kaydediyor. "Ey Hâce, biz diyar-ı Rumdan gelirüz. Seyyid Gazi hak katında geçer nazı anın ocağınız. Şüide ve seccade ve kudüm ve çerağ ile Rum Abdallarıyuz. Bize namaz ve ruze ne gerek. Biz ölmeden ölmüşüzdür. Teklifattan beriyüz. Heman et ve kan ve deri olmuşuzdur. Ölmüş olan kimesne namazı neyle ve niyazi nicedir" ilke ve yaşam gayelerinden hareketle bunların hiçbir millete ve hiçbir inanca mensup sayılmamalarını belirtmektedir (A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sıfıllık: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 112-115).

- 14 A.g.e., s. 117.
- 15 Bkz.: Giese'nin tercümesi *Türkiyat Mecmuasının* I. cildinde (s. 151-171) yayınlanmış makalesi ile, bu makale hakkında Fuat Köprülü, *Hayat Mecmuası* (S. 11 ve 12, 1922)'na ve F. W. Hasluck'un Prof. Ragıp Hulusi tarafından *Bektaşilik Tetkikleri*, İst. 1928'e de bakınız.
- 16 F. W. Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, İst. 1928, s. 109-111.
- 17 F. Köprülü, Osmanlı sosyal ve toplumsal yapı içindeki özelliklerle o zamanlar mevcut olan sosyal düşünce propagandalarının dikkat çekici bir düzeyde olduğunu göstermek için, Avrupada rönesansın öncülerinden biri gibi görülen fakat yaşamının bir kısmını Türkler arasında ve Osmanlı sarayında geçirmiş olan Pleton isminde bir kişinin memleketinde ortaya attığı sosyal reform düşüncelerinin oluşumunda İslam dünyasında o zamanlar mevcut olan dinsel ve sosyal cereyanlardan ve Türk toplumunun sosyal bünyesini taklit etme isteğinden oluşup oluşmadığının araştırmaya değer bir konu olduğunu vurguluyor (Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yay., Ank. 1984, s. 112).
- 18 A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sıfıllık: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 112-115.
- 19 Bu dervişler ile XVI. yüzyıl Osmanlı şairlerinin tasvir ettikleri; çıplak geçen, esrar içen, kaşlarını, saç ve sakallarını traş eden, vücutlarında yanık yerleri ve dövme zülfikar resimleri ve ellerinde müzik aletleriyle dolaşan, işsiz güçsüz serseri dervişler arasında büyük farkların olduğunu söylemek gerekir. F.Köprülü XVI. yüzyıldan beri Türkiye'de yaşayan Abdal lakaplı şeyhler ile Abdallar veya Işıklar ismi verilen derviş zümreleri hakkında bilgi verirken, onları birtakım gezginci derviş zümreleri gibi tasvir etmiştir. Bu açıklamaya göre onlar ayin ve erken itibarıyla olduğu gibi akideleri bakımından da müfrit şii ve alevi heterodoks bir zümredir. Diğer başıboş derviş zümresi gibi evlenmeyerek bekar kalırlar, şehir ve kasabalardan çok köylerde kendilerine mahsus zaviyelerde yaşarlar. Bunların arasında özellikle Kalenderiye inancından etkilenenlerin dünya işlerinden tamamen uzak olmak, geleceği düşünmemek, tecerrüd, fakr, dilenme ve melamet

başlıca şiarlarıdır. Bununla beraber bütün Rum Abdallarının her zaman ve her yerde dilencilerden, serseri ve çingene dervişlerden ibaret olduğunu düşünmek doğru değildir. Köprülü, bütün Abdalların aynı şekilde yaşamadığını, bazı Abdal zümrelerinin mücerred kalma prensibinden ayrılarak diğer Alevi zümrelerin kabilinden bir secde halinde Türkiye'nin çeşitli yerlerinde köyler kurup yerleşmiş olduklarını kaydediyor. Ayrıca İran, Türk aşiretleri ve Hazer ötesindeki Türkmenler arasında Abdal adını taşıyan Türk oymaklarına rastlanılmasını ve Eflatitlerin daha yüzyıllarca önce Abdal adını taşımış olmalarını da araştırılması gereken bir sorun olarak görüyor. Köprülü bu Abdalların kendilerini Horasandan gelmiş göstermelerini eski Oğuz rivayetlerinin aralarında hala yaşamastını, bunların etnik kökenlerinin yani Türklüklerinin tesbiti bakımından çok önemli addetmekte ve Abdalları Türklüklerinden en ufak bir şüphe bile caiz olmayan ve eski Türk Şamanizminin izlerini hala saklayan Anadolu Alevi Türklerinden ayırmaya imkan görmemektedir. (F.Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Abdal", Mad., İst. 1935, s. 36, 39).

- 20 Ö. L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ank. 1941, s. 99.
- 21 A.g.m., "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ank. 1941, s. 97, 208.
- 22 Bkz.: Yağmur Say, *Seyyid Battal Gazi Külliyesi*, H.Ü., Ed. Fak., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ank. 1999.
- 23 Nejat Birdoğan (Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İst. 1994, s. 155)'ın Reşidüddin Oğuznanesi'nden aktardığı bilgiye göre; Karamanoğulları, Oğuznameye göre; Tuğrul Bey döneminde 20.000 çadırlık bir kalabalıkla Anadolu'ya gelmişlerdi. Daha Türkistanda iken soygunculuk ederlermiş.
- 24 Ö. L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. I, Ank. 1941, s. 97, 280.
- 25 A.g.e., s. 283.
- 26 "Orhan Bey döneminde henüz İslâm hukuku ve yönetimi devlette etkin olmamıştı. Eski töre ve yasak düzeni sürmekteydi. Devlet şeriat bağına bağlılığına düşmemişti. Her ne denli Orhan Bey Bursa'da ilk medreseyi kurmuş, müderris olarak Kayserili Mevlana Davut'u, Mevlana Taceddin'i, Hane-fi inancından olanları getirmişse de öte yandan Türk derviş ve babaları (Kara Hoca, Aşık Paşam Hazreti, Yunuz Emre, Geyikli Baba, Şeyh Tabduk Emre, Ahi Evran ve Karaca Ahmed Sultan)'da yanından ayırmamıştır" (Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*, İst. 1332, s. 220).
- 27 Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü-Alevilik*, İst. 1994, s. 116.

DİNİN SOSYAL HAYATTAKİ ROLÜ

XV. YÜZYIL OSMANLI DİNİ HAYATINA BİR BAKIŞ ("TARÎKU'L-EDEP"E GÖRE)

437

DİNİN SOSYAL HAYATTA YERİ: OSMANLI SÜFİLİĞİNİN DOĞAŞI

446

OSMANLI DÖNEMİNDE TAŞAVVUFİ HAYAT

451

OSMANLI DÖNEMİ ZÂVİYELERİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

459

OSMANLILARDA DEVLET-TEKKE MÜNASEBETLERİ

468

OSMANLI PADİŞAHLARI VE TAŞAVVUF

486

İSTANBUL'DA İHTİDÂ HAREKETLERİ (XVI. YÜZYIL)

495

OSMANLI HAC SEYAHATNÂMELERİNDE HAC YOLÇULUĞU

506

OSMANLI'DA TEKKELER, SOSYAL FONKSİYONLARI VE

İSTANBUL'DA HALİDİ TEKKELERİ

512

OSMANLI DÖNEMİ TEKKE HAYATINA BİR ÖRNEK:

YİĞİTBAŞI VELÎ VE TARİKAT'USÛLÜ

521



XV. YÜZYIL OSMANLI DİNÎ HAYATINA BİR BAKIŞ ("TARÎKU'L-EDEB"E GÖRE)

PROF. DR. MEHMET ŞEKER
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Günümüz Türkiye'sinde son yıllarda en çok konuşulan konuların başında dinî konular veya dinî olaylar gelmektedir. Bu konuların ve olayların menşei nereye dayanmaktadır, diye merak edenler ne yazık ki azınlıktalar. Bunlar da sâdece toplum içinde bir bütün olarak ele alınmaktan çok, çeşitli zümreler, kurumlar, tasavvufî hareketler hâlinde incelenmekte ve konunun bir yanına sâdece genel bir bakış atfedilmektedir.

Osmanlı toplum hayatındaki dinî uygulamaları kronolojik olarak tespit etmek gerekir. Özellikle Osmanlı tarihinde dinî hayatı tanımaya çalışmak çok uzun ve çok yönlü ve de yorucu bir mesâiyi gerektirir. Hele arşiv vesikaları tam olarak tespit edilmeden, tasnifleri tamamlanmadan ve de çözümleri yapılmadan her konuda olduğu gibi Osmanlı'nın dinî hayatında da son sözün söylenemeyeceği erbâbınca mâlumdur.

Bugüne kadar Osmanlı tarihi ile meşgul olanlar çoğunlukla ya dinî kurumları, dinî teşkilât ile yönetimlerini ya da dinî zümreleri ve grupları ilgi alanları içinde görüp bu konularda araştırma yapma yoluna gitmişlerdir. Bilindiği gibi, Osmanlı coğrafyasında çoğunlukla üç din mensupları bir arada yaşamakta idiler: Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler. Bunlardan çoğunluğu teşkil eden ve hâkim unsur olan müslümanların dinî anlayışları ile bu anlayışın hayatlarına yansımaları üzerindeki çalışmalar henüz yeterli değildir.

"Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın tarihini teşkil eden olayları, meseleleri ve konuları birbiriyle bağlantılı bir şekilde, devamlılık içinde, doğru ve bir bütün olarak kavrayabilmek için her şeyden önce, İslâm'ın Os-

manlı merkezî yönetimi ile halk için ne anlam ifade ettiğini ayırt etmek gerekir. Başka bir deyişle, siyasî iktidar mekanizmasının mantığındaki İslâm'la, bütün kesimleriyle yönetilenlerin mantığındaki İslâm'ı daha doğrusu İslâm anlayışını veya yorumunu ayrı ayrı değerlendirmek lâzımdır. Çünkü ikincisinde İslâm, yalnız inanılan ve yaşanabildiği kadar yaşanması icap eden bir hayat tarzı olarak algılanırken, birincisinde bundan çok daha ilerde bir şey, bir siyasettir. İşte Osmanlı din tarihindeki olayların büyük ve önemli kesimi, bu iki İslâm anlayış ve yorumlanışı arasındaki farklılığın karşılaşmasından doğmuştur. Diğer dinlerin durumu ise, bundan daha değişiktir; zira İslâm'ın dışında hiçbir din merkezî iktidar tarafından temsil edilmemiştir. Bu ise, Osmanlı İmparatorluğu tarihinde İslâm'ın şekillenişini belirleyen çok önemli bir faktördür."¹

Yukarıdaki satırların yazarı sayın Ahmet Yaşar Ocak, bu iki İslâm anlayışını "devlet İslâmı (resmî İslâm) ve halk İslâmı (geleneksel İslâm)" diye isimlendirmektedir.² Ona göre, devlet İslâm'ından kasıt, İslâm'ın siyâsileşmiş şeklidir. İslâm'ın devlet ideolojisindeki yeri ve yönetime yansıtışı ile iç ve dış politikadaki oynadığı rol doğrudan devlet İslâmını ilgilendirmekte, bu anlamda devlet İslâmı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda resmî hale gelişi, başlangıçtan XVI. yüzyıla kadar devam eden gelen bir süreci içine aldığı görülmektedir.

Halk İslâmından da; siyasî bir nitelik kazanmamış, yalnızca sosyal hayat tarzı olarak algılanan ve yaşanan, kitabî esaslar yanında toplumun geleneksel inanç ve hayat tarzının belirlediği, kısmen de hurafelere bürünmüş müslümanlık anlayış ve tarzı kastedilmektedir.



Birinci anlayış daha çok medresede bilimselleşti. Belki buna sayın Ocak'ın ifâdesi ile "yüksek İslâm, kitâbî İslâm" denebilir. Bunu ulemâ sınıfı temsil etmektedir.

İkinci anlayış da, mistik karakterli oluşu, aynı zamanda mensupları üzerindeki etkisi göz önüne alınarak "Tekke İslâmı (Mistik İslâm)" olarak nitelenmiştir. Bu anlayışı da tasavvuf ve tarikat mensupları temsil etmişlerdir.

Bu tasnifte yer almayan ortak İslâm anlayışının varlığı tartışmaya açılabilir. Hem medrese mensuplarının, hem de tekke bağlularının benimsedikleri anlayışları birleştiren Müslümanların, medreselilerin yazdıkları kitapları okudukları veya dinledikleri gibi, aynı zamanda tarikat bağlularının anlattıkları menkıbelerden de duyulanarak ve zevk alarak hayatlarını sürdürmüş oldukları düşünülebilir. Bizi bu düşünceye götüren kaynaklar, Osmanlılar zamanında kaleme alınmış olan ve dinî mâhiyet arz eden eserlerin muhtevâlarıdır. Bu eserler aynı zamanda Türk edebiyatının da kaynakları arasında yer almış, bunların pek azı yayınlanmış, diğerleri de günümüze kadar ulaşmış olmakla birlikte yazma hâlinde, basılma şansını elde edememiş bir şekilde hâlâ kütüphanelerde bulunmaktadır.

Kur'ân ve hadis ile bunlara dayanan tefsir, fıkıh ve kelim gibi ilimler, Türk edebiyatında dinî edebiyatın kaynaklarındandır. Bu kaynaklardan ilham alan bir çok dinî mâhiyet arz eden eserler kaleme alınmış bulunmaktadır.

Bu eserler dinî mâhiyet arz etmekle beraber, yer yer yazıldıkları devrin imân ve inanç hayatı yanında, aynı zamanda toplum yapısı, toplumun hayat tarzı, toplumda aksayan yönler, çözülmesi gereken problemler gibi doğrudan toplumu ilgilendiren konularda da bilgiler bulunabilecek mâhiyetteki eserlerdir. Adına bakıldığı zaman bazı eserler, ya tasavvufa ya ahlâka veya iman ve itikâda dâir bir eser olduğunu düşündürür. Hatta bir kısmı edebî hikâye tarzında kaleme alınmış olmakla beraber, çoğunluğu yine Kur'ân ve hadis ile diğer dinî mâhiyetteki eserleri kaynak olarak kullandığı için, hem edebî bir eser, hem de dinî bir eser hüviyeti taşıdığı ve bir eserin birden fazla ilgi alanının bulunduğu görülmektedir.

İşte XV. yüzyıl Osmanlı ilim muhîtinde kaleme alınmış eserlerden biri olan *Tarîku'l-Edeb* çok yönlü ilgi

alanı olan bir eserdir. *Tarîku'l-Edeb*, görüleceği üzere bir medrese mensubu tarafından kaleme alınmıştır. Eserde ilme önem verilmesi gerektiği belirtilerek akılcılık ön plana çıkarılmakta, edep ve ahlâk konuları işlenirken de mutasavvıflarla ortak kaynak ve konulara yer verildiği görülmektedir. Bundan ayrı olarak kaynaklardaki tavsiye veya emir niteliğindeki teorik kuralların yaşayış tarzına yansımalarının nasıl olacağını göstermesi yönüyle de *Tarîku'l-Edeb*, Osmanlı dinî hayatının, geçmişten gelen ve XV. yüzyılda da geçerliliğini koruyan İslâmî yaşayış biçiminin örneklerini ihtiva etmesi yönüyle üzerinde durulması gereken bir kitaptır. Zira, bundaki uygulamaya yönelik, gerek günlük hayatta, gerekse ibâdet hayatındaki bir çok emir ve tavsiyenin daha sonraki eserlerde de tekrar edilerek, hatta günümüze kadar devam ettirilerek, dinî yaşayışın belirleyici unsurları olduğu kaydedilebilir.

Biz bu makâlemizde önce kısaca *Tarîku'l-Edeb*'i tanıttık, bunun ilgi alanlarına değindikten sonra, *Tarîku'l-Edeb*'e dayanarak, Osmanlı geleneksel halk müslümanlığının Kur'ân'ı algılayışını ve Kur'ân okuma geleneğine verdiği önem üzerinde duracağız. Daha sonra da müslümanların günlük hayatında kitaplarda anlatılan dinle, yaşama biçiminin nasıl birleştirildiğine dâir bazı örnekleri ele alarak İslâmî öğretileri teoriden uygulamaya nasıl geçirdiklerini göreceğiz. Bunlardan bir kesitin hâlâ günümüzdeki yansımalarına bir iki örnekle işaret edeceğiz.

I. TARÎKU'L-EDEB

Bazı kaynaklarda "*Tâci'l-Edeb*" şeklinde belirtilen adı, eserin yazma nüshalarında; "...ve bu risâle-i şerîfe ve vesîle-i latîfeye Tarîku'l-Edeb diyü ad verdüm"³ ifâdeleri ile bizzat yazarı tarafından belirtilmiş olması eserin adı üzerinde tartışmaya mahal vermemektedir.⁴

Amasya'lı Hüseyin oğlu Ali (Ali b. Hüseyin el-Amâsî) tarafından kaleme alınan eserin bir başka önemli özelliği de h. 857/m. 1453 yılında kaleme alınmış olmasıdır. Bilindiği gibi bu tarih, İstanbul'un Fâtih Sultan Mehmet tarafından fethedildiği tarihtir. Bu tarihte eserin yazıldığını ve İstanbul'un fethine de işaret edilerek tarih düşürüldüğünü yine gözden geçirdiğimiz nüshada bizzat müellifin ifadesinde görmekteyiz.⁵

İlk bakışta bir edeb kitabı ya da daha akademik bir dille ahlâk kitabı mâhiyeti taşıdığı, adındaki "edeb" ke-



limesinden hareketle söylenebilirse de, bu kitap görgü kuralları yanında sosyal hayatla ilgili çeşitli konuları da ihtiva etmektedir. Eğitim tarihi bakımından da Türk Eğitim Tarihine ışık tutacak konuları ve *Tarîku'l-Edeb'e* göre XV. yüzyıl sosyal hayatına dâir bilgileri de ihtivâ etmekte olduğunu iki ayrı makâlemizde ele alarak belirtmiştik.⁶

1) Tarîku'l-Edeb'in Muhtevası

Tarîku'l-Edeb, bir mukaddime ve kısa bir hâtıme ile yirmi yedi bölümden müteşekkildir. Müellif eserinin mukaddimesinde kitabının yazılış sebebini belirtmiş ve eserde tâkip ettiği usûlü açıklamıştır.

Eserin bölümlerini ve konularını tek tek ele alacak olursak; konuların şöylece sıralandığı görülür:

1. "Evvelâ Ataların Mertebelerini Beyân İder ve Dahı Bunların Hakların Bildirür" (v. 4b-9a)
2. "Atalardan Oğula Terbiyet Ne Resme Gerek Anı Bildirür" (v. 9a-12a)
3. "Oğul Üzerine Atalar ve Analar Hakkın Bildirür" (v. 12a-13b)
4. "Kişi Oğlın Mektebe Vermek Dilese Nice Mu'alime Virmek Gerek Anı Bildirür" (v. 13b-16a)
5. Öğretmenin Eğitimi Hakkında (v. 16a-18b)
6. "Bu Fasl Kur'ân Okumağı ve Dahı Edeblerin Bildirür" (v. 18b-19b)
7. "Mektephâne Oğlanları Üstâdına Ne Vecihle Hizmet ve İtâat İde Anı Bildirür" (v. 18b-21a)
8. "Edeb Öğrenmeğı Bildirür" (v. 21a-23a)
9. Hat ve Hattatlık ve Diğer Sanatların Önemi (v. 23a-26a)
10. "İlmün Fazîletün Dahı Edeblertün Bildirür" (v. 26a-30b)
11. "Selâm Virmekliğı ve Almaklığı ve Anın Edebin Bildirür" (v. 30b-31b)
12. "Bu Fasl Söz Söylemek Edebin Bildirür" (v. 31b-35b)
13. "Şol Sözleri Beyân İder Kim; Anı Söylemekle Yâ Kafır Olur, Yâ Küfre Yakîn Olur" (v. 36b-38a)
14. "Ta'âm Yemeliğı Dahı Anın Edeblerin Bildirür" (v. 35b-36b)

15. "Su İçmeğı Dahı Edeblerin Bildirür" (v. 38a-39a)
16. "Yürümeğı Dahı Edeblerin Bildirür" (v. 39a-b)
17. "Oturmağı ve Anın Edeblerin Bildirür" (v. 39b)
18. "Mutavvazaye (tuvalet, helâya) Girmek ve Yabanda Tebevül ve Tağayyut Ne Resme Etmek Gerekdür Bildirür" (v. 39b-41a)
19. "Abdest Almağı Dahı Anın Edeblerin Bildirür" (v. 41a-42a)
20. "Ezan Okumağı Dahı Anın Edeblerin Bildirür" (v. 42a-b)
21. "Mescide Girmeğı Dahı Anın Edeblerin Bildirür" (v. 42b-45b)
22. "Fasl: Farz Nedür ve Sünnet Nedür ve Vâcib Nedür ve Müstahab Nedür ve Nâfile Nedür ve Tatavvü Nedür? Anı Bildirür" (v. 45b-46b)
23. "Cuma Namazını Beyân İder" (v. 46b-47a)
24. "Cenâze Namazını Beyân İder" (v. 47a-48a)
25. "Hammâma Girmeğı ve Edeblerin Bildirür" (v. 48a-51b)
26. "Bazı Hikmetli Sözleri Bildirür" (v. 49a-51b)
27. "Bazı Toplulukların Yaratılış Husûsiyetlerini Bildirür" (v. 51b-52a)

Genel olarak eserde devrinin eğitim-öğretim hayâtına bakış, âdâb-ı muâşeret kuralları ve sosyal hayâta dâir çizgiler yanında dinî hayatta her müslümanın bilmesi gereken belli başlı bilgiler yer almaktadır. el-Amâsî'ye göre her müslüman edeb öğrenmek zorundadır ve güzel ahlâklı olmalıdır. Müellife göre, İslâm eğitiminin kaynağı ilâhîdir. Zirâ, müminler, edebi ve güzel ahlâkı Hz. Peygamberden, o da Cebrâil aracılığı ile Allah'tan öğrenmiştir.⁷

Her insanın bir eğitimcisi(mürebbî) bulunmalıdır ki, ondan terbiyeyi, edeb ve erkânı, hayâ ve güzel ahlâkı öğreysin. Nerede, nasıl davranacağını ve neyi, nerede söyleyeceğini bellesin. İdrâki, akıl ve firâseti mürebbîsi sayesinde artsın.⁸

Eserin bazı bölümlerinde Ali b. Hüseyin, günümüzde de kabul edilebilecek hür düşünceye sâhip olmak gerektiğini ortaya koyan görüşlere de yer vermektedir. Meselâ, câhil bir âbid ile fâsık bir âlimin hikayesini an-



latmakta ve bu hikayenin sonucunda düşünmenin önemi vurgulanmakta ve inançlarda mukâyeseli düşünceye yer vermek gerektiğine işâret edilmektedir.⁹ Özellikle, çok ibâdet ettiği halde düşünmeyen bir âbidin inancı ile düşüncesini ön plana alan, ama halk arasında fâsık olarak görülen bir kişinin îmânının sağlamlığı ve aradaki farkı ortaya konmaktadır.

2) Tarîku'l-Edeb'e Göre Eğitim

Eserin ilk bölümü; "Ataların mertebelerini beyân ider ve dahî bunların haklarını bildirür"¹⁰ başlığını taşımaktadır. İkinci bölümün başlığı da; "Oğul üzerine atalar ve analar hakkın bildirür"¹¹ şeklindedir.

Her iki bölümün başlığı da aile müessesesinde ana, baba ve çocuk ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Onun için, müslüman olan bir kişinin çocuğu doğarsa, ona karşı şu üç görevi yerine getirmesi gerekir:

- a) Ona güzel bir isim vermelidir,
- b) Oğlanı sünnet ettirmelidir,
- c) Okula verip okutmalıdır.¹²

Çocukları, küçücükten pazara ve sokağa salıvermenin, onların büyüklere âit ve kalabalık eğlence yerlerine de gitmelerinin mahzurlu olduğunu belirten müellifimiz; "oğlancıktır, diyerek haram ve murdar yedirmeyeler kim azâbın, atası çeker" demektedir.¹³

Yedi yaşına gelince de, namaz kılmaya alıştırmalıdır.¹⁴ On yaşına kadar, çocukları sofrada; kendinden büyük adamlarla birlikte yemeğe başlatmamalıdır. Gerçi yemek gelince veya su içilecekken, önce bu mâumlara verilmelidir. Zirâ bunların sabır ve tahammülleri azdır.

Oğlan çocuklarını, on yaşını geçtikten sonra, anaları ile kız kardeşlerinden ayrı yatak odalarında yatırmak gerektiğini tavsiye eden yazarımız, bu çocukların kendilerini idâre edecek duruma gelinceye kadar, kötü ahlaklı kişilerle arkadaşlık etmemelerine dikkat edilmesi hususu üzerinde durmaktadır.¹⁵

Kız çocuklarını fazlaca sevmek gerektiğini, onların sevgiye ve şefkate daha çok muhtaç olduklarını belirten Alâeddin Çelebi, kızların; "er oğlan gibi çüret edip hü-kümlerini" geçiremeyeceklerini yazdıktan sonra, kızlarının hatırlarını hoş tutup sevindirmekle berâber, zorluklarına ve meşakkatlerine katlanan ana-babaların bir çok

sevâplar kazanacaklarına ve kıyâmet gününde de, kendileri ile cehennem arasında kızlarının perde olacağına dâ-ir bir hadîs-i şerifi de nakletmektedir.¹⁶

Zirâ, öğretmenin çalışarak, gayret göstererek, öğrencisini eğitmesinin yararı vardır. Tıpkı, tarladan, sürülerek işlenerek hasat alındığı, suyun aka aka taşın üstünde yer açtığı, iz yaptığı gibi, zihinleri geç gelişen öğrencilerden zamanla sonuç alınabileceğine işâret edilmiş olması dikkat çekicidir.¹⁷

Küçük çocuklara dersi az verilmelidir. Fazla olursa; "tabîatleri incinüb, gönüllerinde teneffür (nefret) hâsıl olur". Aradan zaman geçtikçe, çocukların hem zihinleri gelişir, hem de bilgileri artar.

Çocukta görülecek her edep dışı davranışlarını düzeltmek için gerekirse dövmelelidir. Çünkü, yaban canavarları bile, "çubuk darbıyla" terbiye edildiği gibi oyun da öğrenirler.¹⁸ Fakat, şu husus gözden kaçırılmamalıdır; çocuk gelişi güzel döğülmemelidir. Ayrıca, "falaka, hâce-ye mahsustur." Hoca yardımcıları, ancak hoca izin verirse oğlanın ayağını o zaman falakaya geçirebilir.¹⁹

Öğretmen, öğrencileri arasında ayırım gözetmeye- rek, birbirinden farklı davranışlarda bulunmamalıdır. Hepsine eşit muâmelede bulunmalıdır.²⁰

Okulda kızlar; "ayruca bir tarafa oturlar ve büyük oğlanlarla oturmazlar ve anlarıyla söyleşirmeyeler". Kızları şaşırtma ve baştan çıkarmalara meydan verilmemelidir. Kızlar, ayakları kaldırılıp döğülmemeli, hatta, kulakları burulmamalıdır. Sadece, ellerine, ayaklarına gerekirse vurulabilir.²¹

Burada dikkatimizi çeken bir husus var ki, o da; XV. yüzyıl okullarında kız erkek ayırımı yapmaksızın aynı mekânda eğitim ve öğretim yapılmış olduğunun görülmüş olmasıdır. Bu durum bize, kız erkek ayrı kümeler şeklinde otursalar da karma eğitimin İslâm eğitim tarihinde çok eski devirlerden beri var olduğunu göstermektedir.

Tarîku'l-Edeb'de buraya kadar sıraladığımız örneklerden başka, eğitim öğretim konusunu ilgilendiren; Kur'ân öğreniminde uygulanacak kurallardan tutunuz da; güzel yazı yazma eğitimi, yemek yemede, su içmede, hatta yolda yürümede dikkat edilecek birçok görgü kurallı hakkında bilgi verildiğini de görüyoruz. Bunlardan



anlaşıyor ki, günlük yaşayışa dâir bilgilerin yer aldığı *Tarîku'l-Edeb*, insanın günlük hayatındaki davranışlarını; ister Kur'ân öğrenmek ve ibâdet etmek gibi dinî eğitim ve öğretimle olsun, isterse sosyal hayatın içindeki yemek içmek gibi davranışlar olsun, hepsini bir bütün olarak ele alıp ortaya koymaktadır.

II. OSMANLILAR'DA KUR'ÂN EĞİTİMİNE VERİLEN ÖNEM

Bütün İslâm tarihi boyunca Kur'ân'ın okunmasına önem verildiği gibi Osmanlılar'da da bu geleneğin devam ettirildiği görülmektedir. Müslümanların dinî hayatında çok önemli bir yer tuttuğu bilinen Kur'ân okumaya yönelik eğitim ve öğretimin niçin önemsendiğini *Tarîku'l-Edeb* bize gerekçeleri ile anlatmaktadır.

1. Kur'ân Okumanın Gerekliliği ve Bunun Edepleri

Tarîku'l-Edeb'in altıncı bölümü “Bu Fasl Kur'ân Okumağı ve Dahî Edeplerin Bildirür” başlığını taşımaktadır.²²

Tarîku'l-Edeb, edebiyat tarihimizdeki diğer mensur ve manzum eserlerde de görüldüğü gibi, Kur'ân'dan âyetlerle, hadîslerden nakiller yaparak ele aldığı konuyu güçlendirmeyi hedeflemiştir. Nitekim, yukarıda belirtilen konuya bir hadîsle başlamıştır. Bu hadîste; “bir Kur'ân harfinin dünyâdan ve dünyânın içindekinden yeğ olduğu” belirtilmiştir. Hadîsin sahihliği üzerinde tartışmadan, benzerî metinlerin bazı hadîs kitaplarında yer aldığını belirtmekle yetinmek istiyorum.

İkinci hadîste de; “ne bahtlı şol kimesneler kim Kur'ân okurlar ve Kur'ân'la amel iderler” denilmektedir.

Bir üçüncü hadîs de; “ne gökçek şefî'dür Kur'ân şol kimselere kim okuyalar ve ânın ahkâmıyla amel ideler” denilerek Türkçeleştirilmiştir.²³

Buraya kadar belirtilen hadîs metinlerinden Kur'ân okumanın bir mü'mîn kişi için önemli bir görev olduğu belirtilmekte ve Kur'ân okumanın yararları vurgulanmaktadır. Bunun arkasından da mü'minlerin çocuklarına Kur'ân öğretmelerinin fazîletinden söz edilerek konu şöylece ifâde edilmektedir:

“Ve dahî buyurur kim, kaçan bir mü'mîn oğlunu Kur'ân okumağa virse ve ol oğlan; Eûzü billâhi mine's-

şeytânî'r-racîm bismillâhi'r-rahmânî'r-rahîm dise Hak sübhânehû ve te'âlâ ânın yedi atasına değin ve yedi ev komşusuna değin ki mü'mîn olanlara rahmet idüp yarlıgardır. Zirâ kim Kelâmullah nurdur. Görmez misin kim bir kimesne şem yandursa nice kişiler ânun şulesinden fâ-idelenürler.”²⁴

Yazar kendi ifâdelerini aynen naklettiğimiz bu satırlarda altı önemle çizilen bir husus olarak, Kur'ân okumaya başlamanın bile, sâdece okuyana değil onun yedi kuşak akrabalarına ve yakınlığına göre yedi ev komşusuna yararı dokunmakta, onlara da sevap yazılıp rahmet edilip yargılanmasına sebep olduğuna inanıldığı görülmektedir. Çünkü bir kişi ışık yaktığında bunun aydınlığından bir çok kişinin yararlanması gibi Kur'ân okuyan kimse sâyesinde de bir çok kimse dolayısıyla Kur'ân'ın nûrundan aydınlanıldığına inanılmaktadır.

2) Kur'ân Nasıl Okunmalıdır?

Tarîku'l-Edeb müellifi, Kur'ân okuma âdabını şöyle anlatır: “Ve dahî kaçan kim Kur'ân okumak dileseler, Eûzü billâh ile başlayalar.” Bunu da Kur'ân'ın en-Nahl sûresinin 98. âyetinde belirtilen; “Kur'ân okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın” ifâdelerine dayandıran müellif, sûre başlarında Eûzü besmele ile başlanmasını tavsiye etmektedir. Bunun yanında sûre başı olmayan bir âyeti okumaya veya Berâe sûresini okumaya ise Besmele ilâve etmeksizin sâdece Eûzü ile başlanması yeterli görülmektedir.²⁵

A) KUR'ÂN OKUNURKEN

DİKKAT EDİLECEK HUSUSLAR

Ali bin Hüseyin, Kur'ân okunurken dikkat edilecek hususlara şöylece işâret etmektedir:

1. “Ve dahî Kur'ân okunan yerlerde kelâm-ı dünya etmiyeler. Belki epsem olup dinlemek farzdır.” Bu görüşünü de yine Kur'ân'ın el-A'râf sûresinin 204. âyetinde yer alan “Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız” ifâdelerine dayandırmaktadır.

2. “Ve dahî Kur'ân'ı ezber okumaktan, Kelâmullah yüzine bakup mushaftan okumağın sevâbı artukdur. Ve mushafa tahâretsiz yapışmayalar ve âkıl ve bâliğ olan kimseler illâ meğer kim bir zarfla tutalar ve oğlancıklar ellerin ve yüzlerin yuyup yapışalar.”²⁶



Bu hususları da yine Kur'ân'daki; "Âlemlerin Rabb'i tarafından indirilmiş olan bu Kitâb'a sâdece arınmış olanlar dokunabilir."²⁷ âyeti ile teyit eden müellif kimlerin nasıl Kur'ân okuyabilecekleri veya okuyamayacakları üzerinde de durmaktadır:

1. Kur'ân'ı okuyanlar ezberden çok, mushaftan tâkip ederek yüzüne bakıp okumayı tercih etmelidirler.

2. Temiz olmayanların bir başka ifâde ile abdestsiz olanların mushafa yapışmamaları gerekir. Şayet zorunlu olarak tutmaları gerekirse bir kılıfı veya zarfla tutmaları uygun olur. Ancak burada, çocukların ellerini ve yüzlerini yıkamalarının yeterli görülmesi, çocukların Kur'ân okumalarında kolaylığı elde etmelerini temin etmek şeklinde yorumlanabilir.

B) KİMLER KUR'AN OKUYABİLİR? YA DA OKUYAMAZ?

"Ve Dahî bir nice yerlerde Kur'ân okumak mekrûh-dur. Evvel, cünüb kişi okumak mekrûhdur. Ve müstehâza 'avret okumak ve hammamda cehr ile okumak revâ değildir."²⁸

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre;

1. Cünüb olan kişilerin Kur'ân okuması mekrûh-dur.

2. Ay hâli gören kadınların Kur'ân okuması uygun değildir.

3. Hamamda da açıktan sesli olarak Kur'ân okunması uygun değildir.

Namazın dışında, mezarlıkta kabirler arasında, ayakta durarak, tavaf ederken veya oturarak Kur'ân okunmasında zarar yoktur, diyen *Tarîku'l-Edeb* müellifi, "Ve şehir sokağında yürürken cehrle okımak ve fık u fücûr olunan yerlerde okımak ve kati ğalaba arasında ki kimse dinlemeye, bunun gibi yerlerde Kur'ân'ı cehrle okımak memnu'dur"²⁹ diyerek yüksek sesle olur olmaz yerlerde Kur'ân okunmasının tasvip edilmediğini belirtmektedir.

C) KUR'ÂN (MUSHAF) ÜZERİNE HERHANGİ BİR ŞEY KONULMAMALIDIR

Müellifimiz, Kur'ân yani mushafın üzerine hürmeten herhangi bir cismin konulmaması gerektiğini ve mushafın nereye konulmasının uygun olduğunu şu ifadeleri ile belirtmektedir:

"Ve dahî Kelâmullah üzerine nesne komayalar ve mushafı alçakdan koyup yüksek yanında oturmalar ve andan yana ayak uzatmayalar ve mushafa dönüb oturmalar ve ata binse heğbede mushaf olsa lâ be'sdür. Zirâ zarûretdür."

"Ve mushaf üzerinde divit ve elma ve armud ve ek-mek komayalar."

"Ve sâyir kütübü mushaf üzerine komayalar ve ki-tabları bir yire yığmak dileseler kalan fennin üzerine Fı-kıh kitapların koyalar. Ve ânin üstüne Ehâdîs kitapların ve ânin üstüne Tefâsîr kitapların ve ânin üstüne Kelâ-mullah koyalar, işbu tertîb üzerine ki zikr olundu."³⁰

III. MÜSLÜMANLAR'IN GÜNLÜK VE İBÂDET HAYATINA GENEL BİR BAKIŞ

Tarîku'l-Edeb müellifi Ali b. Hüseyin'in eseri sâde-ce fıkıh konularını anlatan bir kitap olmaktan çok, in-sanların toplum içinde veya ferdî hayatlarında uymaları gereken kuralların neler olduğunu belirten aynı zaman-da bir görgü kuralları kitabıdır. Bunu da hem toplum içinde, hem de ferdî hayatında dikkat edilmesi gereken "edebler" olarak nitelendirmektedir.

1. Müslümanlar'ın Toplumda Uymaları Gereken Kurallar

Toplumdaki insanların yaşayışlarında aralarında uy-maları gereken bazı kurallar üzerinde duran müellif, bu kurallar sâyesinde daha iyi bir İslâmî toplum oluşturula-bileceği kanaatinde-dir. Nitekim, bu bakımdan selâmlaş-manın önemi üzerinde durmakta ve insanların karşılaş-tıklarında söze başlamadan önce birbirlerine selâm ver-melerinin farz olduğunu belirterek, selâmlaşmanın ku-ralları hakkında bilgiler vermektedir.³¹ Konuşmalarda dikkat edilecek hususlar olduğu üzerinde duran müelli-fimiz; konuşanların tatlı sözlü olmaları gerektiğini söy-lemektedir. Ona göre; "deminde kelâm, hengâmında söz ve fırsatında iş" güzeldir.³²

Sofraya yalnız oturmamak gerektiği düşüncesinde olan *Tarîku'l-Edeb* yazarı, sofrada bulunan diğer insanları tiksindirecek, rencide edecek davranışlardan kaçınılması gerektiği üzerinde durmakta ve buna dâir bazı tavsiye-lerde bulunmaktadır.³³



Ali b. Hüseyin'e göre, yolda yürümenin de bir edebi vardır; "Evvelâ yürümenin edebi oldur ki, şehir sokaklarında süratle, tiz tiz yürümeye ve giderken gâh gâh dönüp ardına bakmaya ve kimse haremın gözlemeye ve aşır-gözetmeye, yolun gözleyü yürüye. Şir:

"Ne yerde yürürsen gözle tarîkun

"Edeb birle hayâ olsun refîkun"³⁴

Sokakta bağırma-yı, şiir okuyup, sokranarak, gümenerek yürümeyi tavsiye eden Ali b. Hüseyin, sokakta geçerken insanları çiğneyip geçmemeye dikkat etmeyi öğütlemekte ve bununla ilgili bazı tavsiyelerde bulunduktan sonra yolculukta göz önünde bulundurulacak diğer kurallara yer vermektedir.³⁵

Bir toplum içinde oturmanın kurallarından da bahseden müellifimiz; özürsüz olarak bağdaş kurup (murabba) oturmamak gerektiğini belirterek, her yerde diz üstü oturulmasını istemektedir. "Ve meclise ayağın köseltmek ve yanındaki kişiye söykenmek ve dirseğin dayanmak ve ardına tekyelenmek (yan gelip yaslanmak) ayıbdur. Ve cemâatun orta yerinde yalnız bir kişi oturmak veya bir kimsenün önünde oturmak veya bir kimsenün ardına oturmak veya bir kimseyi ardına koyup oturmak edeb değildir."³⁶

2) Müslümanlar'ın İbâdet Hayatlarında Uymaları Gereken Kurallar

Müslümanların sorumluluk derecelerini farzı, vâcibi, sünneti, müstehabı, nâfileyi ve tatavvuyu tarif ederek anlatılan ve bu dinî kavramlar hakkında örnekler veren *Tarîku'l-Edeb* müellifi, bu konularda fıkıh kitaplarındaki mevcut teorik bilgiler yerine, çok kısa ve herkesin bilmesi gerekenleri belirtmekle yetinmiştir: "Evvel farz oldur kim anı Hak buyurdi ve Resul hazreti cemi ömründe işledi ve anun üzerine muvazabat etdi, terk etmedi gibi..."³⁷

Abdest almak için müslümanın vücûdunun ve elbisinin temiz olması gerekir. Abdest almaya niyet etmelidir. Daha sonra bilindiği üzere usûlüne uygun bir abdestin nasıl alınabileceği ve ilgili vücut âzaları yıkanırken okunacak duaları sıralamaktadır.³⁸ Tuvaletle girdiğinde sol ayakla girmeyi, büyük abdestten ve idrardan sonra iyice temizlenmeyi, bu temizliği suyun dışında ne gibi cisimlerle yapabileceğini ve nerelerde abdest bozmayabilir olduğunu anlatmaktadır.³⁹

Ezan okumak sünnet-i müekkededir. Nerede ve ne zaman ezan okunsa, onu dinlemek gerekir. Ezanı dinlerken de ezanı müezzine birlikte tekrarlamak ezan dinlemenin âdabındandır. "Ezanı kese kese okuyalar ve kame-ti tiz tiz getüreler ve bir kişi ezân okuyup bir gayri kişi kamet getürmeye ve abdestsiz kişi ezân okumaya. Ve eğer zarûrî olsa lâ-be'sdir, ammâ kameti getürmeye, getürse revâ değildir".⁴⁰

"Bilgil kim mescide temiz ve abdestli girmek gerek ve eğer su mescid içinde olsa veya mescide girmek mühim olsa teyemmüm idüp gireler" diyen Ali b. Hüseyin el-Amasî, eserinde teyemmümü tarif ederek bilgi vermektedir. Daha sonra mescide sağ ayakla girileceğini, çıkarken de sol ayakla çıkılacağını belirtmektedir. Mescide girerken dikkat edilecek hususları şöyle sıralamaktadır:

1. Ayakkabı çıkarırken mescid içinde herhangi bir nesneye, hasıra veya mescid duvarına silmeye.
2. Ayakkabıyı yere gelişigüzel ve sert bir biçimde bırakmaya.
3. Mescidde dünya kelâmı etmeye.
4. Ezan ve hutbe okunurken konuşmaya.
5. Mescid içine tükürmeye -mendiline olabilir.⁴¹

Buna benzer, mescidlerde yapılmaması gereken hususları sıralarken günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan âdab ve kurallardan bir kısmına uyulmadığını da görmekteyiz. Daha sonraki kısımda Ali b. Hüseyin, mescidde uyulacak ve dikkat edilecek diğer hususları örnekler vererek sıralamaktadır.⁴²

Büyük câmilerde Cuma namazı kılmak farzdır. "Hutbe okunurken ve hutbe ile Cuma namazı ortasında söz söylemeye, sâkit ve müstemi (susup ve dinleyip) olup cevap etmeye."⁴³

Cenâze namazına da niyetle başlamak gerekir diyen yazarımız bu namazın nasıl kılınacağını tarif ederek, bu namazda okunacak dualar hakkında bilgi vermektedir.⁴⁴

Hamam âdabını anlatırken, kış ve yaz günlerinde önce sıcak yere hemen girilmemesini, yavaş yavaş vücûdu alıştıra alıştıra girmek gerektiğini tavsiye etmektedir. "Ve hammâma girdiği gibi su dökünmeye. Belki derleyince otura."⁴⁵ Önce abdest almalı, daha sonra gusül. Yıkanırken dikkat edilecek hususları sıralayan müellif, ha-



mamda başkalarını da rahatsız etmemek gerektiğine de işâret etmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı coğrafyasında yaşayan müslümanlar, ister medreseden, isterse tekkeden etkilenmiş olsun, hemen hepsi ortak bir dinî kaynağa bağlı idi. Bu da Kur'ân'dı. Bunun yanında diğer kaynaklar da Kur'ân'a göre şekilleniyordu. Farklı milletlere mensup milletlerin hayatlarını yine Kur'ân'a ve Kur'ân'ın tebliği görevini üstlenmiş olan Peygamber Hz. Muhammed'in hadislerine göre düzenlerken, buna kendi millî benliklerinden, geleneklerinden, örf ve âdetlerinden, kısaca öz kültürlerinden getirdikleri yorumlarını da katıyorlardı. İşte Osmanlı müslümanları bu anlayışı tekkelisi ile medreselisi ile aynı eserleri okuyarak, aynı bilimleri öğrenerek kazandıkları din külürünü hayatlarına yansıtmışlardır. Nitekim, Bektaşî, Kâdirî, Rûfâî ve hatta Nakşî tekkelerinde bulunan kitaplıklardaki kitaplar incelendiğinde, çoğunun medreselerde de okutulan ilim dallarına âit aynı eserler olduğu görülür. Bu durumda da Osmanlı müslümanlarının okudukları ve muhtevâları hakkında bilgi sahibi oldukları eserlerden öğrenerek elde ettikleri ortak bilimi, hayatlarının her safhasına aynı kaynaklardan yararlanmış olarak aktardıkları söylenebilir.

Osmanlı dinî hayatı, müslümanların hayatlarının her safhasını içine almakta idi. Doğumundan ölümüne, beşikten mezara kadar müslüman, her safhada dinî uygulamalarla iç içe yaşamıştır.

Yemek için oturduğu sofradan, yıkanmak için girdiği hamama kadar; zirâî, ticârî, sınıâî ve de siyâsî hayatına kadar, hayatının her alanı dinî âdab ve kurallarla bezenmiş olan Osmanlı müslümanı bunlara dair bilgileri değişik kitap ve eserlerle elde etmekte idi. Bu kitaplardan doğrudan okuyarak yararlanmak sûretiyle olduğu gibi, kendisi okumazsa bile, okuyanlardan dinleyerek, ister bir tekke mensubu olsun, ister sâdece câmiye devam eden bir kimse olsun şifâhî kültür olarak öğreniyordu.

Bu anlamda yazılmış bir çok eser arasında XV. yüzyılda kaleme alınmış olan *Tarîku'l-Edeb*, bu yönüyle ele alınıp, değerlendirilmesi gereken bir eserdir. *Tarîku'l-Edeb* her ne kadar XV. yüzyılda yazılmışsa da bize Anadolu'ya gelen İslâm kültür ve geleneğinin uygulanması-

nı yansıtan yazılı bir belge olması bakımından da önem arz eden bir eserdir. Gerçi günümüz anlayışı ile bakıldığında, bazı bölümleri bugünün psikolojik, pedagojik ve düşünce anlayışına uygun düşmeyen görüş ve bilgileri ihtiva ediyorsa da, XV. yüzyıl Osmanlı dinî yaşayışını ve anlayışını göstermesi bakımından *Tarîku'l-Edeb*, bu yönüyle de değerlendirilecek bir niteliği hâizdir.

Dinî hayatın çok önemli bir unsuru olarak kabul edilen çocuk eğitime daha çocuğun doğumundan itibaren başlanması gerektiğini açıkça ortaya koyan *Tarîku'l-Edeb*, müslümanların eğitim ve öğretimlerinin vazgeçilmez bir gereklilik olduğu üzerinde durmaktadır. Bu eğitim anlayışının bütün Anadolu'da hâkim bir anlayış olduğu değişik kimselerin biyografileri incelendiğinde görülmektedir.

Ayrıca müslümanların öğrenim hayatında Kur'ân okumanın zorunlu oluşunun sebeplerini de anlamak için *Tarîku'l-Edeb* bizi dönemin bazı dinamiklerine götürecek çok önemli bilgiler vermektedir. Müslümanların ana kaynakları olan Kur'ân âyetleri ile Hz. Peygamberin hadislerinde Kur'ân okumanın teşvik edildiği görülmektedir. Hatta bu teşvik zorunluluk hâlinde ortaya konmaktadır. Kur'ân okumanın sâdece okuyanları değil, onların akraba ve yakınlarını sevâba ulaştıran bir davranış olarak gösterilmesi, aynı anlayışın günümüze kadar devam ettiğini de ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Kur'ân'a gösterilen saygı, dolayısıyla onun nasıl ve ne şekilde okunacağını da belirleyen uygulamaları beraberinde getirmiş bulunmaktadır. Bunun başında hem mânevî, hem de maddî temizlik gelmektedir. Bu yüzden Kur'ân okumaya başlarken dikkat edilecek ilkelerin belirlenmiş olmasında da yine Kur'ân'a saygının yatmakta olduğu söylenebilir.

İslâm-Türk kültür ve medeniyetinin temelinde çok önemli bir yeri olan Kur'ân'ın, İslâm tarihi boyunca saygıyla öğrenilen ve öğretilen bir mukaddes kirâp oluşu, bir geleneğin oluşmasına yol açmış ve bu gelenek günümüze kadar intikal etmiş bulunmaktadır.

Bununla beraber, ibâdet hayatında çok bilinen abdest, gusül ve namaz gibi konuların, mescid âdâbının, Cuma ve cenaze namazları ile ilgili bilgilerin bugün de değişmeden, daha çocuk yaşlardan itibaren öğrenilir olması yadırganmıyacak bir husustur. Ancak, bütün bu



bilgilerin yazılı hâle gelişi ve de Türkçe olarak anlatılışı, Osmanlılarda erken sayılabilecek bir devrede XV. yüzyıl-da *Tarîku'l-Edeb* gibi eserlerde görülmüş olması önemli bir başlangıç sayılabilir.

Her ne kadar şifâhî kültürle nesilde nesile aktarılsa da, dinî hayatla toplum hayatının değişik tezâhürlerini

belirleyen öğretilerin yazıya intikâlinin de Osmanlı dinî hayatı için olduğu kadar, günümüz Türk toplumunun geçmişten bugüne intikâl etmiş olan ve herkesin bilebileceği bilgileri ihtiva eden yazılı eserlerin varlığının bilinmesi de ayrıca önem taşıyan bir husus olarak belirtilebilir.

- 1 Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1998, II, 110.
- 2 *Aynı eser*, s.110.
- 3 Ali b. Hüseyin el-Amâsî, *Tarîku'l-Edeb*, Nuru Osmâniye Kütüphanesi, 3389/3908, v.4b.
- 4 Mehmet Şeker, "Tarîku'l-Edeb'te Eğitim", *I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, s.81-89; "XV. Yüzyıl Müelliflerinden Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve "Tarîku'l-Edeb"inde Sosyal Hayat", *XI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1994.
- 5 *Tarîku'l-Edeb*, v. 52a.
- 6 Bak.: 4 numaralı dipnot.
- 7 *Tarîku'l-Edeb*, v. 21a-b.
- 8 *Tarîku'l-Edeb*, v. 21b.
- 9 *Tarîku'l-Edeb*, v. 26b-28a.
- 10 *Tarîku'l-Edeb*, v. 4a-11a.
- 11 *Tarîku'l-Edeb*, v. 11a-15a.
- 12 *Tarîku'l-Edeb*, v. 4b-5a.
- 13 *Tarîku'l-Edeb*, v. 10a.
- 14 *Tarîku'l-Edeb*, v. 9b.
- 15 *Tarîku'l-Edeb*, v. 10b.
- 16 *Tarîku'l-Edeb*, v. 9b-10a.
- 17 *Tarîku'l-Edeb*, v. 17a-b.
- 18 *Tarîku'l-Edeb*, v. 17b-18a.
- 19 *Tarîku'l-Edeb*, v. 18b.
- 20 *Tarîku'l-Edeb*, v. 18a.
- 21 *Tarîku'l-Edeb*, v. 18b.
- 22 *Tarîku'l-Edeb*, v. 18b-19b.
- 23 *Tarîku'l-Edeb*, v. 18b.
- 24 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19a.
- 25 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19a.
- 26 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19a.
- 27 *Kur'ân*, el-Vâkı'a, 79-80.
- 28 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19b.
- 29 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19b.
- 30 *Tarîku'l-Edeb*, v. 19b.
- 31 *Tarîku'l-Edeb*, v. 30b.
- 32 *Tarîku'l-Edeb*, v. 35a.
- 33 *Tarîku'l-Edeb*, v. 36a.
- 34 *Tarîku'l-Edeb*, v. 39a.
- 35 *Tarîku'l-Edeb*, v. 39a-b.
- 36 *Tarîku'l-Edeb*, v. 39b.
- 37 *Tarîku'l-Edeb*, v. 45b.
- 38 *Tarîku'l-Edeb*, v. 41a-42a.
- 39 *Tarîku'l-Edeb*, v. 40a-41a.
- 40 *Tarîku'l-Edeb*, v. 42a-b.
- 41 *Tarîku'l-Edeb*, v. 43ab.
- 42 *Tarîku'l-Edeb*, v. 44a-45b.
- 43 *Tarîku'l-Edeb*, v. 47a.
- 44 *Tarîku'l-Edeb*, v. 47b-48a.
- 45 *Tarîku'l-Edeb*, v. 48a.



DİNİN SOSYAL HAYATTAKİ YERİ: OSMANLI SÜFİLİĞİNİN DOĞASI

DR. MARK SEDGWICK
AMERICAN UNIVERSITY OF CAIRO / MİSİR

Süfî tarikatları, hem Müslümanlar hem de Batılı gözlemciler tarafından, özünde dinî teşkilatlar olarak görülmüştü, ve bugün de pek çok insan böyle düşünür. Bazı tarikatların siyasal etkisinin ve öneminin olduğu, Osmanlı ya da başka ülkelerdekiler olsun, herkes için barıdır. Sözgelimi, Bektaşilerin onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar olan dönemdeki siyasal rolleri, neredeyse dinî rollerinden daha fazla bilinir.¹ Avrupa'nın, örneğin Senusiler gibi, tarikatlara karşı en erken ilgisi, ruhanîlikten daha çok tarikatların siyasî ve askerî rolü ile alakalıdır. Hindistan'daki tarikatlar Hıristiyan misyonerleri tarafından dinî bir perspektiften incelenenilirken, Fransız Kuzey Afrika'sından Sudan'a kadar olan bölge ve ötesindeki tarikatlar Batılı haber alma teşkilatları tarafından güvenlik perspektifinden incelenmiştir.

Geç yirminci yüzyıl alimleri, dinî ve siyasî olana yeni perspektifler eklediler. Tarikatlar ile ekonomik perspektiften ilgilenildi, ya da müzikologlar tarafından incelendi. Popüler kültür ağı veya tezahürü olarak ele alındılar. Türk bağlamında, genellikle Şamanizm'in tezahürü olarak ele alındı.² Tarikatların dinî perspektiften incelenmesi son yıllarda; askeri, diplomatik ve ekonomik yönlerinin altında gömülmüş ve kimi zaman orijinal özelliklerini unutma tehlikesi altında görünen Senusi Tarikatı'nın dinî kimliğinin çeşitli alimler tarafından ortaya çıkarılması ile arttı.³ Bu düzeltici çalışmaya rağmen, tarikatlar, Osmanlı ve İslamî çalışmaların diğer alanlarında çalışan alimler tarafından giderek gerçek doğası bilinmeyen karanlık teşkilatlar olarak görülmeye başlandı. Bir mimari tarihçisi "Herkes burada önemli bir şey olduğunu biliyor, fakat kimse ne olduğundan emin değil" diyor.

Bir sosyolog ise "Süfî tarikatlarının ruhanî teşkilatlar olduğuna beni asla ikna edemezsiniz" demişti.

Bu makale, Osmanlı Süfiliğini meydana getiren tarikatların aslında ruhanî teşkilatlar olduklarını tartışır. Tarikatlar toplumda önemli rol oynadılar, ve bu rol asıl olarak ruhanî idi; diğer roller sadece tesadüfî ve ikincil kalmaz, ayrıca temel ruhanî role bağımlıdır. Buradaki tartışma, XIX. yüzyıl Osmanlı dünyasına dayanarak yapılmıştır, fakat İslam dünyasının diğer alanları için de hemen hemen kesin olarak eşit derecede geçerlidir.

Bu makale, İstanbul hakkında değil, fakat eşit derecede önemli iki Osmanlı şehri: Mekke ve Medine üzerinde odaklanır. İstanbul pek çok yönden istisnaydı; ilk Halifelerden beri siyasî ve idarî önemi az olan şehirler, bizim Süfiliğin gerçek genel doğasını daha iyi görmemize izin verir. Fakat, İstanbul'u terk etmeden önce, oradaki bir gözlemcinin Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1908 arasında hüküm sürdü) görüşlerini kısaca belirteceğiz. Abdülhamid'in "hemen hemen bütün işleyen (Süfî) tarikatı"nı hevesle himayesi normal olarak, tutucu pan-İslamî politikalarının⁴ aracı olarak, siyasal biçimde yorumlanır. Abdülhamid'in kendisi de bir Süfî olduğundan,⁵ diğer Süfîleri himayesi muhtemelen tamamen fedakarcaydı, fakat saikinin siyasî olması sebebiyle, Süfiliğin doğası hakkında belirli bir görüş belirtir. Sultan açıkça Süfî tarikatlarının kültürde olduğu kadar siyasette de önemli bir rol oynadığına ve oynayabileceğine inanırdı. Tarikatların fikirlerin oluşmasını etkileyeceğini ve enerjileri özümseyerek başka türlü, Arap milliyetçiliği gibi hevesini kırmak istediği yerlere yönelmeyi engelleyeceğini umuyor görünür.



Şam gibi kimi şehirlerdeki Süfî şeyhlerinin özellikle eğitim alanındaki⁶ modernleşme projelerine katılmalarına rağmen, pek çok taşra (ve genellikle Arap) şeyhinin etkileri açıkça modernleşmeden uzaktı. Bir şeyhin modernleşmeciler ile açık polemiklere girmesi (bazıları bunu yapmış olsa bile) normal değildi. Tarikatların en önemli anti-modernliği taraftarlarına rehberlik ettikleri yolun içindeydi: İslam'ın, duanın ve Peygamber'e adanmanın kurulu olan yolu. Abdülhamid'in saati geri çevirme çabaları başarısız olmuş olabilir, fakat Süfilik taraftarı politikalarındaki dirayetin bir kanıtı bir yüzyıl sonra Arap Ayaklanması'nın *jahilun*, cahil ve dinsizlerin utanç verici isyanı olduğunu söyleyen Şam'daki Arap şeyhlerinde bulunabilir. Böyle bir şeyh "Müslüman bir Çinli bana Hristiyan bir Arap'tan daha yakındır" demişti.⁷ Bu, kimi yölerden siyasî bir cümledir, ama temeli dinidir: İslamî ümmet (bütün inananlar topluluğu) kavramının tam olarak kabulü ve buna bağlı olarak modern milliyetçiliğin bölücülüğünün reddi. Bu nedenle, bu cümle Süfilik'in siyasal yöneliminin nasıl ruhanî doğasından çıktığını gösterir. Benzer biçimde, bir tarikatın siyasal (veya ekonomik) öneminin ne olabileceği taraftarlarını sayısına ve şeyhinin konumuna bağlıdır. Göreceğimiz gibi, bu da sonuçta tarikatın ruhanî doğasına bağlıdır.

Tarikatların popüler kültürün ifadesi olduğu görüşü, onların ruhanî teşkilatlar olduğu görüşü ile uyumsuz değildir: Popüler kültür ruhanî olabilir. Fakat, bu sadece bir kaç vaka ile haklı çıkarılabilir, ve sistemli bir araştırmadan daha çok tarikatların "resmî" İslam'a bir şekilde muhalif oldukları fikrine dayanır. Osmanlı ve İslamî tarihin çoğu boyunca bu böyle değildi; tersine görüşlerin yaygın olmasına rağmen, hemen hemen bütün önemli tarikatların İslam'ı her zaman "ortodoks"tu.⁸

Tarikatların ruhanî teşkilatlar olmadığı fikri, göreceğimiz gibi, aslında Süfilik'in özel bir durumunu oluşturan, uzun soluklu tarikatların belirli bir çeşidi ile karşılaşanlar arasında yaygındır. Normalde bir tarikatın yaşam süresinin oldukça kısa olduğunu anlamak önemlidir. Büyük *awliya* (azizler, evliyalar, tekil hali *wali*) adıyla anılan XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar olan tarikatların mevcut olmaları ve yaygınlıkları (Nakşibendi, Şādhiliyya, Kadiriyye, vb.)⁹ uzun ömürlülük hakkında yanlış bir kanı verir. Bu isimler, bir ya da iki yüzyıl içe-

risinde, mevcut bir gerçekliği değil, kökeni belirtir olmuştur. Eğer bir tarikat bir şeyh ve taraftarlarından oluşan bir grup olarak tanımlanırsa, o zaman XVII. ve sonraki yüzyıllardaki gerçeklik, çok sayıdaki Nakşibendi şeyhinin (örneğin)¹⁰ sadece bir isim, hayatları ilham verici önem taşıyan uzun süre önce ölmüş bir grup şeyh, ve toplulukla dua usulleri (*wird*) ve kimi ruhanî uygulama ve tekniklerinin hepsi olmasa da çoğunluğu ortak olan, teşkilat olarak farklı tarikatları yönetmeleri idi. Bu şeyhlerin liderliğindeki gruplar aynı kökeni paylaşıyordu, fakat örgütsel mahiyet oluşturdıkları söylenemezdi. XIX. yüzyıl Nakşibendi Tarikatı'nın kökenleri XIV. yüzyıla dayansa da bu tarikat sadece onbeş yıllık olabilirdi.

Bir tarikatın tipik yaşam süresi, normalde *wali* (evliya) olarak nitelendirilen ve etrafında taraftar toplayan dikkate değer bir şeyh ile başlar. Bu şeyhin ölümü ile taraftarlarının hayatında büyük bir boşluk oluşur; bu boşluk taraftarlarından biri tarafından doldurulacaktır. Bu kişi yeni şeyh olarak ilk şeyhin öğretilerini daha büyük bir taraftar kitlesine yayabilir. Fakat, bir noktada, veraset dikkat çekici bir taraftara değil, ölen şeyhin kan bağı olan bir akrabasına, genellikle oğluna geçecektir. Bu meydana geldiğinde, ve özellikle soya bağlı veraset iyice oturduğu zaman, tarikatlar hızla dinamizmlerini yitirecektir. Genişliği sabitlenecek, ve belki de azalmaya başlayacaktır; kalan taraftarların bağlılığı da hemen hemen kesin olarak azalacaktır. Bir tarikat sadece bu konuma doğan bir şeyh tarafından yönetilmez, fakat ayrıca, bu konuma ya ailelerinin katıldığı tarikatı kabul ederek veya oturdukları bölgede yerleşmiş gelenek olduğu için tarikata katılarak, bu konuma doğan üyelerden oluşur.¹¹ Bunlar gibi daha az bağlı Süfiler arasından yeni bir tarikatı kuracak olan yeni bir şeyh ilk taraftarlarını bulur.

Bir takım nedenler dolayısıyla en çok görülen yerleşmiş tarikatlar, genellikle yaşam sürelerinin sonundadır. Dinî önemleri yeni tarikattan daha azdır. Bir Süfinin yeni bir tarikat kuracak olan *wali*'ye bağlılığı genellikle tamdır: Şeyh Süfinin hayatındaki en önemli şeydir. Böyle bir *wali*'yi izlemek ve tarikatına katılmak; yeni bir sosyal kimlik kazanmak, mevcut arkadaşları ve alışkanlıkları değiştirmek, ve tarikat dışındaki hayattan büyük ölçüde kendini koparmaktır.¹² Böyle bir adım bağlılığı gerektirir ve güçlendirir -şeyhe, tarikata, ve İslam'ın ruhanî



yoluna- Kişinin böyle bir adım atması kendi ruhsal açlığı ve şeyhin yaygın olarak *wali* addedilmesine yol açan özel vasıflarının birleşimi sonucudur. Sufilerin böyle şeyhlerle ilk karşılaşmaları Sufi edebiyatında genellikle mucizevi terimler ile anlatılır: Bunu aşık olmak diye anlatanlar vardır. Bu şekilde anlatılan deneyim çoğunlukla son derece ruhanîdir, arkasından gelen yaşam tarzı ruhanî olarak görülmemiş derecede yönlendirilmiştir. Sufi edebiyatı, Sufi taraftarlarının sıkıntı ve çilelerinin, şeyhlerine bağlılıklarının ve şahit oldukları *keramet*lerin hikayeleri ile doludur. Bu hikayeler tarihselden daha çok ilham verici amaçlar ile yazılmıştır, fakat bu tür tarikatların incelenmesi makullüklerin onaylar. Bu tarikatların ana faaliyetleri dua, özellikle tekrarlayan zikir, ve terbiye, Sufi taraftarlarının *irşad* yolu ile ruhanî eğitimi, şeyhin rehberliği ve örnek olmasıdır. Bunlar ruhanî faaliyetlerdir ve söz konusu tarikatlar sadece ruhanî teşkilatlar olarak tanımlanabilir.

Yukarıdaki analiz iki tür tarikatı karşılaştırır. *Wali*'nin veya halefinin 'yeni' tarikatı yukarıda anlatıldığı gibi hem tarihsel kaynaklar hem de antropolojik alan çalışmalarının gösterdiği üzere, varolmuşlardır ve vardır. Fakat, bir *Idealtypus* oluştururlar. Bu tür tarikatların istisna olmadıkları, XIX. yüzyılda Mekke'deki Sufi faaliyetleri ve tarikatları hakkında yapılan bir araştırmada görülür. Mekke elbette özel bir vakadır (Medine'den daha az özel bir vaka olmasına rağmen),¹³ fakat şimdiki amaçlarımız için, Mekke'deki dinî faaliyetlerin daha görünür olması ve böylece daha sonraki alimlerin değerlendirmelerinin daha kolaylaşması ile, Şam gibi diğer taşra kentlerinden ayrılır.¹⁴ Güvenilir ve bağımsız gözlemci C. Snouck Hurgronje'nin raporuna sahip olduğumuz için şanslıyız.¹⁵ Hurgronje, Hollanda hükümetini bir ajanı olmasına rağmen, eğitilmiş ve yetenekli bir alimdi ve 1885 yılı boyunca gözlemlediği şehirde kendini yetiştirmiş olduğu açıktır. Takip ettiği metodoloji eğer bugünkü antropologlar tarafından kullanılsaydı bir miktar eleştiri alırdı.

Hükümet görevi bugünkü Endonezya'da olduğu için, Hurgronje'nin asıl ilgisi Mekke'ye gelen Javalı hacılar ve ziyaretçilerdi. Vicdansızların Javalılara oynadıkları, tek amacı zavallı Javalı'nın servetini elde etmek olan ve para karşılığı yapılan küçük törenler keşfetmekten

ayarlanmış evliliklere kadar değişen çeşitli oyunları bildirir.¹⁶ Bu raporlar, Hurgronje'nin zekasının geliştirmesine yardımcı olur: Bu adam kandırılabilir biri değildir, din kisvesi altında sunulan bir şeyi tamamen dinî olan bir olguyla karıştırılabilecek biri değildir. Sufi şeyhlerinin faaliyetleri hiçbir zaman Javalıların sömürülüşünü anlatırken kullandığı terimler ile anlatılmamıştır. Hurgronje, yukarıda bahsedilen "iyi yerleşmiş" tarikat türüne bir gönderme yaparak, "pek çok taraftarını aşağı tabakalardan toplayan kimi tarikatlar"dan¹⁷ tenkit edeceğine bahseder. Hurgronje'nin kafasındaki Sufilik çeşitleri, açıkça, özellikle Salı ve Cuma günleri¹⁸ Haram al-Sharîf'de oldukça ilerlemiş öğrencilere anlatılandan oldukça farklıydı. Hurgronje, anlattığı şeyhlerin hem öğretilerine hem de kişiliklerine saygı duyuyor, ve taraftarlarının motivasyonlarının saflığına ikna olmuş görünüyordu. Tarikatları derinlemesine incelememiş olmasına rağmen, bahsettikleri ile ilgili diğer kaynaklardan alınan bilgiler hem kendisinin kastettiği yargıları hem de bu makalenin dinî *Idealtypus*'un genel olarak uygulanabilir olduğu iddiasını onaylar. Örneğin, pek çok Javalı Mekke'de 1799'da öğretmeye başlayan Ahmed bin İdris'in (1760-1837) adını verdiği Ahmediyye tarikatına katılmıştı. Bu tarikatlar Hurgronje'nin zamanında bizim yeni tarikat tanımlamamıza uyuyordu: Şeyhleri ve kurucuları üzerinden sadece bir nesil geçmişti, ve soya dayalı veraset tam olarak kurulmamıştı.¹⁹ Hurgronje'nin dikkatini çeken Ahmedi şeyhi Java basınının yöneticisi olan²⁰ Wan Ahmad ibn Muḥammad Zayn al-Fathānī (1856-1906/8) idi. Ayrıca, adından bahsetmediği başka pek çok Ahmedi şeyhi vardı, örneğin Mekke'de İsmail al-Nawwab ve Medine'de Muḥammad al-Dandarāwī gibi.²¹ Al-Nawwab hem Mekke hem de Osmanlı şeyhi idi. Suriye üzerinden İstanbul'a gitmiş, 1896'dan önce burada Ahmediyye tarikatının bir kolunu kurmuş ve Sultan Abdülhamid'in himayesinden faydalanmıştı.²² Taraftarları hakkında çok sayıda ve yaygın oldukları dışında çok az şey biliyoruz, fakat ruhanî statüsü, İstanbul yolunda kendisiyle karşılaşan Lübnanlı önemli bir *alim* olan Yusuf al-Nabhānī'nin harareti raporuna ile kanıtlanmıştır.²³ Al-Nawwab gibi Osmanlı başkentine giden ve Sultan tarafından kabul edilen, hatta tarikatına Sultan'ı aldığı söylenen al-Dandarāwī'nin (1839-1911) taraftarları hakkın-



da daha fazla bilgimiz var.²⁴ Bir kaç menkıbe (*manâqib*) kerametlerini (*karamât*); Somali'den Sudan'a oradan da Suriye'ye seyahatlerini; kurduğu zaviyeleri (*zāwīyas*) ve özellikle Medine ve Şam'daki çeşitli taraftarlarının büyüklüğünü kaydeder.²⁵ Bütün bu hikayeler, zirvedeki tarikatın yoğun ruhanî deneyimlerini, ve üst düzey Osmanlı yetkililerinden Hicaz'daki Bedevi Araplara kadar değişen kişilerin dinî bağlılığını anlatır. Bu kişilerden bazıları al-Dandarāwî'den öylesine etkilenmişlerdir ki, Ahmediyye tarikatına katılmakla kalmayıp, önceden taraftarlarından çaldıkları herşeyi geri vermişlerdi.²⁶

XIX. yüzyılda Ahmediyye hakkında bildiklerimiz, Hungronje'nin Mekke Sufiliği ile ilgili görüşlerini haklı çıkarıyor, bu da sonuçta bizim tarikatları ruhanî teşkilatlar olarak gören tanımlamamızı onaylıyor -"iyi yerleşmiş" tarikatların kısmi istisnalığı ile-. Ahmediyye tarikatının al-Dandarāwî'den geçen kolu, ölümünden sonra verasetin soya bağlı olması ve Ahmediyye adının Dandarāwīyya ile değiştirilmesi ile iyi yerleşmiş bir tarikata dönüştü. Dandarāwīyya, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin başlarında ve 1924-25 Suudi fethi²⁷ sırasında Hicaz'da kayboldu, ve o zaman şeyh olan al-Dandarāwî'nin torunu Fadl Kahire'ye yerleşti. Tahmin edilebileceği gibi, Fadl'ın 1990'larda Mısır ve Suriye'deki taraftarları, 1880'lerde Medine ve diğer Osmanlı şehirlerinde varolan ruhanî deneyimler ve kişisel bağlılıkların sadece bir yankısı oldu. Ruhanîlik elbette yok değil: Fadl al-Dandarāwî'nin taraftarları dinî ibadetlerine kendi sosyo-ekonomik geçmişlerinde adet olandan çok daha fazla kendilerini adanmış durumdalar, fakat Dandarāwīyya'ya üyeliklerinin kimliklerini pek çok ögesinden sadece biri olduğu, bütün hayatlarının en önemli şeyi olmaktan daha çok ruhanî hayatlarının bir yönü olduğu eşit derecede belirgindir.²⁸ Bazıları için, Dandarāwî olmak, burada aşağılayıcı bir biçimde kullanılmayan, bir sosyal klüp

üyeliği hatta belirli bir futbol takımını tutmak ile karşılaştırılabilecek bir grup bağlılığıdır. Elbette ki fark, sosyal klüpler ve futbol takımlarının olumlu ruhanî etkileri olmayan tamamen laik faaliyetler olmalarıdır. Diğer yandan Dandarāwīyya'ya üyelik, kişinin kendi dinî gayretlerine bir tür destek verir, ve Mısır toplumunun tamamında yükselen materyalizm ve Sufî olmayan İslamî grupların siyasallaşmaları ile gözle görülür biçimde tezat oluşturan bir dindarlık ortamı sağlar. Yerleşik Dandarāwīyya tamamen ruhanî bir teşkilat olarak tanımlanamazken, yine de hâlâ dinî bir teşkilattır, ve tarikatta ruhanîlik önemli bir rol oynar.

Bu makale Sufiliğin Osmanlı hayatında birincil olarak ruhanî bir rol oynadığını tartışır. Bu, bize, bu rolün Osmanlı dinî hayatındaki önemi ya da bir bütün olarak dinî hayatın Osmanlı hayatındaki önemi hakkında bir şey anlatmaz. Pek çok sebepten ötürü, bu soruları sormak Osmanlı Sufiliğinin doğası sorusundan daha zordur. Değil geçmişte, bugün bile herhangi bir ülkenin nüfusunun hangi oranla Sufî olduğunu söylemek imkansızdır. Fakat, söz konusu dönemde bir Osmanlı şehrini (Şam) ele alan bir biyografi sözlüğünde biyografileri verilen ulemanın %15'inin "Sufî" olarak tanımlanması gibi, göstergeler vardır.²⁹ Bu yaklaşık oran sadece ana başlıkta verilendir, metnin içerisinde Sufilik ile yakın ilişkileri olan çok sayıda diğer ulemadan bahsedilmiştir. Buna dayanarak Osmanlı'nın son dönemlerinde Şam ulemasının %15-%20'sinin Sufî olduğunu söylemek tamamen doğru olmaz,³⁰ fakat bu rakamlar ve bu gibi diğer çalışmalar, XX. yüzyıldan önce, Sufilik ve ulemanın iç içe olduğunu iddia eder. Bu Hungronje'nin Harem al-Sharîf'teki öğretim faaliyetlerine dair anlattıklarını haklı çıkarır. Öyleyse, Sufî tarikatlarının ruhanî rolünün Osmanlı dinî hayatının ve Osmanlı sosyal hayatının ayrılmaz bir parçası olduğu, en azından asgari düzeyde, öne sürülebilir.

1 Bektaşilik için, bakınız Irène Mélikoff, *Hadji Bektach, mythe et ses avatars* (Leiden, Brill, 1998).

2 Tarikatların şamanizmin yaşayan kısmı olduğu görüşü sadece Bektaşilik vakasında haklı çıkabilir (bkz.: Mélikoff, *passim*), fakat Bektaşiliğin Osmanlı'nın merkezi topraklarındaki ve Balkanlardaki önemine rağmen, bu tarikat Sufiliğin genel bir temsilcisi olarak ele alınamaz. Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki önemi *bir bütün olarak* büyük değildi, ve tartışmasız biçimde heterodoks inanç ve uygulamaları Sufî tarikatlarını hiç birinde bulunmaz.

3 Örneğin bakınız, Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge, Muhammad b. 'Ali al-Saunsi and his Brotherhood* (Londra, Hurst, 1995).

4 Butrus Abu Manneh ("Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Syyadi," *Middle Eastern Studies*, 15, 1979, 131-53 içinde) değişik bir görüş belirtir, fakat tartışmasının özü hala bu yöndedir.

5 Thierry Zarco, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam, Rıza Taşfiq, penseur ottoman (1868-1948)* (Paris, Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul 1993) s. 105-107.

6 Itzhak Weissman'ın Şam'daki *salafîyya* üzerine yakında çıkacak olan çalışmasına bakınız.



- 7 Şeyh Abdül Rezzak El-Mülki, Şam, Mülakat, 1996.
- 8 Bu makale böylesine karmaşık bir konunun tartışmasına yer açısından izin vermiyor, fakat İbn Taymiyya bile Süfliliğin *tamamını* suçlamamıştı. Belirli uygulama ve görüşleri (özellikle de İbn Al-Arabi ile ilişkilendirilenleri) suçlamıştı -ve bunu yaparken de güçlü Süflilerin gazabını çekmişti-. İbn Taymiyya genelde Süflilerin düşmanı olarak resmedilir: Süflileri İbn Taymiyya'nın düşmanları olarak tanımlamak daha doğru olabilir. İbn Al-Arabi'nin görüşleri yaygın biçimde yanlış anlaşılmıştır, ve zaten pek çok Süfînin dinî hayatlarında merkezi değildir. Pek çok Süfî şeyhinin kendileri diğer Süflilerin uygulamalarını suçlamıştır. Bu uygulamalardan elde edilen görüş, ve yerden yere ve zamandan zamana değişen olay ve doğa, Süfliliği bir bütün olarak ele alan görüşten ayrılmalıdır.
- 9 Sırasıyla Bahâ' al-Dîn Nakşibend (?-1389), Abû'l Hasan al-Shâdhilî (1196-1258) ve Abd al-Qâdir al-Jîlî (?-1165) tarafından kurulmuşlardır.
- 10 Kadiriyye ve Shâdhiliyya için bu tarihler elbette, daha erkendir.
- 11 Bunun çeşitli örnekleri için, benim çalışmam olan "The Heirs of Ahmad ibn İdris: The Spread and Normalization of a Sufî order, 1799-1996" (Doktora Tezi, University of Bergen, 1998).
- 12 Bu analiz, benim bugünkü belirli Süfî tarikatlarını hakkında yaptığım gözlemlerden çıkmıştır, ve Batılı tarikatlar ve Yeni Dinî Hareketler hakkında sosyologların yaptıkları çalışmalarda överdikleri terimler ile oluşturulmuştur. Bu çalışmalar için, bakınız, örneğin Bryan R. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarism, Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* (Oxford, Clarendon Press, 1990).
- 13 XIX. yüzyıl Mekkelilerinin; Cidde'de halkın dünya için yaşadığını, Medine'de din için, Mekke'de ise her ikisi için yaşadığını söyledikleri bildirilmiştir. (Christian Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 1931, s. 58).
- 14 Şam için Muḥammad al-Hafız ve Nizar Abāza, *Tārīkh 'ulāma' Dimashq fi al-qarn al-rabi' 'ashar al-hijrī* (Şam, Dar al-fıkr, 1987-91) gibi çalışmalara bakınız.
- 15 Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka* (2 cilt) II, *Aus dem heiligen Leben* (den Haag, Nijhoff, 1889), İngilizce çev.: *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden, Brill, 1931).
- 16 Hurgronje, s. 224-25, 233-37.
- 17 Hurgronje, s. 177.
- 18 Hurgronje, s. 201.
- 19 Fakat, Ahmedi kökenli Khacmiyya ve Sanüsiyya Tarikatları için durum böyle değildi, bu tarikatlarda soya bağlı veraset olağandışı biçimde hızlı kurulmuştu.
- 20 Hurgronje, s. 280.
- 21 Hurgronje'nin bu şeyhlerden bahsetmemiş olması önemli değildir. Az sayıda şeyhten adlarını vererek bahsetmesi betimleme amacıyla, bir liste oluşturmaya çabalamıyordu.
- 22 *Majmû'a shari'fa muḥtawiyya 'alâ jumlat awrad jalîla'ya Giriş* (İstanbul, NP, 1896).
- 23 Bakınız Nabhânî'nin *K. jami' karamat al awliya* (Kahire, Dar al-kutub al-'arabiyya al-kubra, 1911).
- 24 Çeşitli mülakatlar. Bunun hiçbir yazılı kaydı yok.
- 25 Muḥammad Saqr, "Manāqib ... sayyiduna ... Muḥammad al-Dandarāwî" ve Aḥmad Ḥumayda Ḥanḥawî, "Manāqib ... sayyidi ... Muḥammad Aḥmad al-Dandarāwî" (basılmamış elyazmaları, kopyaları yazarın mülkiyetindedir) ve anonim bir *Manāqib sabib al-ma'arif Wa al-asrar ... al-shaykh ... Muḥammad Aḥmad al-Dandarāwî* (Şam, Matba'at al-Fayha', 1924).
- 26 Bu yazılı hikayeler daha sonra 1995 ve 1996 yıllarında Suriye ve Sudan'daki geç dönem Aḥmadîleri ile yapılan mülakatlarda doğrulanmıştır.
- 27 "Saudi Sufis, Compromise in the Hijaz, 1925-40" (*Die Welt des Islams*, 37, 1997, s. 349-68) adlı çalışmama bakınız.
- 28 Bu yorumlar 1994 ve 1995 yıllarında Mısırlı Dandarāwîler ile yapılan alan çalışmasına dayanır. "The heirs of Aḥmad ibn İdris" adlı çalışmama bakınız.
- 29 Al-Hafız ve Abāza.
- 30 Pek çok sorunu çıkması muhtemeldir. Ulemanın bu sözlüğe seçilmesi hangi temellere dayanır? Bilgileri toplayanlar kendileri Süfî şeyhi olmayan ulemanın dinî uygulamaları hakkında ne kadar bilgiliydi? Kimi yönlerden %15-%20 az görünüyor, belki de şeyh taraftarı olanları içermediği içindir.



OSMANLI DÖNEMİNDE TASAVVUFİ HAYAT

EKREM IŞIN
ARAŞTIRMACI YAZAR

Akdeniz, Balkanlar ve Anadolu kültür havzalarından beslenen Osmanlı hayat tarzı, Ortaçağ'dan modern zamanlara doğru evrimleşen imparatorluk coğrafyasındaki farklı toplumsal yapıların, birbirlerine nüfuz etmek suretiyle meydana getirdikleri bir medeniyetin somut ifadesidir. Bu hayat tarzı, merkezinde Müslüman-Türk unsurunun yer aldığı çok-kültürlü bir toplum projesinin âdeta omurgasını oluşturmuştur. Osmanlı hayat tarzını ana hatlarıyla ortaya koyabilmek için, özellikle bu gündelik pratiğin ardındaki zihniyet dünyasını şekillendiren temel faktörü belirlemek gerekir. Devlet ile tebaa arasındaki ilişkilerde siyasî, cemaat içi düzenlemelerde ise dinî bir nitelik taşıyan bu temel faktör, tasavvuf kültürüdür.

12. yüzyıldan itibaren Anadolu'da zemin bulan tasavvuf kültürü, şehirli ve göçer Müslüman nüfus için farklı yapılarda olmak üzere, birbirine karşıt hayat tarzlarının değerler sistemini şekillendirmeye başlamış, neticede gövdesini "insan-ı kâmil" anlayışının meydana getirdiği bir ideal ahlâk prototipi, toplumun bilinçaltına kök salmıştır. Selçuklular ve Beylikler dönemi boyunca gelişimini sürdüren bu etik yapılanma üzerinde üç farklı tasavvuf ekolünün etkide bulunduğunu öncelikle belirtmemiz gerekir: 1) İbn 'Arabî kaynaklı *vahdet-i vücûd* düşüncesi; 2) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *aşk* ve *vecd* eksenli tasavvuf anlayışı; 3) Seyyah dervişlerin *bâtınî* nitelikli mistisizmi.

Osmanlı öncesi dönemde Anadolu coğrafyasına, İslâm Ortaçağ ahlâkının kalıpları içinde şekillenmiş bir hayat tarzını yerleştiren bu üç farklı tasavvuf anlayışı, 14. yüzyıl başına kadar bazen birbirine paralel, bazen de iç içe geçen mistik düşünce halkaları hâlinde gündelik insan ilişkilerine nüfuz etmiş, Osmanlı Devleti'nin kurulu-

suyla birlikte bu yeni siyasî organizasyona halk irfanıyla yoğrulmuş Doğu'ya özgü düşünce sistemini miras bırakmıştır. Osmanlı dönemindeki tasavvufî hayatın gerek tarikatlar vasıtasıyla temsil edilmesinde, gerekse ikridar-muhalefet eksenli siyasî mücadelenin tarih sahnesine çıkarak süreklilik kazanmasında bu mirasın büyük payı vardır. Eğer bu miras ana hatlarıyla ele alacak olursak, karşımıza çıkan görüntüde şu temel özellikleri tespit edebilmemiz mümkündür:

Endülüs kökenli *vahdet-i vücûd* düşüncesi, İbn 'Arabî'nin yaptığı uzun seyahatler boyunca hem kendi oluşum sürecini tamamlamış hem de Magrip'ten Bağdat'a ve oradan da Horasan'a geçerek İslâm coğrafyasının Doğu-Batı kutupları arasındaki tasavvufî düşünce dolaşımına elverişli bir kulvar açmıştır. İbn 'Arabî'nin 1204'te I. Gıyaseddîn Keyhusrev'in hocası Şeyh Mecdeddîn İshak'ın daveti üzerine Malatya'ya gelmesi ve Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum gibi önemli merkezleri ziyaret ederek mistik öğretisini bu coğrafi çevrede yaygınlaştırması, Osmanlı öncesi Anadolu tasavvuf kültürünü şekillendiren başlıca dinamikler arasında öncelikle dikkati çekmektedir.¹ Ayrıca bu döneme damgasını vuran *vahdet-i vücûd* anlayışının yalnızca tasavvuf zümrelerini değil, Osmanlı eğitim sistemini yakından ilgilendiren *medrese* kültürünü de etkilediğini burada belirtmek gerekir. Osmanlı hayat tarzını şer'î hükümler açısından belirleyen medrese, kapılarını tasavvuf kültürüne kapatmadan önce, bu mistik düşünce kurgusuyla yoğun bir ilişkide bulunmuştur. Erken dönem Osmanlı düşünce dünyasını ve doğal olarak bunun ardındaki hayat tarzını derinden etkileyen bu ilişkinin kökeninde, İbn 'Arabî'nin halifesi Sadreddîn Konevî'de odaklanan *vahdet-i vücûd* şu düşünceyi, başka bir deyişle kesin ifadesini neo-platoncu felsefede bulan



evrensel metafiziğin İslâmî versiyonunu görmek mümkündür. 13. yüzyılda Selçuklu şehir kültürünün oluşumunu sağlayan bu düşünce sistemi, bir yandan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *aşk ve vecd* merkezli mistisizmine ontolojik bir çerçeve çizmiş,² diğer yandan da aralarında Mueyyeddîn Cendî, Sa'deddîn Sa'id Ferganî ve bu iki şahsiyeti izleyen Abdurrezzak Kâşânî ile Dâvûd-ı Kayserî vasıtasıyla Osmanlı *medrese* kültürü bünyesine yerleşmiştir.³ Bu akım daha sonra Şeyh Bedreddîn'in fakih kişiliği etrafında kümelenen erken dönem Osmanlı ilmiyesini derinden etkileyecektir.

Öte yandan İran kaynaklı irfan geleneğinin Anadolu'da vücut bulmuş şekli olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvuf anlayışı, 13. yüzyıl boyunca kendi bağımsız çizgisini İbn 'Arabî ekolüne karşı korumuş, fakat 14. yüzyıldan itibaren özellikle *Mesnevî*'de odaklaşan tasavvuf anlayışı, Sadreddîn Konevî'nin kurduğu *vahdet-i vücûd* sistemi içine alınarak Osmanlı dönemi tasavvuf kültürüne aktarılmıştır. İbn 'Arabî ve Konevî süzgecinde geçirilerek yapılan bu *Mesnevî* şerhlerinin Osmanlı tasavvuf hayatında güçlü bir gelenek oluşturmaması, Mevlânâ'ya ait mistik tasarımın saf karakterini kaybettiği ve bu şekliyle Mevlevîlik tarafından temsil edildiği yolundaki eleştirilerin de başlıca hareket noktası sayılabilir. Nitekim bu eleştirilerin tersi de doğrudur. İbn 'Arabî'nin *Füsusü'l-Hikem*'ine *Mesnevî* merkezli kültür vasıtasıyla nüfuz etmeye çalışan mistik hareketlerin mevcudiyeti dikkate alınacak olursa, her iki ekolün özünü oluşturan kozmolojik tasarımı panteizm sınırlarına doğru çeken bir yorum anlayışına, hem metodolojik hem de sembolik yapı analizi açısından bu dönemde uygun bir kültür zemininin bulunduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Soruna bu açıdan bakıldığında, erken dönem Osmanlı ilmiye sınıfını ve bu zümre etrafında kümelenmiş şehirli üst tabakanın tasavvufî hayatını belirleyen zihnî donanımın, İbn 'Arabî ve Mevlânâ sentezi bünyesinde inşa edildiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı öncesi dönemin şüphesiz ki, tasavvufî hayatı derinden etkileyen en güçlü mistik yapılanması, Anadolu sahasında vücut bulan ve sınırlarını Balkan coğrafyasına doğru genişleten bâtinî zümre ideolojisi içinde şekillenmiştir. Orta Asya Türk gelenekleriyle Horasan merkezli Melâmet anlayışının kaynaşması sonucu

ortaya çıkan Yesevîliğin, bir yandan Anadolu dışındaki siyasî oluşumlara zemin hazırladığı,⁴ diğer yandan da konar göçer Türkmenler arasında bâtinî nitelikli bir hayat tarzına yol açtığı bugün bilinen bir gerçekliktir. Fuad Köprülü tarafından bâtinî karakteri vurgulanan bu hareket,⁵ özellikle Anadolu'ya Kalenderî, Vefâî ve Haydarî zümrelerinin temsil ettikleri tasavvuf anlayışına paralel bir yoldan nüfuz etmiş, zamanla söz konusu grupların bünyesinde erimek suretiyle etkisini üstü örtük bir biçimde sürdürmüştür. Bizi burada asıl ilgilendiren sorun, Yesevîliği içine alan diğer bâtinî nitelikli tasavvuf zümrelerinin Osmanlı hayat tarzına ne şekilde etkide bulunduklarıdır.

Kalenderîliğin Osmanlı öncesi dönemde, kırsal kesim tasavvufu ile şehir merkezli mistik hareketler arasında köprü işlevi üstlenen ikili yapısı, toplumsal hayatın kültürel dolaşımına getirdiği imkânlar açısından büyük önem taşımıştır. Seyyah dervişliği esas alan bu zümrenin, kendisiyle aynı ortak kültür zeminini paylaşan Vefâîlik ve Haydarîlik ile birlikte 1240'ta ortaya çıkan Babaî hareketini hazırlaması, izleri daha sonraki dönemlere uzanan geniş bir tarih kesiti üzerinde etkili olmuştur. Örneğin, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar geçen dönemdeki faaliyetleriyle dikkati çeken *Abdâlân-ı Rîm* zümresi, 13. yüzyılda kökleşmiş söz konusu bâtinî kültür temsilcilerinin tarih kaynakları tarafından zikredilen ortak adından başka birşey değildir.⁶ Nitekim Otman Baba'nın kişiliğinde bu zümrenin temsil ettiği fütuhât ahlâkı, siyasî otoritenin *cihâd* misyonu ile örtüşerek hem erken Osmanlı düzenine yeni bir hayat sahası açmış, hem de bu dönemin karakteristik özelliği sayabileceğimiz merkez ve çevre kültürleri arasındaki bağlayıcı dokuyu oluşturmıştır.⁷

14. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı Beyliği'nin önce 'devlet' ardından 'imparatorluk' organizasyonuna geçiş süreci boyunca, üzerinde durduğumuz bu üç ana tasavvuf hareketi, gündelik hayata katılan farklı toplumsal tabakaların değerler sistemini şekillendirmiştir. 15. yüzyıl ortalarına kadar devam eden ve İstanbul'un fethiyle noktalanmış dönemde, özellikle Bursa merkezli medrese kültürü, İbn 'Arabî ekolüyle olan ilişkisini kesintisiz olarak sürdürmüştür. Osmanlı'nın ilk medrese müderrisi sayılan Dâvûd-ı Kayserî ile ilk şeyhülislâmı Molla Fe-



nârî, bu tasavvuf ekolünün başlıca temsilcileridirler. Fenârî'yi Kutbeddîn İznîkî ve Yazıcızâde Mehmed Bîcân takip eder. Bu son isim, aynı zamanda *vahdet-i vücûd* düşüncesinin bir üst tabaka kültür şekillendiricisi olmaksızın çıkıp toplumun daha geniş kesimlerine yayıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Diğer taraftan dönemin tek organize tasavvuf kuruluşu olan Mevlevîlik, Bursa ve Edirne'deki faaliyetlerini biraz daha geç bir dönemde, 16. yüzyılda temellerini attığı kendi tekkelerinin çatısı altında yürütebilmiştir.⁸ Abdâlân-ı Rûm zümresine gelince: Osmanlı siyasî otoritesinin henüz tam anlamıyla bir hanedan karakteri göstermediği bu kuruluş döneminde, söz konusu zümre mensuplarının orta ve alt tabaka kültürlerindeki bâtinî eğilimleri fütuhât ruhuyla yoğunlaşarak Osmanlı Beyliği'nin siyasî nüfuz alanını genişletmesinde birinci derecede söz sahibi olduklarını burada vurgulamamız gerekir.⁹

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan İstanbul'un fetihline kadar geçen dönemin tasavvufî hayat açısından taşıdığı en belirgin özellik, mistik kültürün bir zümre ideolojisi olmaktan çıkıp, kendisini belli bir amaçla kurmuş dinî bir kurumun sağladığı imkânlar dahilinde ifade edebilmek olanağına kavuşmasıdır. 15. yüzyıl başından itibaren siyasî iktidar ile halk kesimi arasındaki ilişkiyi sağlayacak ve böylece toplumun tasavvufî hayatını inşa edecek olan bu kurumlar, tarikatlardır.

Tasavvuf kültürünün tarikatlaşma sürecine girmesiyle, gündelik hayatın bünyesinde ortaya çıkan kurumlaşma eğilimi, iki açıdan önem taşımıştır. Birincisi, devletin tebaa ile ilişkisinde ihtiyaç duyduğu aracı kurumlara tarikatlar vasıtasıyla sahip olmasıdır. İkincisi ise, tebaanın kendi içinde örgütlenebilmesini sağlayan bu hiyerarşik yapılanmaların, toplumun farklı kültür tabakaları arasındaki geçişleri kolaylaştırabilecek imkânları yaratmasıdır. Bu çerçevede Osmanlı siyasî otoritesinin tebaa hukuku ve toplumsal hayat tarzlarının düzenlenmesi konularında Fatih Dönemi'ne kadar tarikat yapılanmalarını kendisine muhatap aldığını burada söyleyebiliriz.

Mevlevîlik hariç tutulursa, 15. yüzyılda bir toplumsal hayat şekillendiricisi olarak tarih sahnesine çıkan tarikatların başında Bayramiyye, Halvetiyye, Zeyniyye ve Nakşbendiyye gelmektedir. Bütün bu mistik kurumların temelinde ise, Osmanlı'nın tasavvufî hayatını 17.

yüzyıla kadar besleyecek olan Horasan kültür sahasının derin izlerini görmemiz mümkündür.

Tipik bir kırsal kesim tarikatı kimliğiyle ortaya çıkan, ama Orta Anadolu şehirlerindeki zenaatkâr tabakayı örgütlemek suretiyle melâmet kökenli fütüvvet geleneklerini, gündelik hayatın temel dayanak noktaları hâline getiren Bayramîlik,¹⁰ bünyesinde barındırdığı farklı iki mistik düşünce tarzı vasıtasıyla Osmanlı tasavvuf hayatı üzerinde kapsayıcı bir etkide bulunmuştur. Tarikatın bu kapsayıcı etkisinin kaynağında, siyasî iktidara meşruiyet kazandıran şer'î hükümlere dayalı Sünnî itikad yapısı ile bunun karşısında yer alan Melâmet odaklı bâtinî eğilim birlikte yer almışlardır. Hacı Bayram-ı Velî'nin 1429'da vefat etmesiyle birlikte tarikatın bünyesindeki bu ikili yapı, ayrışma sürecine girer. Klasik Bayramiyye olarak nitelendirebileceğimiz kol, Akşemseddîn¹¹ ve halifesi İbrahim Tennûrî vasıtasıyla Orta Anadolu'dan İstanbul'a uzanan coğrafya içinde faaliyetlerini yürütür. Bu faaliyetlerin merkezinde, özellikle II. Bayezid Dönemi'nde netlik kazanacak olan Şeyhülislâmlık makamıyla yakın ilişki kurmak ve böylece toplum hayatını yönlendiren medrese-tarikat diyalogunu canlı tutmak çabası yatmaktadır. Bu diyalogun mimarı, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin babası ve dönemin önde gelen Bayramî-Tennûrî halifelerinden Muhyieddîn İskilîbî'dir.¹²

Klasik Bayramiyye'nin Fatih Sultan Mehmed Dönemi öncesinde inşa ettiği tasavvuf anlayışı, Osmanlı "Nizam-ı Âlem" düşüncesinin mistik temellerini atarken, tarikatın diğer kolu olan Melâmiyye hareketi, merkez karşıtı zümrelerin kendilerini ifade edebilecekleri sosyo-kültürel ortamın zeminini hazırlamıştır. Bıçakçı Ömer Dede ile başlayıp, İstanbul'un gündelik hayatına İsmail Maşûkî'nin trajik ölümüyle sonuçlanan bir dizi dinî-siyasî olayla yansıyan bu çevre hareketi, bilhassa askerî kesim ile zenaatkâr-tüccar grupları arasında kurduğu toplumsal koalisyon temeline dayalı kültürel yapılanmasıyla dikkati çekmiştir.¹³

İstanbul'un fethinden önce Anadolu'da vücut bulan ve başta Amasya ile Tokat gibi önemli merkezlerde örgütlenen Halvetiyye, tıpkı Bayramiyye gibi aynı ortak kültürel zemin üzerinde hareket etmekte, fakat tarikatı idare eden grubun kendi içinde aile kurumuna dayalı ya-



pısı itibariyle Bayramiyye'den farklı bir görüntü vermektedir. Halvetîlik öncelikle Horasan merkezli tasavvuf kültürünün Anadolu'daki en güçlü uzantısı olarak kabul edilebilir. Bu kültürün temsilcisi sıfatıyla tarih sahnesine çıkan Cemâlîzâde ailesi, gerek yetiştirdiği mutasavvıflar gerekse ilmiye sınıfına verdiği mensupları açısından tam bir hanedan portresi çizmekte, bu özelliği nedeniyle de siyasî otorite karşısında Anadolu'daki başlıca güç odaklarından birisini oluşturmaktadır.¹⁴ Halvetiyye örneği bize, tasavvuf kültürü içinde olgunlaşan bir siyasî nüfuz alanının, kendi sınırlarını aşarak merkezî otoritenin hakimiyet sahasında söz sahibi olabilecek bir potansiyeli barındırdığına ilişkin ilk ipuçlarını vermektedir. Nitekim bu potansiyel, Fatih'in vefatından sonra başlayan şehzâdeler mücadelesinde tarih sahnesine çıkacak ve açık destek verdiği II. Bayezid'e iktidar kapılarını açacaktır.

Halvetiyye'nin faaliyetlerine paralel şekilde gelişen bir diğer Horasan merkezli tasavvuf ekolü, Nakşbendiyye tarafından temsil edilmiştir. Tarikatın tarihi, kendi içinde farklı dönemlere ayrılır.¹⁵ Bizi burada ilgilendiren Nakşî kolu, Abdullah İllâhî tarafından Anadolu'ya getirilen ve Türk tasavvuf kültürünün başlıca dayanak noktalarından birisini oluşturan Ahrarîliktir. Maverâünnehir-Horasan kültür sahasında doğup, 15. yüzyılda Abdullah İllâhî'nin kişiliğinde Anadolu ve Balkanlara yansıyan Nakşî kültürü, beraberinde çok güçlü bir *vahdet-i vücûd* yorumunu da getirmiştir.¹⁶ Ana hatlarıyla Horasan Nakşîliği olarak üzerinde duracağımız bu tasavvuf ekolünün, beslendiği ana kültür havzasının hakim unsuru sayılan Melâmetî hareketini içine alarak yapılandığını da önemle vurgulamak isteriz.¹⁷ Nakşbendiyye'nin gerek İbn 'Arabî'ye uzanan mistik kökleri, gerekse Horasan Melâmetî kültüründen devşirdiği fütûvvet ahlâkı sayesinde bir orta tabaka tarikatı niteliğini taşıdığı, fakat kapsadığı *vahdet-i vücûd*'çu düşünce sistematiği itibariyle de erken dönem Osmanlı ilmiye sınıfı tarafından rağbet gören bir mistik kurum olduğu söylenebilir. Bu niteliğiyle Nakşî kültürü, üzerinde faaliyet gösterdiği geniş coğrafyada merkez ile taşra arasındaki başlıca iletişim kanalı olma özelliğini de taşımıştır.¹⁸

İstanbul'un fethiyle başlayan yeni dönem, Osmanlı toplum hayatını eskiye oranla daha farklı bir ölçüğe yer-

leştirir. Artık devletin yeniden yapılanması söz konusudur ve bu idarî düzenleme 'imparatorluk' modeline uygun bir metotla yapılacaktır. Devlet'ten İmparatorluğa geçiş sürecinin en belirgin özelliği, idarî mekanizmanın merkezîleştirilmesidir. Bütün yetkiler padişahın şahsında toplanır ve bu şekilde güçlendirilmiş siyasî otoritenin etrafında devşirme bir bürokrasi yaratılır. İdarenin merkezîleşmesi demek, daha önceki dönemlerde uygulanan yönetimin paylaşılması ve bu amaçla nüfuzlu taşra yöneticilerine yetki devrinin son bulması demektir. Fatih'in yürüttüğü bu merkezîyetçi politika neticesinde, her biri taşradaki nüfuzlu ailelerin tekelinde bulunan tarikatlar, sistem dışında tutulmuşlar ve bu nedenle söz konusu mistik kurumlardan hiçbirisi İstanbul'da faaliyet gösterme imkânını elde edememiştir. Sorunun diğer yönü, devlet bürokrasisini işletecek insan tipinin niteliğiyle ilintilidir. Kamu çıkarı açısından bürokrasiye en iyi hizmeti verebilecek insan tipinin medresede yetişmiş olması, bu kurumları tarikatların önüne geçirmiş ve Fatih Dönemi'ne damgasını vuran zümre dervişler değil, ulema kesimi olmuştur.¹⁹

Fatih Sultan Mehmed Dönemi'ni, devlet-tarikat ilişkileri açısından belki zorunlu, fakat Osmanlı yönetim geleneği açısından kuraldışı uygulamalara sahne olan bir zaman kesiti şeklinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim daha sonra tahta geçen II. Bayezid en azından tarikatlarla karşı uygulanan bu politikaya son vermiş ve bu kurumlar İstanbul'un gündelik hayatına girerek faaliyetlerini rahatça sürdürebilmişlerdir. II. Bayezid'in bu konudaki temel politikası, tarikatları sistem dışında tutmak değil, tam tersine sistem içine çekerek sahip oldukları nüfuz sayesinde toplumun farklı kesimlerini bu kurumlar aracılığıyla denetlemektedir. Bu politikanın en başarılı sonucu, Osmanlı-Safevî çatışmasıyla Anadolu'da ortaya çıkan Alevî zümreler arasındaki huzursuzluğu gidermek için uygulanan ve büyük ölçüde hedefine ulaşan Bektaşîliğin devlet kontrolü altında örgütlenmesidir.²⁰ Bu amaçla Dimetoka'dan İstanbul'a getirtilen Balım Sultan, tarikatı yeni esaslar çerçevesinde teşkilatlandırmış, kendisi de II. Bayezid'in emriyle Kırşehir'deki Hacı Bektaş-ı Velî Âsitânesi'nin meşihatine atanmıştır. Balım Sultan'ın Bektaşîliği organize ederken ortaya koyduğu ve birbiriyle çok yakından ilişkili iki temel esas var-



dır. Bunlardan birincisi, 'mücerredlik erkânı'dır. Bu erkânâ göre, tarikatı yönetecek kişi hiç evlenmemiş ya da evlilik dışı çocuğu olmamış liyakat sahibi bir halife olacaktır. Bu kural sonucunda tarikat klasik anlamda aile bağlarına dayalı bir siyasî nüfuz odağı olmaktan çıkartılmıştır. İkinci kural ise, birincisinin doğal bir sonucu olarak tarikatı yönetecek kişinin mevcut halifeler tarafından yapılacak oylama sonucu seçimle atanması kuralıdır. Bektaşîliğin 16. yüzyıl başlarında yeni bir mistik organizasyon olarak tarih sahnesine çıkmasında bu politikanın başarılı olduğu söylenebilir. Fakat asıl başarı, tarikatın Yenicheri Ocağı içine alınmak suretiyle devlet mekanizmasının bir parçası hâline getirilmesidir. Mücerredlik erkânının uygulanmasında güdülen amaçlardan birisi de bu bütünleşmeyi sağlamaktır.

II. Bayezid Dönemi'nden itibaren tasavvufî hayat, kendi normal gelişim sürecine girmiştir. İstanbul'un imparatorluk başkenti olması nedeniyle taşrada faaliyet gösteren tarikatlar için bir cazibe merkezi sayılması doğaldır. Bu yüzden pek çok mistik örgüt kısa sürede İstanbul'a gelerek dergâhlarını açmışlar ve şehrin mahalle ölçeğine yayılan geniş bir faaliyet yürütmüşlerdir. Örneğin Mevlevîlik 1491'de Galata Mevlevîhânesi'nde, Halvetîlik Koçamustafapaşa Dergâhı'nda, Bayramîlik Yavsi Baba Tekkesi'nde, Nakşîlik ise Emîr Ahmed Buharî'nin kendi adına kurduğu tarikat merkezlerinde, şehrin gündelik hayatını şekillendiren mistik kültürün temsilciliğini yapmışlardır.

Tasavvufî düşüncenin klasik dönem boyunca Osmanlı gündelik hayatı içindeki yerine gelince. Anadolu tasavvuf kültürünün âdeta omurgasını oluşturan *vahdet-i vücûd* anlayışı, bu dönemde güçlü mutasavvıfların kaleminden şerh edilmiştir. 16. yüzyılda *vahdet-i vücûd* etrafında odaklanan tasavvufî kültürü geliştiren mutasavvıflar arasında, Baba Nimetullah, Lârendeli Alâeddîn Efendi, Bahâeddînzâde Efendi, Ahmed Sârbân, Şeyh Üftâde, Cemâleddîn İshak Karamânî, Sümbül Sinan, İbrahim Gülşenî, Sofyalı Bâlî Efendi, Karabaş Ramazan Efendi ve Şeyh Nûreddînzâde gibi Nakşbendiyye, Bayramiyye, Melâmiyye ve Halvetiyye mensubu kişiler vardır.²¹ İbn 'Arabî'nin yanısıra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin etkisini de burada belirtmek gerekir. *Mesnevî* kültürü etrafında kümelenen mutasavvıflar arasında, Nakşbendiyye'den

Ahmed Buharî, Gülşeniyye'den Hasan Zarîfî Efendi ve Halvetiyye'den Şemseddîn Ahmed Sivasî bulunmaktadı. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Osmanlı tasavvuf hayatını besleyen iki önemli kaynağın, yani İbn 'Arabî ile Mevlânâ'nın ortaya koydukları düşünce sisteminin farklı yapıdaki tarikatlar arasında bağlayıcı bir kültür dokusu oluşturduğudur. Özellikle bu doku, 16. yüzyıldan itibaren Mevleviyye, Nakşbendiyye ve Melâmiyye arasında çok belirgin bir ilişki doğurmuş, bunun neticesinde 18. yüzyılda yetişen Osmanlı aydın kuşağının dayandığı kültür zemini şekillenmiştir. Bu zemini ortaya çıkartacak ilk tasavvufî sentezin 15. yüzyıl sonunda faaliyet gösteren Âbid Çelebi ile başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslen Mevlânâ soyuna mensup bulunan Âbid Çelebi'nin aynı zamanda Abdullah İlâhî'ye intisap ederek Nakşî icâzeti alması, Horasan kökenli tasavvuf kültürü bünyesindeki sentez arayışının kesin ifadesidir. Âbid Çelebi'yle başlayan Mevlevî-Nakşî kaynaşması, kendine has bir yol olarak değerlendirilebilir. Fakat mürşidi Abdullah İlâhî'nin Şeyh Bedreddîn'e ait ünlü *Vari-dar*'ı şerh eden bir Nakşî mutasavvıf olması,²² söz konusu tasavvuf sentezine bir ölçüde Horasan merkezli Melâmet neş'esinin de katıldığını göstermektedir. Nitekim Bayramî Melâmîlerinden Sarı Abdullah, 17. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirdiği *Mesnevî* şerhiyle bu tasavvuf sentezine yeni bir boyut getirmiştir. Mevlevî, Nakşî ve Melâmî mutasavvıfları arasındaki bu kültür dolaşımı, 18. yüzyıl başlarında Sarı Abdullah'ın takipçisi olan La'lîzâde Abdülbâkî Efendi tarafından, bu defa Osmanlı İmparatorluğu'na Şeyh Murad Buharî'nin getirdiği Nakşbendiyye'nin Müceddîdiyye kolu esas alınarak yeniden üretilmiştir.²³ Bu tasavvuf hareketi, aslen kendisi de Melâmî olan Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın himayesinde bir araya gelen Reisülküttab Mustafa Efendi, Ahmed Ârifî Paşa, Defterdar Sarı Mehmed Paşa gibi devlet adamları ile Mehmed Raşid, Mustafa Sami, Osmanzâde Tâib, Habeşîzâde Rahimî, Ahmed Nedim Efendi gibi tarihçi ve şairlere, çok sağlam bir kültür zemini hazırlamıştır.

Burada karşımıza ilginç bir görüntü çıkmaktadır. Tasavvufî hayat içinde toplumsal karşılığını şehirli orta tabakada bulan Nakşbendiyye ve Melâmiyye gibi iki farklı örgütlenme tarzını temsil eden tarikatın, Osmanlı



üst tabakasının kültür dünyasını şekillendirecek dönüşümü kendi bünyelerinde nasıl gerçekleştirdikleri sorusu, bu noktada önem kazanmaktadır. Nakşbendiyye açısından bu sorunun cevabı, tarikatın Müceddîdiyye koluyla ilgili problemin çözümüne bağlıdır. Nakşbendiyye'nin Hint tasavvuf ekolü içinde şekillenmiş bir kolu olan Müceddîdiyye hareketi, daha çok İmam Rabbânî adıyla tanınan Ahmed Sirhindî tarafından Horasan Nakşîliğinin temsil ettiği *vahdet-i vücûd*'çu ekole karşı bir tepki olarak kurulmuştur. *Vahdet-i vücûd*'un yerine Sirhindî tarafından geliştirilen *vahdet-i şuhûd* düşüncesini temel alan bu hareket, zihniyet itibariyle selefiyecidir.²⁴ İslâmiyetin ilk şekline dönmeyi amaçlayan hareket, özellikle bu tavrı nedeniyle Osmanlı ilmiyye sınıfı tarafından rağbet görmüştür. İşte bu üst tabaka desteğinden örürü Nakşbendiyye tekkeden medreseye doğru yönelmiş, neticede bürokrasi içinde geniş bir taraftar kitlesi kazanmıştır. Diğer yandan Müceddîdiyye'yi Osmanlı kültürüne sokan Şeyh Murad Buhârî, köken itibariyle Melâmet neş'esine sahip Horasan Nakşîliğinin de etkisi altındadır. Bu etki daha sonra İstanbul'a geldiğinde Melâmî kutbu Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'ye intisabıyla gelişen ve Müceddî-Melâmî ittifakıyla sonuçlanan bir dizi kültürel dönüşüme yol açmıştır. Melâmîlik ise Sarı Abdullah'tan itibaren Osmanlı bürokrat kadroları içinde temsil edilen bir mistik oluşum kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. La'lîzâde Abdülbâkî Efendi, Paşmakçızâde Ali Efendi, Şehit Ali Paşa ve Damad İbrahim Paşa gibi Melâmî ilericileri, Osmanlı bürokrasisinde kadılık, şeyhülislâmlık ve sadrazamlık makamlarını işgal eden kişilerdir. Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Melâmî organizasyonu bünyesinde mutasavvıf ve devlet adamı tipini birbiriyle kaynaştıran bir toplumsal kimlik, tarikatın gündelik hayat içindeki yerini tayin etmiştir.

Osmanlı tasavvuf hayatının başlıca dönüm noktalarından birisi olarak 17. yüzyıldaki gelişmelere daha yakından bakmak gerekir. Bu dönem hem tarikatlar açısından, hem de tasavvufî düşünceye karşı gelişen püriten tepkinin gündelik hayatı altüst eden sonuçları bakımından önemlidir.

17. yüzyıla kadar Osmanlı tasavvuf kültürünü belirleyen başlıca tarikatların Horasan kökenli olmalarına karşılık, bu dönemden itibaren Arap kültür sahasının

temsilcileri sıfatıyla Kadiriyye, Rıfaiyye ve Sa'diyye'nin Osmanlı şehir hayatına katıldıkları gözlenmektedir. Bunlardan Kadiriyye, daha erken dönemde, 15. yüzyıl ortalarında Eşrefoğlu Rûmî tarafından Anadolu'ya getirilmiş ve İznik ile Bursa'da yaygınlık kazanmıştır. Ancak tarikatın İstanbul'a girişi çok sonra olup 17. yüzyılın başında İsmail Rûmî tarafından gerçekleştirilir.²⁵ Aynı şekilde Rıfâîlik, daha 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu ile Balkan coğrafyasında kazandığı nüfuzu ancak bu dönemde, 17. yüzyıl sonunda Şeyh Mehmed Hadîdî vasıtasıyla imparatorluk merkezine yansıtabilmiştir.²⁶ Sa'dîlik ise 18. yüzyıl başında Ebu'l-Vefa-i Şamî ve Abdüsselâm Şeybanî tarafından İstanbul'a getirilmiştir.²⁷ Bu tarikatları 18. yüzyılda Bedeviyye ve Şazeliyye izlemektedir.

Burada söz konusu ettiğimiz Arap kültür sahasını temsil eden tarikatların önce Anadolu'ya ardından İstanbul'a gelişleri, imparatorluk yönetiminin taşra vilayetlerinde yürüttüğü politikayla yakından ilişkilidir. İslâm şemsiyesi altında farklı etnik grupları barındıran Osmanlı coğrafyası, devletin kültürel ve siyasî iletişim alanında tarikatların yaygın örgütlenmelerinden faydalanma zorunluluğunu doğurmuştur. İmparatorluk sınırları içinde en fazla seyahat eden zümrenin dervişler olması, ayrıca bu zorunluluğu perçinleyen bir başka nedendir. Nitekim dervişlerin toplumsal hareketlilik açısından en dikkate değer zümre olmaları, İmparatorluğun farklı kültürleri arasındaki ilişkiyi gündelik hayata taşıma konusunda bu kesime ayrıca öncelikli bir rol vermektedir. Örneğin Orta Asya ve Hindistan ile Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih boyunca kültürel ilişkilerini kuran zümre Nakşbendiyye dervişleridir.²⁸ Tıpkı buna benzer bir rol, Kadiriyye, Rıfaiyye, Sa'diyye, Bedeviyye ve Şazeliyye dervişleri tarafından üstlenilmiş ve bu tarikat mensupları Arap vilayetleri ile İstanbul arasındaki kültürel dolaşımı sağlamada İmparatorluğun diğer gezginçi sınıfı tüccarlar kadar faal olmuşlardır.

Horasan kökenli Türk tasavvuf ekolünün 17. yüzyılda Osmanlı toplum hayatına soktuğu son büyük tarikat, Aziz Mahmud Hüdaî tarafından Bayramîlik ile Halvetîliğin kaynaştırılmasıyla kurulan Celvetîliktir.²⁹ Özellikle siyasî otorite nezdinde büyük bir nüfuzla sahip olan bu tarikat, halk kültürü ve din folkloru açısından zengin bir gelenek inşa etmiştir.



17. yüzyıl tasavvuf hayatını tarikatlar açısından ana hatlarıyla bu şekilde ele aldıktan sonra, dönemin en kayda değer olayı olan Kadızâdeliler hareketine kısaca değinmek gerekmektedir. *Vahdet-i vücûd*'çu tasavvuf anlayışının yoğun bir şekilde temsil edildiği bu dönemde tasavvuf aleyhtarı bir tutum sergileyen Kadızâdeliler hareketi, hem tarikatların ritüellerini bahane ederek mistik kültüre, hem de şer'î kuralları tam uygulamadıkları için Hanefî fakihlere yönelmiştir. 1630-1656 yılları arasında kesintisiz süren bu tepki hareketi, düşünsel temellerini Birgivî Mehmed Efendi'nin 16. yüzyılda kaleme aldığı *Tarikat-ı Muhammediyye* adlı esere dayandırılıyordu. Hareketin önderi Küçük Kadızâde lakabıyla tanınan Mehmed Efendi, IV. Murad'ın da desteğini alarak tarikatlardaki musiki ve sema'ın bid'at olduğunu ileri sürdü. Bu görüşe karşı çıkan mutasavvıflar arasında Halvetiyye'den Abdülmecid Sivasî ile Abdülahad Nûrî, dikkati çeken isimlerdir. Özellikle Abdülmecid Sivasî, musiki ve sema'ın şeriat kuralları açısından caiz olduğunu savunmuş ve bu düşüncesini kanıtlayıcı mahiyette bir de risâle kaleme almıştır. Diğer yandan bu olay, tasavvufî kültürün günde-

lik hayat içinde karşılaştığı ahlâkî ve siyasî engelleri göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Tasavvuf düşüncesinin giderek fikhî esaslar çerçevesinde bir medrese ilmine dönüştürme çabasının son örneği ise, 19. yüzyıl başında Nakşbendiyye'nin Halidiyye kolundan gelmiştir. Mevlânâ Halid-i Bağdadî tarafından, özellikle İmparatorluğun Kürt nüfusunun yoğun olarak bulunduğu Irak'ın Süleymaniye şehrinde kurulan Halidiyye, kendinden önceki Nakşî kültürünü temsil eden Müceddidiyye'den miras aldığı mistik yapılanmayı, fıkıh ve hadis temeli üzerinde şekillenen bir çerçeveye oturtturarak 19. yüzyıl ortalarından itibaren başta Doğu vilayetleri olmak üzere İstanbul'a taşınmıştır.³⁰ Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında kalan İslâm ülkelerinde Batı emperyalizmine karşı siyasî tepkinin sözcülüğünü üstlenen Halidiyye, Osmanlı döneminde diğer tarikatlar kadar yaygınlık kazanamamış, ama taşıdığı politik misyon nedeniyle Cumhuriyet dönemindeki modernleşme hareketlerinin en şiddetli eleştiricisi olmuştur. Günümüzdeki olumsuz Nakşbendiyye imajı üzerinde, Halidiyye'nin bu sert tavırının önemli rolü vardır.

- 1 Özellikle Malatya, İbn 'Arabî'nin ziyaretinden çok önce İran kökenli tasavvuf kültürüne ve Süryanî etkilerine açık bir toplumsal yapılanmaya sahiptir. Bu merkezde İbn 'Arabî'nin yanı sıra Şeyh Evhaddeddîn Hâmid el-Kirmânî, Şeyh Nasireddîn Mahmud, Ebû'l-Hasan Ali el-İskenderanî, Şeyh Hasan Onar ve Şeyh Cemalededdîn el-Vasîfî gibi mutasavvıf ve muhaddislerin faaliyetleri söz konusudur. Bu konuda bkz.: Mikâil Bayram, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasî Boyutları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I (Kasım 1994), s. 79-92.
- 2 William Chittuk, *Varolmanın Boyutları*, çev.: T. Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 169.
- 3 Ahmet Şeref Ceran, *Şeyh Sadriiddin Konevi*, Konya 1995, s. 103-107.
- 4 András J. E. Bodrogligeti, "Yasawî Ideology in Muhammad Shaybânî Khân's Vision of an Uzbek Islamic Empire", *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), s. 41-57.
- 5 M. Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, I, s. 210-215.
- 6 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı, Alevîliğin Tarihîsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksizminin Teşekkülü*, İstanbul, 2. bs., Dergâh Yayınları, 1996, s. 201.
- 7 Halil İnalcık, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1993, s. 19-36; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, s. 46-49.
- 8 Mustafa Kara, "Bursa Mevlevihanesi ve Ahmed Cünûnî Dede Vakfı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (Mayıs 1996), s. 155-165.

- 9 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-386.
- 10 Hans Joachim Kissling, "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyye", *Dissertationes Orientales et Balcinicae Collectae. I. Das Derwischtum*, Münih 1986, s. 237-268.
- 11 Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalan, *Akşemseddin. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- 12 Mustafa Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yevsî. Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, Verâ Yayınları, 1996.
- 13 Ekrem Işın, "Melâmilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V (1994), s. 380-386.
- 14 Yusuf Küçükdağ, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâli Ailesi*, İstanbul, Aksaray Vakfı Yayınları, 1995, s. 10-104.
- 15 Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis. Chemineements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, ed.: M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone, İstanbul-Paris, Éditions Isis, 1990, s. 3-44.
- 16 Nakşbendiyye'nin İbn 'Arabî düşüncesiyle olan yakın ilişkisi için bkz.: Hamid Algar, "Reflections of İbn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition", *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabî Society*, X (1991), s. 45-66.
- 17 Hamid Algar, "Éléments de provenance Malâmâtî dans la tradition primitive Naqshbandî", *Melâmîs-Bayramîs. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, ed.: N. Clayer-A. Popovic-T. Zarcone, İstanbul, Éditions Isis, 1998, s. 27-36.
- 18 Dina Le Gall, "Missionaries, Pilgrims and Refugees: The Early Transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman Lands", *Modes de transmission*



de la culture religieuse en Islam, ed.: H. Elboudrai, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1993, s. 225-240.

- 19 Ekrem Işın, "Tarikatların İstanbul'da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi Üzerine Bazı Nodlar (15-17. Yüzyıllar)", *İstanbul Armağanı*, III. *Gündelik Hayatın Renkleri*, haz.: M. Armağan, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 233.
- 20 Ekrem Işın, "Bektasılık", *DBIA*, II (1994), s. 131-137.
- 21 Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, haz.: A. Özcan, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997, s. 419.
- 22 Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988), s. 375.
- 23 Ekrem Işın, "Nakşibendilik", *DBIA*, VI (1994), s. 31-39.
- 24 Bu konuda bkz.: Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî. An Outline of His Thought and a Story of his Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971. Temellendirdiği tasavvuf doktrininin ana çerçevesi için ayrıca bkz.:

J. G. J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden, Het Oosters Instituut, 1992, s. 59-74.

- 25 Ekrem Işın, "Kadirilik", *DBIA*, IV (1994), s. 372-377.
- 26 Ekrem Işın, "Rıfâilik", *DBIA*, VI (1994), s. 325-330.
- 27 Ekrem Işın, "Sa'dilik", *DBIA*, VI (1994), s. 391-394.
- 28 Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches Turkestanais et Indiens à İstanbul", *Anatolia Moderna*, II (1991), s. 137-200.
- 29 H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1980; Ziver Tezere, *Azîz Mahmûd Hüdâyî, Hayatı, San'atı, Çağdaşları İçindeki Yeri ve Ünlü Eserleri*, İstanbul 1987; Ekrem Işın, "Celvetilik", *DBIA*, II (1994), s. 394-396.
- 30 Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mawlânâ Khâlid and the Naqshbandi Order", *The Emergence of Modern Middle East*, London 1981, s. 75-89; Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyâ'üddîn el-Gümüşhanevi and the Ziyâ'l-Khâlidî Suborder", *Shi'a Islam. Sects and Sufism*, ed.: F. de Jong, Utrecht, 1992, s. 105-117.



OSMANLI DÖNEMİ ZÂVİYELERİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

DOÇ. DR. SAİM SAVAŞ
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

I- ZÂVİYE ARAŞTIRMALARINDA KULLANILABİLECEK KAYNAKLAR

Zâviye araştırmaları, geçmiş dönemlerdeki medeniyetimizin bir müessesesinin anlaşılması-
nın yanında ve belki de bundan daha çok dinî ve sosyal tarihimizin gelişim seyrinin sağlıklı bir biçimde takip edilebilmesi bakımından da büyük önem arz etmektedir. Bu bakımdan zâviye araştırmalarında kullanılacak kaynaklar dikkatle seçilmeli ve değerlendirilmelidir. Tarih araştırmalarında unutulmaması gereken başlıca hususlardan birisi, kaynaklara yansıyan bilgilerin her zaman doğruyu ve gerçeği yansıtmayabileceğinin bilinmesidir.

Zâviye araştırmalarında ele alınması gereken ilk kaynaklar seyahatnâmelerdir. Bu konuda da, kuruluş dönemiyle ilgili olarak İbn Batuta¹ ve El-Ömerî,² sonraki dönemlerde ise Evliya Çelebi³ seyahatnâmeleri ilk aklı gelen kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Seyyahların, seyahatleri süresince daha ziyâde zâviyelerde konakladıkları anlaşılıyor. Bu bakımdan seyahatnâmeler, zâviye tarikat ilişkisi, zâviyelerin işleyişi, zâviye çevresinde oluşan menkîbe ve hikayeler ve zâviyenin öne çıkan yönleri -dinî-tasavvufî, askerî, ticarî, eğitim, sosyal hizmet- vb. konularda önemli bilgiler verdikleri görülmektedir.

Ancak, seyahatnâmelerden yararlanırken bir takım noktalara dikkat etmek icap etmektedir. Öncelikle seyahatnâmelerin kullandığı kaynağa dikkat edilmelidir. Hakkında bilgi verdiği zâviyeyi seyahatnâmesi bizzat görmüş müdür, yoksa duyduklarını mı aktarmaktadır? Aynı şekilde seyahatnâmelerin dinî ve mezhebî kimliği de bize aktardığı bilgile-

re yansımış olabilir. Bu konuda bilhassa kendi mezhep ve mezhebine uymayan zâviyelerle ilgili verdiği bilgiler, diğer kaynaklarla karşılaştırılmalıdır. Ayrıca seyahatnâmelerin orijinal olup olmadığına da dikkat edilmelidir. Bazı seyahatnâmelerin sonraki yayınlarında tashih, ilâve ya da çıkarmalar yapılabildiği anlaşıyor.⁴

Seyahatnâmelerin dışında, Osmanlı kronikleri, Osmanlı resmî belgelerine yansımış konuyla ilgili belge ve bilgiler, bizzat zâviye binâlarının ve bu binâlarda bulunan kitâbe, muhtelif eşya vb. malzemeler, zâviye şeyhleriyle ilgili yazılı kaynaklara geçmiş ya da halk hafızasında yaşamaya devam eden velâyetnâme türü eserler de zâviye araştırmalarında kullanılması gereken kaynaklardır.⁵

Bunların hepsi önemlidir, ancak bunlar arasında temel alınması gereken üç kaynak gurubu vardır. Bu üç temel kaynakla araştırmanın çatısı oluşturulmalı, diğer kaynaklar ise dolgu malzemesi olarak kullanılmalıdır. Tespit ettiğimiz üç temel kaynak;

1- Zâviyenin kuruluşu ve yaşamasında temel desteği sağlayan vakıfların kaydedildiği vakfiyeler,

2- XVI. asırda kaleme alınmış evkaf ve tahrir defterleri,

3- XIX. asır ortalarında kaleme alınmış olan vakıf muhâsebe defterleri.

Zâviye ve benzeri dinî ve sosyal müesseseler üzerine yapılacak araştırmalarda, temel kaynaklardan ilkinin vakfiyeler olduğunu söyledik. Ancak, sadece vakfiyelerdeki bilgilere bakılarak yapılan araştırmalar sağlıklı sonuçlar vermeyecektir. Genellikle bu tür araştırmalarda, vakfiyelerdeki bilgilere itibar edilmekte ve meselâ, o



müessesenin müstemilâtı, görevlileri, görevlilerinin aldıkları ücretler, gelir kaynakları ve masrafları hakkında genel sonuçlara varılmaktadır. Halbuki, vakfiyelerdeki bilgiler, sözünü ettiğimiz diğer iki temel kaynak ve diğer vesikalarla karşılaştırıldığında, uygulamada zamanla birçok değişikliklerin meydana gelmiş olduğu görülmektedir. Bilhassa zâviye vakıflarında -ki, bu vakıflar genellikle evlâdlık vakıflardır- evlâd-ı vakıf arasında zâviye ve vakıf yönetimi hususunda birçok anlaşmazlıklar çıkmakta ya da bazı karışıklık devrelerinde vakıflara dışarıdan müdahaleler yapılmakta ve bu yüzden vakıf gelirleri tam olarak toplanamamaktadır. Vakıf gelirlerinin toplanamaması demek, zâviye müstemilâtının ve vakıf gelir kaynaklarının gerekli tamir ve bakımlarının yapılamaması demektir. Ayrıca, bu yüzden zâviyede verilen hizmetler de aksamaktadır.⁶

Zâviyelere tahsis edilen vakıflar, ya kurucu şeyh ve evlâdı, ya da kurucu şeyhin kerâmetine inanan veya onun manevî nüfuzundan istifade etmek isteyen varlıklı kişiler tarafından yapılmaktadır. Bununla beraber sade vatandaşların da küçük gelir kaynaklarını bu tür müesseselere vakfettikleri görülmektedir. Ancak, kaynağı ne olursa olsun, bu tür vakıfların yönetimi genellikle kurucu şeyhe ve evlâdına bırakılmaktadır. Bu durum, zâviyelerin uzun soluklu müesseseler olmasının temel sebeplerinden birisi olmuştur. Zâviye ve vakıf yönetimi, zâviye kurucusu şeyhin evlâdı elinde nesiller boyu kaldığı için, bu müesseseler varlıklarını uzun süre devam ettirebilmişlerdir.⁷

Zâviyelere yapılan vakıfların, evlâd-ı vakıf tarafından idare edilmesinin bazı sakıncalarının da olduğu görülmüştür. Sayıları zamanla artan evlâd-ı vakıf arasında, bilhassa vakıf gelirlerinin paylaşımı hususunda bitmez tükenmez kavgâ ve münâzaalar meydana gelebilmekte ve bu durum zâviye müstemilâtı ve zâviyeye gelir getiren kaynakların harabına sebep olabilmektedir.⁸

Demek ki, zâviyeler konusunda yapılacak araştırmalarda temel kaynaklardan birisi olan vakfiyeler, ancak söylemeye çalıştığımız tarzda kullanıldığı takdirde, faydalı olabilecektir.

Vakfiyeler konusunda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise, vakfiyelerin orijinalliği meselesidir. Zâviyenin bulunduğu bölgede, ilgili şahısların önünde

ve genellikle o bölgeyi bilen yetkililerce kaleme alınan orijinal vakfiyeler, daha sonraki tarihlerde yapılan istinsahlarda, bir takım değişikliklere uğrayabilmektedir. Bilhassa karye, mezra'a ve tuzla ve bunların sınırlarını belirleyen diğer yerel isimler, ileriki tarihlerde ya da başka yerlerdeki, daha ziyade devlet merkezinde- yapılan istinsahlarda, orijinalini okuyamama sebebiyle, bazı değişikliklere uğrayabilmektedir.⁹

Zâviye araştırmalarında ikinci temel kaynak olarak tespit ettiğimiz Evkaf ve Tapu-Tahrir defterleri ile, muhtelif davalar sebebiyle bu defterlerden çıkartılan sûretler, öncelikle vakfiyedeki bilgilerle karşılaştırılmak bakımından önemlidir. Ayrıca, gelir kaynakları hakkında bu defterlerde daha detaylı bilgiler bulunmaktadır. Bilhassa, zâviyeye gelir getiren karye ve mezra'a gibi yerleşim birimlerinden ne kadar gelir elde edildiği ve bunun ne kadarının zâviyeye vakıf yoluyla tahsis edildiği gibi hususlarda, bu tür kaynaklarda bol malzeme bulunmaktadır. Bu tür çalışmalar, Osmanlı'da vergi gelirlerinin toplanması hususundaki uygulamayı göstermesi bakımından da faydalı olacaktır.¹⁰

Zâviye vakıfları ile ilgili araştırmalarda, 1251-1252 hicrî tarihlerinde tutulan Vakıf Muhâsebe Defterleri, sacayağını tamamlayan üçüncü temel kaynak olarak kullanılabilir. 1826'da Evkaf Nezâreti'nin kuruluşunun ardından, Osmanlı coğrafyasında mevcut vakıfların tespit ve kontrol altına alınma çabalarının bir sonucu olarak kaleme alındığını sandığımız bu defterlerde, zâviye vakıfları da dahil bütün vakıfların gelir ve masrafları, görevlileri ve aldıkları ücretleri, bu vakıflarca maddî destekleri sağlanan müesseselerin mevcut müstemilâtları vb. konularda derli-toplu bilgiler bulunmaktadır.¹¹

İşte, herhangi bir müesseseye sağlanan vakıf desteği konusunda, öncelikle ele alınması gereken üç temel kaynak gurubu, bizce bunlardır. Bu üç temel kaynak gurubundaki bilgiler karşılaştırılıp değerlendirildiğinde, zâviye vb. müesseselerin biyografileri nispeten daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılabilir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, biyografinin ana iskeletini meydana getirecek olan söz konusu üç temel kaynak, dolgu malzemesi olarak kullanılacak diğer sözlü ve yazılı malzemelerle desteklenmeye her zaman muhtaçtır.¹²



II- ZÂVİYENİN ANLAMI VE FONKSİYONU

Zâviye, öncelikle tasavvufî bir müessesedir. İslâm tarihinde tasavvuf geleneğine paralel olarak ortaya çıkan bu müessese, “herhangi bir tarîkata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedâva yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina yahut bina topluluğunu ifade etmektedir.”¹³ Hangâh, savma’a, buk’a, düveyre, medrese, ribât, âstâne, tekke, imâret ve dergâh kelimeleri de, aralarında bazı küçük nüanslar bulunmakla beraber, bazı dönemlerde hemen hemen zâviye ile aynı anlamda kullanılmıştır.¹⁴ Aralarındaki isim çeşitliliği ve fonksiyondaki küçük nüanslar, değişen ihtiyaçlardan, coğrafi farklılıklardan ve tarihî süreçte meydana gelen anlam değişikliklerinden kaynaklanmaktadır.¹⁵

Aslında zâviyenin anlamını tam olarak kavrayabilmek için onun tarihî süreçteki fonksiyonunu iyi kavramak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle şu soruyu sormamız icap ediyor: Hangi ihtiyaçlar zâviye gibi bir müessesenin kurulmasında etkili olmuştur?

Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, sözünü ettiğimiz müessesenin menşe’i üzerinde de durulabilir. Bu konudaki bilgiler şu şekilde özetlenebilir:

1- Zâviyenin menşe’i ve ortaya çıkışı tasavvuf akımının kuvvetlenmesiyle birlikte düşünülmelidir.

2- Sûflerin sürekli olarak topluca yaşayıp ibadet edecekleri bir yere sahip olma ihtiyacı duymaları, zâviyelerin ortaya çıkışında etkili olmuştur.

3- Bu şekilde yaşamalarında sûflikte mevcut Asâbu’s-Suffa geleneğinin etkili olduğu düşünülmektedir.

4- Ayrıca yaşadıkları bölgelere göre, Hristiyan manastırlarından, Maniheizt Naguşak’lardan veya Budist Vihâra’larından ilham aldıkları da düşünülmektedir.¹⁶

Zâviyelerin menşe’i ve ortaya çıkışındaki etkiler elbette önemlidir ve tartışılmalıdır. Ancak bizce önemli olan, bu müesseseyi ortaya çıkaran ihtiyaçlardır. İhtiyaçlar hususunda ise temel olarak iki nokta dikkatimizi çekmektedir: Aynı tarîkata mensup dervişlerin topluca ibadet edebilecekleri bir mekân ve yine aynı tarikat mensubu dervişlerin konaklama ihtiyacı.

İslâm dünyasında tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların ortaya çıkışıyla birlikte, bunların müesseseleşecekleri mekânların yani zâviyelerin kurulması anlaşılabilir bir gelişmedir. Aynı şekilde tarikat mensubu dervişlerin seyahatlerinde, kendi tarikatlerine ait zâviyelerde konaklamaları da bu gelişmenin tabîî sonucu olarak görülmelidir.

Zâviye ile ilgili arşiv kayıtlarının çoğunda ve özellikle maddî bakımdan zâviyelerin desteklendiği vakıfnâmelerde zâviyenin “âyende ve revende”ye konaklama ve barınma vazifesi göreceği kayıtlıdır. “âyende ve revende” ifadesiyle sadece tarikat mensubu dervişlerin kastedildiği anlaşıyor.

Anadolu’nun kapılarını Türklere açmasının ardından hemen her köşesinde, Selçuklu-Beylikler-Osmanlı dönemleri boyunca zâviyelerin kurulduğu, özellikle ilk fetih dönemlerinin ardından yeni yerleşim birimlerinin teşekkülünde bu müesseselerin önemli rol oynadıkları biliniyor. Ayrıca, tasavvufî eğitimin yanısıra normal eğitim ve dinî hizmetlerin de bu mekânlarda karşılandığı görülmektedir.¹⁷

Ancak, yukarıda da belirtildiği üzere zâviyenin temel fonksiyonu dervişleri barındırma ve “âyende ve revende” hizmetidir.

Zâviyelerin tarikat mensubu dervişlere barınma ve konaklama hizmeti vermelerinin yanında askerî, ticarî ve dinî herhangi bir vasfı olmayan yolculara da konaklama ve barınma hizmeti verdiklerine yukarıda işaret edilmişti. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti döneminde askerî ve resmî görevlilerin yol güzergâhlarındaki barınma ve konaklama ihtiyaçları belirli mesafelerde kurulan *menzil*¹⁸ ve *derbentler*¹⁹ tarafından karşılanmaktaydı. Aynı şekilde geniş Osmanlı topraklarında ticaret yapan yerli ve yabancı tüccarların konaklama ve barınma ihtiyaçları da yine belirli aralıklarla kurulan *han* ve *kervansaraylarca*²⁰ karşılanıyordu. Bunların dışındaki Osmanlı teb’asının seyahatlerinde konaklayıp barındıkları merkezlerin başında ise *zâviyeler* gelmektedir.

Eğer zâviyelerin bu yönü hakkında dikkate alınmazsa, konu yeterince anlaşılmamış olur. Çünkü, Osmanlı coğrafyasının hemen her noktasında kurulmuş bulunan binlerce zâviyenin kuruluş sebebi de bu noktada aranmalıdır. Aksi halde aynı şehirde otuz-kırk tane zâviyenin



kurulması başka türlü izah edilemez. Belki bu noktada, Anadolu'nun Türkleşmesi ve bilhassa İslâm dünyasında büyük bir değişime sebep olan Moğol istilâsının ardından Anadolu'da tasavvufun ve tarikatlerin çok yaygınlaşması, bir sebep olarak gösterilebilir. Ancak, yaygın olan tarikatler bellidir ve bu tarikatlerle zâviyelerin sayıları karşılaştırıldığında, zâviye sayısının bir hayli fazla olduğu görülecektir.

Bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Anadolu'da Selçuklu sultanlarının, Anadolu beylerinin ve Osmanlı padişahlarının çeşitli maksatlarla tarikat şeyhlerini destekledikleri ve bu şeyhlerin zâviyelerine bir takım temlik ve vakıflarla katkıda bulundukları da doğru bir tespittir. Ancak, genellikle bu teşvik ve desteklerin de kontrollü ve plânlı bir şekilde yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Yani söz konusu siyasî zevât, hiç gereği yokken bir sürü tekke ve zâviyenin kuruluşuna müsaade edip desteklememişlerdir. Çünkü, gereği olmayan müesseselere kurulmaz, kurulsa da uzun ömürlü olmaz.

Belgelerin bize anlattığı; zâviyelerin, dinî ve tasavvufî ihtiyaçların yanı sıra, yukarıda değinilmeye çalışıldığı üzere askerî, ticarî ve dinî vasfı olmayan kimselerin konaklama ve barınma ihtiyaçları sebebiyle de siyasî otoritelerce desteklenip teşvik edildiği ve bu yüzden imparatorluk coğrafyasında binlerce zâviyenin kurulduğudur.

Osmanlı teb'asının, seyahatleri müddetince barınma ve konaklama ihtiyaçlarını, yukarıda belirtildiği üzere; 1- menzil-derbent, 2- han-kervansaray, 3- zâviyelerde karşılamış oldukları şeklinde yapılan bir tasnif yüzde yüz netlikte değildir ve her zaman gerçeği yansıtmaz.

Osmanlı dönemi boyunca da, gelişen ve değişen siyasî, dinî ve sosyal şartlara göre farklı uygulamalar görülebilir. Bazı dönemlerde, tarikat mensupları ve sade vatandaşların yanı sıra resmî ve askerî kimlikli yolcuların da zâviyelerde konaklayıp barındıkları²¹ ve hatta şehir ileri gelenlerince zâviyelere başıbozuk levent topluluklarının yerleştirildiği ve bunun büyük sıkıntılara sebep olduğu anlaşılmaktadır.²²

III- ZÂVİYE MÜŞTEMİLÂTI VE ZÂVİYELERİN ÖNE ÇIKAN YÖNLERİ

Zâviyelerin, kuruldukları devrin şartlarına ve ihtiyaçlarına göre fonksiyon icrâ ettiklerine ve bu sebeple de

gışik terimlerle anıldıklarına yukarıda değinildi. Aynı şekilde bu müesseselerin, inşâ olundukları yerlere göre de farklı anlam ve fonksiyon kazandıkları söylenebilir. Zaman ve zemin itibarıyla meydana gelen bu farklılıklar, yine dönemin ihtiyaçları ile paralel bir şekilde zâviyelerin belli yönlerinin öne çıkmasıyla ilgili olsa gerektir.

Farklı zaman ve mekânlarda, zâviyelerin ağırlıklı olarak bazı yönlerinin öne çıktığı görülür. Meselâ, zâviyelerin temel fonksiyonlarından birisi olan bir tarikatın propaganda merkezi olma durumunun, bazı dönemlerde farklı bir şekilde öne çıktığı görülebilir. Ya da bazı dönemlerde, devrin şartları icabı, yeni yerleşim birimlerinin oluşmasında zâviyeler önemli rol oynayabilirler.²³ Bazı zâviyelerin, iskânın yanında yollar açmak, muhtelif hayvan ve zirâî ürün yetiştirmek gibi üretici vasıflarının daha belirgin hale geldiği dönemler olabilir.²⁴ Yine bazı dönemlerde, orduların önünden ya da ordularla birlikte, sembolik de olsa savaşa iştirak eden dervişlerce kurulan zâviyeler, ön plâna çıkabilir.²⁵ Genellikle yerleşim birimlerinde kurulu bulundukları görülen ahî zâviyelerinde daha çok esnaf kesimlerinin teşkilatlandığı ve üretim faaliyetlerinin tasavvufî bir renk altında yoğunlaştığı görülür. Ancak, genel olarak bütün zâviyelerde olduğu gibi, ahî zâviyelerinde de âyende ve revende hizmetinin ön plânda olduğunu, İbn Batuta Seyahatnâmesi, bize haber vermektedir.²⁶ Korkulu geçit yerlerinde kurulan zâviyelerde ise, derbentlere benzer bir özelliğin öne çıktığı söylenebilir. Herhangi bir yol güzergâhında bulunmayan, dağ başlarında kurulmuş zâviyeler de mevcuttur ki, bunlarla ilgili de farklı değerlendirmeler yapılabilir.²⁷

Zâviyelerin öne çıkan vasıfları ile ilgili yapılan bu tiplleme tasnifi daha da uzatılabilir. Meselâ, müştemilâtları itibarıyla de zâviyelerin değişik yönlerinin öne çıktığı söylenebilir. Zâviyelerin müştemilâtları da, onların icrâ ettikleri fonksiyonları ve kuruldukları mekânlar ile ilgilidir. Zâviyelerin birçoğunda benzer fonksiyonlar görüldüğü için, yapılacak tasnifler bu müesseseleri birbirinden kesin hatlarla ayırmaz. Kasaba ve şehirlerin kenar mahalleleri ile köy ve mezraalarda kurulan küçük zâviyelerin, misafirhâneye benzer bir özellik taşıdıkları söylenebilir. Yine, ana yapı zâviye olmak üzere, mektep-medrese-mescid-câmi gibi müştemilâtları bulunan zâviyelerde, tasavvuf ve sosyal hizmet yönünün yanında, eğitim ve



ibâdet yönleri de öne çıkabilir. Bunların yanında, müştemilâtı daha da geniş, meselâ, mescid, mektep, türbe, hamam, köşk, harem, misafirhâne, semâhâne, çilehâne, mutfak, fırın, han, ahır, samanlık vb. müştemilâtı olan komple yapılı büyük zâviyelerde ise, zâviye ile ilgili bütün fonksiyonların icrâ edilmiş olduğu, kabul edilebilir.

IV- ZÂVİYELERİN İŞLEYİŞİ VE GÖREVLİLER

Bir zâviyenin işleyişini tahayyül edebilmek ya da gözümlüğde canlandırabilmek, sözünü ettiğimiz müesseseye yaklaşık yüz yıl önce büyük ölçüde fonksiyonunu yitirdiği ve yetmişbeş yıl önce de kapandığı için, oldukça zordur. Aynı şekilde, tarihî seyir zarfında farklı fonksiyon icrâ eden bir müessesenin işleyiş tarzının anlaşılabilmesi de kolay değildir.

Belgelere yansıyan bilgilerin elverdiği ölçüde konuyu aydınlatmaya çalıştığımızda, öncelikle şu hususlara dikkat etmemiz gerekiyor. Zâviyenin müştemilâtı ve buna bağlı olarak sahip olduğu görevliler ve bu müştemilât ve görevlilerin tarihî süreçte kazandıkları anlamlar, işleyişin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Yine, zâviye kurucusu şeyh ve ailesi ile zâviyenin hayatiyetini devam ettiren dervişlerin mensup oldukları mezhep ve tarikat, bilhassa o zâviyede icrâ edilen dinî ve tasavvufî ibadet, zikir ve uygulamaları anlamamızı sağlayabilir.

Zâviyeler, varlıklarının devamını büyük ölçüde vakıfların desteğine borçludurlar. Bu itibarla, zâviyenin işleyişi, zâviyeye gelir getiren vakfın işleyişi ile paralellik arzeder.

Zâviye ve vakıf görevlileri, genellikle kurucu şeyhin ailesine mensup kimselerdir. Bu yüzden, zâviye ve vakfın yönetimi, işletilmesi, denetimi, bakımı ve bunlarla ilgili diğer işlemlerin, şeyh ailelerince ifâ edildiği söylenebilir. En azından zâviye yönetimini üstlenen zâviyedar ile vakıf yönetimini üstlenen mütevellinin, bu tip belgelerde kullanılan ifadeyle “evlâdiyet ve meşrûtiyet üzere” evlâd-ı vâkıf arasından seçildiği söylenebilir. Evlâd-ı vâkıfın, genellikle “aslah, erşed ve sinnen kebîri” bu görevleri yerine getirir ve diğer evlâdın paylarını, vakfiyede belirtildiği şekilde paylaşır. Evlâd-ı vâkıfın bazan birden fazlası aynı hakka sahiptir; bu durumda bunlar ya ortaklaşa zâviye ve vakıf yönetimini ifâ ederler, ya da içlerin-

den birisi “reis-i mütevellî” seçilerek, diğerleri adına bu görevleri yerine getirir.

Vakfın denetimini gerçekleştiren nâzırın da, evlâd-ı vâkıfa mensup olduğu görülebilir. Hatta, zâviye bünyesinde bulunan mektep-medrese, mescid-câmi ve türbe gibi müştemilâtta görevli; muallim-i mektep ve halife, imam ve müezzin, duâgû, cüzhan, türbedar ve bunlara benzer diğer görevlilerin de, evlâd-ı vâkıfdan olması, fazla yadırganmamalıdır. Çünkü, kurucu şeyhin evlâdının hemen hemen yegâne gelir kaynağı, zâviye ve vakıf yönetiminde üstlendikleri görevleri karşılığı, kurucu şeyh ya da başka bir vâkıf tarafından kendilerine tahsis edilen vakıf gelirleridir.

Zâviye müştemilâtında ve vakfın yönetim ve denetim işlerinde kimlerin görev alacağı, genellikle vakfiyelerde ayrıntılı bir biçimde kayda geçirilmiştir. İlk başlarda görev ve görevlilerin sayısı az olabilir. Ancak, sayıları zamanla artan evlâd-ı vâkıfın diğer bireylerine de, yeni görevler ve maaşlar ihdas edildiği görülebilir. Bu aşamalarda, evlâd-ı vâkıf arasında büyük anlaşmazlıklar ve düşmanlıklar ve hatta birbirlerini “ecânibden” olmakla ya da vakıf gelirlerini kendi hevâ ve heveslerine harcadıkları şeklinde suçlamalar meydana gelebilir. Yani, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, zâviyelerin varlığını devam ettirebilmesinin finansal desteğini sağlayan vakıf gelirleri, buna karşılık, evlâd-ı vâkıf arasında düşmanlıkların yeşermesinin de baş sebebi gibidir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, vakfiyelerdeki bilgilere bakarak, zâviye ve vakfın işleyişi hakkında bir takım sonuçlar çıkarmak, fazla sağlıklı olmasa gerektir. Hadisenin devamını diğer belgelerden takip etmek gerekmektedir.

Zâviyelerin işleyişi konusunun anlaşılmasında, meşhur seyyah İbn Batuta'nın Mısır zâviyeleri ile ilgili verdiği malumat bizi aydınlatabilir. Seyyahımızın haber verdiğine göre, Mısır'da da Anadolu'da olduğu gibi çok sayıda zâviye vardır ve bunlara “hânigâh”ın çoğulu olan “havânîk” denilmektedir. Her zâviye, farklı bir tarikata mensup dervişler gurubuna aittir. Her zâviyenin bir şeyhi ve muhafızı bulunmaktadır. Yemek hususundaki adetleri şöyledir: Zâviyenin hâdimi sabahleyin gelip, zâviyede barınan derviş ve misafirlere her birine arzu ettiği yemeği gösterir. Bunlar yemek için toplandıklarında, her



adamin önüne ekmek ve yalnız kendisine ait ayrı bir tabak konulur. Zâviyelerde günde iki kez yemek ikramında bulunulur. Cuma geceleri ise tatlı ikram edilir. Zâviyede barınan bekar dervişlere yazlık ve kışlık elbiseler ile adam başı yirmi-otuz dirhem harçlık, ayrıca, elbiselerini yıkamaları için sabun ve hamam parası ve kandilde yakacak zeytinyağı verilir. Dervişlerden evli olanların ayrı zâviyeleri vardır. Bunların, beş vakit namazda hazır bulunmaları, zâviyede gecelemleri ve zâviye içinde bir kubbe altında toplanmaları gerekir. Dervişlerden her biri kendilerine mahsus seccâdeler üzerinde otururlar. Sabah namazının akabinde Fetih, Mülk ve 'Amme sûreleri okunur. Ardından, dervişlere Kur'ân cüzleri dağıtılarak hatm-i Kur'ân okunur ve zikir (zikr-i Yezdân) yapılır. Sonra hâfızlar, ehl-i maşruk âdeti üzere kırâat ederler. İkinci namazından (Salât-ı 'Asr) sonra da aynı şekilde hareket edilir. Zâviye hâdimi (hizmetçi), cuma günleri bütün dervişlerin seccâdelerini mescide götürüp serer. Şeyh ve dervişler topluca mescide gelirler ve herkes kendi seccâdesi üzerinde namaz kırlarlar.²⁸

Birisi zâviyeye girmek istediği zaman, belinde bir kemer, sırtında bir seccâde, sağ elinde asâ ve sol elinde ibrik bulunduğu halde kapıda durur. Misafirin geldiğini zâviye kapıcısı (bevwap) zâviye hâdimine haber verir. Hâdim, misafir dervişe, hangi beldeden geldiğini, yolda hangi zâviyelerde konakladığını ve hangi tarikata mensup olduğunu (şeyhinin kim olduğunu) sorar. Eğer uygun cevap alınırsa, misafir içeri alınır. Misafirin seccâdesi münasip bir yere serilir ve kendisine ilk önce tahâret mahalli gösterilir. Misafir, abdest tazeledikten sonra seccâdesinin bulunduğu yere gelerek, belindeki kemeri çözdükten sonra iki rek'at namaz kılar. Ardından, zâviye şeyhi ve diğer hazır bulunanlar ile musâfaha ettikten sonra onlarla birlikte oturur.²⁹

V- VAKIF GELİRLERİNİN ZÂVİYE MENSUPLARININ KONTROLÜNDEN ÇIKMAŞI VE ZÂVİYELERİN KAPANMAŞI

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu sadece siyasî ve askerî yapısı itibarıyla çökmemiştir. Çöküş sürecine dikkat edilirse, siyasî ve askerî yapı ile birlikte ve belki bunlardan da önce, iktisadî ve sosyal yapının da bozulmaya ve fonksiyonunu kaybetmeye başladığı görülecektir.

Kuruluş ve gelişme dönemlerinde, devletin büyümesinde büyük etkisi olan askerî yapı ve teknikler, bilhassa Avrupa'da meydana gelen yenilikler karşısında, büyük bir fonksiyon kaybına uğramıştır. Aynı şekilde, Osmanlı iktisatçılarınin klasik anlayışları ve başta tımar olmak üzere diğer ekonomik sistemleri de, değişen dış ve iç şartlar sebebiyle, zamanla eski önemlerini yitirmişlerdir.

Osmanlının siyasî, askerî, ekonomik, sosyal velhasıl bütün yönlerinde yaşanan çöküntü, sosyal, ekonomik ve dinî-tasavvufî bir müessese olan zâviyelerde de yaşanmıştır. Öte yandan mektep ve medreselerde ya da genel bir ifadeyle eğitim sisteminde meydana gelen bozulmalar, zâviyelerde de kendini hissettirmiştir. Yani toplumsal çöküş, Osmanlı toplumunun önemli bir müessesesi olan zâviyelerde de yaşanmış ve bu müesseseleri de etkilemiştir.

Zâviyelerin fonksiyon kaybına uğramasında hangi şartların etkili olduğunu anlaşılabilmesi için, Osmanlı coğrafyasının değişik yörelerinden seçilecek, diğerlerini temsil yeteneğine hâiz, en azından on-onbeş zâviyenin, yukarıda belirtmeye çalıştığımız kaynakların kullanılmasıyla biyografilerinin çıkartılması gerekmektedir. Böylelikle, o müessesenin varlığını devam ettirdiği süreçte geçirdiği değişimleri takip etmek mümkün olabilir.

Sivas'ta bulunan Ali Baba Zâviyesi üzerine yapmaya çalıştığımız bu şekildeki bir biyografi denemesi, Osmanlı geneline teşmil edilemese de, bu konuda bazı tespitler yapmamıza yardımcı olacak mahiyettedir.

Bu çalışma göstermiştir ki, XVI. asrın ilk yarısı içinde kurulan Ali Baba Zâviyesi, XVII. asrın ikinci yarısı ortalarından itibaren, evlâd-ı vâkıf arasında vakıf gelirlerini paylaşma hususunda meydana gelen anlaşmazlıklar sebebiyle, normal fonksiyonunu icrâ edemez hale gelmeye başlamıştır. Konuyla ilgili belgelerden anlaşıldığına göre, Ali Baba'nın torunları arasında meydana gelen münâzaalar sebebiyle vakıf gelirleri düzenli olarak toplanamaz olmuş, zâviye müstemilâtının ve gelir kaynaklarının gerekli bakım ve tamirleri yapılamaz hale gelmiş ve bu tür gelişmeler sebebiyle zâviye, görevini yapamayan harap bir müessese durumuna gelmiştir.³⁰

Bu bakımdan biz, zâviyenin işlevini yapamaz hale gelişinde, zâviye görevlileri arasındaki anlaşmazlıkların önemli etkisinin olduğunu düşünüyoruz.



Zâviyenin kuruluşunu ve varlığının devamını finanse eden vakıf kayıtlarında, bu finansman karşılığında zâviyenin öncelikli vazifesinin, “âyende ve revende hizmeti” olduğu vurgulanmaktadır. Evlâd-ı vâkıf arasındaki anlaşmazlıklarla ilgili vesikalarda da, zâviyenin bu hizmeti yapamaz duruma geldiği belirtilmektedir.

XVII. asrın sonlarından itibaren meydana geldiği anlaşılan, başıbozuk levent topluluklarının, şehir ileri gelenlerince zâviyeye yerleştirilmek istenmesi karşısında zâviye görevlileri, zâviyenin “levendân tâifesine mahsus kadîmi konak” olmadığını, ancak Şehirkethüdâsı ve Bedestenkerhüdâsı olanların, söz konusu leventleri zâviyeye kondurup, yedirip-içirdiklerini ve bu yüzden “dervişân ve sâir fukarânın” zâviyede oturamadıklarını ve zâviyenin harap olduğunu bildirmekte ve yapılan müdahalenin önlenmesini istemektedirler.³¹

Dikkat edilirse, bu tip belgelerde de zâviyeye yüklenen fonksiyon, dervişleri ve diğer fukarâyı barındırıp, beslemektir.

XIX. asrın başlarında kaleme alınan bir hüküm, zâviyenin fonksiyonunda meydana gelen değişimin habercisi gibidir. 1809’da yazılan söz konusu hükümden anlaşıldığına göre,

1- Bu tip zâviyelerde dervişler sâkin olup, tezkir ve tehlil etmektedirler.

2- Zâviyede eskiden beri, şehir halkına konak verilmemektedir.

3- Şehir halkı, zâviyeye konak i’tâsıyla, zâviyenin harabına ve dervişlerin meşakkatlerine sebep olmuşlardır.³²

Bu belgeden, zâviyede önemli bir fonksiyon değişimi meydana geldiği anlaşıyor. Belgeye göre, zâviyenin temel fonksiyonu dervişleri barındırmaktır. Zâviyede dervişler otururlar ve zikirle meşgul olurlar. Gelip-geçen yolcuların ağırlanması ve çevrede yaşayan fukarânın do-

yunulması artık söz konusu değildir. Üstelik bu şekildeki teşebbüsler dervişleri rahatsız etmektedir.

Bu tip değişiklikler, zâviye teriminin kazandığı yeni anlamın ifadesi olarak anlaşılabilir. Artık zâviye, sosyal hizmet yönünden ziyade, dinî-tasavvufî yönüyle öne çıkmaktadır.³³

Bu değişiklikte, zâviyede yapılan hizmetleri finanse eden vakıf gelirlerinin azalmasının önemli rolünün bulunduğu kanaatindeyiz. Yukarıda değindiğimiz anlaşmazlıklar ve zâviye vakıflarına yapılan dış müdahaleler sebebiyle,³⁴ vakfın gelir kaynakları zamanla harap olmuş, bakımları yapılmamış ve gelirler toplanamaz olmuştur.

Tanzimat’ın ilânından sonra, Tanzimat’ın uygulandığı vilâyet ve kazalarda bulunan bazı büyük kimselerin vakıfları hariç, diğer vakıf köy ve mezraaların öşürlerinin, müzâyede sonunda belirlenen kimselere maktû’ân ihâle olduğu görülmektedir. Bu tür gelir kaynaklarının ihâle işlemleri, kadı (bâ ma’rifet-i şer’-i şerîf) ve Meclis-i Müzâyede-i Aliyye tarafından icrâ olunmaktadır. Bu gelişmeler, Tanzimat’tan itibaren, vakıf gelir kaynaklarının, yavaş yavaş zâviye mensuplarının elinden çıkmaya başladığını göstermektedir. Artık, vakıf gelir kaynakları, başkaları tarafından ihâleye verilmekte ve zâviye mensuplarının güçleri yeterse ihâleyi kazanabilmektedirler. İhâleyi kazanan mültezim, maktû’ olarak belirlenen miktarı zâviyeye verecektir. Ancak, bu miktar giderek azalmış ve muhtemelen 20. asrın ilk yıllarında sıfırlanmıştır.³⁵

Zâviyelerin fonksiyonlarını icrâ edememelerinde, vakfiyelerde tespit edilen ücretlerin, meydana gelen enflasyon sebebiyle, işe yaramaz hale gelmesinin de önemli etkisi vardır ki, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, XIX. asırda yapılan küçük vakıflarla bu açık kapatılmaya çalışılmıştır.³⁶

Bu gelişmeler, fonksiyonunu, vakıf gelirlerini ve hatta müştemilâtını büyük ölçüde kaybeden zâviyelerin 1925’te kapatılmasıyla nihayete ermiştir.



- 1 İbn Batuta, *Seyahatnâme-i İbn Batuta (Tuhfetü'n-Nuzzâr Fî Garâibü'l-Emsâr ve Acâibü'l-Esfâr)*, I, mütercimi: Mehmed Şerif, İstanbul, 1333-1335.
- 2 Şihâb Ad-Dîn İbn Fadlallah Al-'Umarî (ö.1349), *Masalik al-absâr fî mamalik al-amsâr*, F. Taeschner nesri, Al-'Umarî's Bericht Über Anatolien usw., Leipzig, 1919.
- 3 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314.
- 4 Meselâ, Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin basılı nüshalarında, zâviyelerle ilgili pek çok bilgi çıkarılmış bulunmaktadır ve bu bakımdan yazma nüshalara bakımlıdır, bu konuda bkz.: A. Y. Ocak-S. Farûkî, "Zâviye", 471.
- 5 Zâviyeler üzerine yapılacak araştırmalarda kullanılabilecek kaynaklarla ilgili olarak bkz.: Ocak-Farûkî, a.g.m., 470-471; Suraiya Faroqhi, "XVI.-XVII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Âileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinleri/Tartışmalar 8-10 Haziran 1973*, Ankara 1975, 199-204; Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zâviyesi*, İstanbul 1992, 11-16.
- 6 Sivas'ta bulunan Ali Baba Zâviyesi üzerine yaptığımız çalışmada, bu hususlar çok net bir biçimde görülmektedir, bkz.: Savaş, a.g.e.
- 7 Bu konuda bkz.: S. Faroqhi, "Şeyh Âileleri" ve Savaş, a.g.e.,
- 8 Bu konuda Abdülbâkî Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, 2. baskı, 260 vd. ile Savaş, a.g.e.'ye bakılabilir.
- 9 Meselâ, Sivas'ta bulunan Şemseddin Sivasî ve Müeyyed Efendi zâviye vakıfları ile ilgili olarak belgelerde adı geçen ve bugün de aynı isimle varlığını sürdüren İshani Karyesi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Cevdet Evkaf 3138'de İshani*, BOA, *İbnü'l-Emin Evkaf 6326'da İshani* şeklinde yazılmıştır. Yine Sivas'ta bulunan Ali Baba Zâviyesi'ne gelir getiren ve Çorum-Sungurlu'da bulunan Emrullah Baba Tuzlası, bazı belgelerde Emirîyeler şeklinde yazılmıştır, bkz.: Savaş, a.g.e., 159, dipnot: 205'te kayıtlı belgeler; Ali Baba Zâviyesi'ne Rüstem Paşa tarafından 1547'de yapılan vakfın kaydedildiği vakfiyenin 1855 tarihli sûretinde "Kaza-i Sivas'dan nâm karyede mütevatırın ve zâviyesi ol karyede müteayyin olub..." şeklinde geçen kayıtda, karye isminin belirtilmeme sebebinin, karye isminin okunamaması ya da bir istinsah hatası olduğunu sanıyoruz, bkz.: Savaş, a.g.e., 67, 190. Bilhassa orijinali Arapça yazılmış vakfiyelerin istinsahında yapılan, yer isimleri ve bazı Arapça ibarelerin yanlış okunup istinsah edildiğine dair bkz.: Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi, 3 no'lu Defter, 146'da kayıtlı Evâsır-ı Zilkâ'de 919 tarihli *Ahî Mehmed b. Ahî Mahmud el-Kalanî'si (Külâhdüz) Zâviyesi vakfiyesi*, bu konuda ayrıca bkz.: Hasan Yüksel, "Ahî Vakıfları", T.C. Selçuk Üniversitesi Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Uluslararası Kongresi 7-9 Nisan 1999 Konuşmaları, basılmakta olan bildiri.
- 10 Bu konuyu açıklayıcı örnekler için bkz.: Savaş, a.g.e., 112-116'da bulunan dipnotlar.
- 11 Bizim araştırma yaptığımız dönemde, Sivas Eyâleti ile ilgili 1251-1252 Hicrî tarihli Vakıf Muhasebe Defteri numarasız olarak Sivas Kongre Müzesi'nde Şer'îye Sicilleri arasında bulunuyordu; ancak bu defter ve diğer sicillerle birlikte hâlen Ankara'da Millî Kütüphâne'de bulunmaktadır.
- 12 Sözlü kaynaklar ifadesiyle, bilhassa zâviye kurucusu şeyh ve ailesi etrafında, zamanla meydana gelen menkıbe ve rivayetleri; yazılı kaynaklar ifadesiyle ise, XVI. asır için Mühimme Defterlerini, XVII. asır için zâviyedar vb. görevlilerin tayini ile ilgili beratleri (ki, genellikle evlâd-ı vakıf elinde toplanmaktadır), XVIII ve XIX. asırlar için Başbakanlık Arşivi'nde bulunan Ahkâm Defterleri ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan Hurûfat Defterleri'ni ve arşivlerimizde bulunan diğer tasniflerdeki belgeleri kast ediyoruz; ayrıca ilk yapı, tamir ve mezar kitabeleri de araştırmacının işini büyük ölçüde kolaylaştıracaktır, bu konuda geniş bilgi için bkz.: Ocak-Farûkî, a.g.m., 470-471; Faroqhi, a.g.m., 199-204; Savaş, a.g.e., 11-16.
- 13 A. Y. Ocak-S. Farûkî, a.g.m., 468.
- 14 Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler", *VD*, XII, 248.
- 15 Meselâ, önceleri sınır boylarında cihad ve gazâ için gönüllü savaşan gazilerin yaşadıkları müstahkem mevkilere rîbat denmekte iken, zamanla bu raların İslâm toprakları içerisinde kalmasıyla, buraları askerî özellikleri geri plânda kalan dinî-tasavvufî ve sosyal müesseseler haline gelmişlerdir, bkz.: Ocak, a.g.m., 248; Aynı şekilde ticarî ve meslekî faaliyetlerin yoğun olarak yaşandığı şehir merkezlerinde, daha sık bir şekilde ahî zâviyelerine rastlanılması da, ihtiyaçlarla, yani arz-talep mes'elesiyle ilgilidir, sanıyoruz. Buna ilâve olmak üzere, ilk fetih ve iskân dönemlerinde, genellikle tahta kılıçlarla cihad eden kolonizatör dervişlerin barındığı zâviyelerin öne çıkması da, dönemin ihtiyaçları ile ilgili olsa gerektir, bu konuda bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler", *VD*, II, 279-304. Yine, Osmanlı fetihlerinin devam ettiği uçlarda bulunan zâviyelerin bu özelliklerini devam ettirdikleri ve özellikle gayri müslimlerin meskûn olduğu bölgelerde ve hristiyan ülkelerle sınır olan uçlarda bulunan bu tip zâviyelerde daha çok din propagandasının yapılmış olduğu düşünülebilir. Osmanlı medeniyetinin yerleştiği iç bölgelerdeki büyük şehir ve kasabalarda faaliyet gösteren zâviyelerde ise, daha çok kültürel ve san'atsal faaliyetlerin öne çıkacağı aşîkârdır. Yine, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren büyük oranda vakıf desteğinden mahrum hale gelen zâviyelerin, âyende ve revende hizmetinden çok, tarikat mensubu dervişlerin barındığı yerler haline gelmesi de beklenen bir durumdur, bu konuda bkz.: Savaş, a.g.e., 103. Osmanlı İmparatorluğu'nun çıktığı ve yeni bir devletin kurulmaya çalışıldığı Millî Mücadele döneminde ise, yine bazı zâviyelerin askerî yönlerinin öne çıkması, aynı mantıkla izah edilmelidir sanıyoruz, bu konuda bkz.: Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1977, 152-165.
- 16 Ocak-Farûkî, a.g.m., 468.
- 17 Bu konuda bkz.: A. Yaşar Ocak, "Selçuk ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye*, 1. Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, 73-80.
- 18 Menziller konusunda bkz.: Matrakçı Nasuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irak-ı Şeyh-i Sultan Süleyman Han*, H. G. Yurdaydın nesri, Ankara 1976; Rıza Bozkurt, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kollar, Ulak ve İlahe Menzilleri*, Ankara 1966; Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi*, İstanbul 1982.
- 19 Derbentler konusunda bkz.: Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı*, İstanbul 1967.
- 20 Bu konuda bkz.: F. Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*, İstanbul 1963; İ. İter, *Tarihi Türk Hanları*, Ankara 1969; Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları", *Belleten*, X (Ankara 1946).
- 21 Ömer Demirel, "Osmanlı Dönemi Sivas Zâviyeleri'nin Fonksiyonlarına Dair", *Revak* 95, (Aralık 1995 Sivas), 32; Yazır burada, Ahî Emir Ahmed Zâviyesi'nde misafir olanların kimliklerini vermektedir. Buna göre, âyende ve revende olarak tâbir edilen 50 misafir-yolcu, 1-10 gün arasında değişen sürelerde zâviyede konaklayıp barınmışlardır. Yolcuların kimlekleri ise şu şekilde verilmiştir: Çorum kadısı ve 5 nefer süvari, 2 nefer derviş, 1 imam, 1 süvari, 2 garip molla, 2 süvari-i mansûre, 4 Rumeli hasta mansûre askeri, 3 Rumeli süvarisi, 20 nefer derviş, 1 süvari, 2 Darendeli molla, 5 nefer derviş, 1 Gümtüşhaneli efendi ve 1 süvari.
- 22 XVII ve XVIII. asırlarda meydana gelen iki hadise, düzenle ve başı bozuk levent bölüklerinin Sivas Ali Baba Zâviyesi'nde konakladıklarını gösteriyor. 1698 tarihli bir mürâseleden anlaşıldığına göre, "Ali Baba Zâviyesi'ne gelen misafirler yedirilmekte ve atları yemlenmekte iken, zâviyeye levendân taifesi konup, fazla yiyecek istemek suretiyle rencide bulunmuşlardır. Levendân taifesinin zulmünün men'i için fermân-ı âlî gelip, sicil-i mahfuz'a kaydedilince, kadı da, vakıf mütevelliyesi Fatma Hatun'a söz konusu mürâseleyi vermiştir". Yine "1764'te, Sivas kadısına hitaben yazılan bir hüküm de, aynı konuya temas etmektedir. Buna göre; "zâviye-i mezbûre levendân taifesine mahsus kadîmi konak değil iken medine-i Sivas'da Şehirkethüdâsı ve Bedestenkethüdâsı olanlar hilâf-ı şer'-i şerîf levendân taifesinin zâviye-i mezbûra kondurub ve it'âm-ı ta'âm idirdiub der-



- vişân vesâir fukarâ sâkin olamayub zâviyenin harâbına" sebep olmaktadır. Ali Baba Zâviyesi'nin Reis-i Mütevellisi Seyyid Feyzullah'ın, bu zulmün men' edilmesi yolundaki arz-ı hâli üzerine, Hazine-i Âmir'e de mahfuz bulunan Anadolu Muhâsbesi Defterleri'ne bakılıp, zâviyenin, "kadîmden levendân tâîfesine menzil" tahsis olunmadığının görülmesi üzerine, söz-konusu hüküm kaleme alınmıştır", bu konuda bkz.: Saim Savaş, a.g.e., 75-76.
- 23 Bu konuda bkz.: Barkan, Kolonizatör Türk Dervişleri, 279-304; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, I, İstanbul 1979, 3. Basım, 495-497.
- 24 Bu konudaki bir örnek çalışma için bkz.: S. Faroqi, "Ağrı cultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli (1750-1830)", *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, London 1986.
- 25 Kuruluş dönemi Osmanlı kaynaklarına daha çok bu tip dervişlerin ve zâviyelerin yansıdığı görülür, misâl olarak Aşık Paşazâde ve Oruç Beğ tarihlerine bakılabilir.
- 26 Seyahatnâmenin birçok yerinde bu özellik görülebilir.
- 27 Ö. Bakırer-S. Faroqi, "Dediği Dede ve Tekkeleri", *Bolleten*, XXXIX (1975), 466-467.
- 28 İbn Batuta, a.g.e., 32-33.
- 29 Aynı yer.
- 30 Savaş, a.g.e., 76-77.
- 31 Savaş, a.g.e., 75.
- 32 Savaş, a.g.e., 76.
- 33 Zâviyelerin, Osmanlı müesseselerine paralel olarak, XIX. asırdan itibaren esas fonksiyonlarını kaybettiklerine dâir bkz.: Semâvi Eyice, "Akyazılı Sultan Tekkesi", *Bolleten*, XXXI (1967), 592.
- 34 Vakfa yapılan müdahaleler konusunda bkz.: Savaş, a.g.e., 151-158.
- 35 Savaş, a.g.e., 150-151; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vuku'ât*, İstanbul 1328, IV, 100'de, vakıflara verilen miktarın îâneye çevrildiğini ve dörtte birden daha aşağı düşürüldüğünü anlatmaktadır; ayrıca bkz.: BOA, *Cevdet Evkaf 2401*'de kayıtlı "Bursa ve Edirne ve emsâli beldelerde bazı tekeyelere ve fukarâ-yı dervişâna temettu'ât-ı vilâyetden virilmek üzere bâ evâmîr-i 'aliyye ve bâ mekâtib-i sâmiye tahsis buyurulmuş olan mâhiye ve muhassasât-ı sâirenin ba'dehu iktizâsına bakılmak üzere te'âmül-i kadîmi ve icbât-ı âtiyesi ne vecihle olmak lâzı gelür ise Tanzimat-ı Hayriye'ye tatbîkan te'sis olunacak meclislerde bi'l-müzâkere tedkîk olunarak 'arz ve iş'âr kılınması ta'limât-ı seniyyede irâde ve iş'âr buyurulmuş..." ifadeleri de aynı gelişmeyle ilgili olarak değerlendirilebilir.
- 36 Bu konuda örnek olarak, Savaş, a.g.e., 116, 151 ve 165'e bakılabilir.



OSMANLILARDA DEVLET-TEKKE MÜNASEBETLERİ

PROF. DR. İRFAN GÜNDÜZ

İSTANBUL MİLLETVEKİLİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Kaynağını, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'nin rûhundan alan İslâm tasavvufu, Muhammedî bir ifâde ile; "*İmandan islâma İslâmdan da İhsâna*" doğru yükselen bir mü'minin, gönül iklimindeki ma'nevi terakkisinin adıdır. Gaye İslâm Dini ve ahlakının bütün saffet ve hassasiyeti ile, "*Al-lah ve Resûlî'nin ahlâkı*"na uygun bir biçimde yaşanmasıdır.

Bilindiği gibi, İslâm dünyasında tasavvuf; hadis, fıkıh, tefsir vb. ilimlerin müstakillen zuhûrunda olduğu gibi H. III. (Milâdi IX.) asırda "*Zühde*" adı altında billûrlaşmağa ve XI. asırdan itibaren de tarîkat ve tekkeleri ile teşkilâtlanarak içtimaî bünyedeki yerini almağa başlamıştır.

Başlangıcından günümüze kadar tekkelerin toplum hayatındaki rolü incelendiğinde, bu müesseselerin her şeyden evvel tebliğ ve irşâdda ehliyetli elemanlar yetiştiren bir eğitim ve öğretim merkezi olduğu görülür. Cemiyetin icâb ve ihtiyaçları, zaman ve zemînin imkânlarına göre yetiştirilen insanların cemiyete istikamet vermedeki ehemmiyeti açık bir gerçektir.

Tarîkat ve tekkeler üzerinde yapılan çalışmalar ve yayınlanan monografiler onların birer kolej, medrese ve teknik üniversite gibi faaliyet gösterdikleri, kendi prensiplerine göre kıvama geldiğine inandıkları kimseleri "*irşâd izni*"yle cemiyet içerisine salarak, halkla iç-içe bir anlayışla toplumu yönlendirme ve kendi fikir mihverine mâletmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Birbirlerinden metod, sistem ve muhteva bakımından ayrılan muhtelif tarîkatlara mensûb meşâyih ve dervişlerin, çevrelerinde hâlelenen feyz ve nüfûz halkası ile rûh dünyamızı yönlendirdikleri bilinmektedir.

Tevhid, yalnızca tek olan Allah'a inanmak değildir. Aynı zamanda kendi iç dünyamızdaki tezat ve tenâkuzlardan, rûh burkuntularından kurtulmak sûretiyle bir iç istikrar ve itmi'nanına, gönül âhengine kavuşmaktır. Bu ölçü ve âhenkten mahrûm olan dindarın, dini yarım yamalak, parça parça şekil ve tezâhürleriyle temsîl etmesi, hele telkîn ve tebliğ etmeye kalkışması, din hakkındaki tereddütleri giderecek yerde yeni yeni şüphelerin doğmasına sebep olacaktır.

Anadolu'nun îmân hayatı kâmil insanların başçekiciliğinde İslâmlaşmağa başlamış, tebliğ ve irşâd hizmetlerini disiplin altına alan tekke ve zâviyelerle yaygın formuna ulaşmıştır. Tecânüsten mahrûm, cemiyetin her kesimin kulağına anlayacakları dilden İslâmı fısıldayan sözü-sohbeti dinlenir sürükleyici şahsiyetler, devlet ve millet hayatının sevk ve idâresinde en mühim rolü oynamışlardır.

Toplumun insiyâtifini eline alarak beşeriyete istikâmet vermek ve onlara hedef çizmek, herkesin yapabileceği sıradan bir iş değildir. Kabiliyet, cehd, gayret, halvet ve kemâl ister. "*Halvet*" ve çile ile gerekli kemâl ve kıvama erenler, "*celvet*" ile cemiyete döner, onların gönülleri-ne hakikat ve hikmet pırıltılarını aşılamağa başlarlar. İçtimâî hayatın her kademesini kuşatan, her safhasındaki faaliyetlere ibâdet neşvesi veren bu tutum, hasta ziyâretinden devlet idâresine, çırak yetiştirmeden tutun, hudut boylarında nöbet beklemeye kadar uzanan bir çizgi içerisinde toplumu tepeden tırnağa kuşatmıştır.

Anadolu Selçukluları ile Osmanlı Devleti'nin içtimâî, idâri, askerî ve ilmî hayatı içerisindeki ehemmiyetli mevkiî hemen herkesçe kabûl edilen meşâyih ile, onların kurduğu tarîkat ve tekkelerin nüfûzu konumuz açı-



sından ayrı bir önemi hâiz bulunmaktadır. Devletin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde tekke ve zâviye demek, aksiyon rûhu ve vazife şuûru ile dopdolu, mes'ûliyetlerini müdrük toplulukların müşterek bir ideâle kanallize edilerek, elele, başbaşa verdikleri bir tasfiye ve terbiye ocağı demektir...

XIII. ASIRDA ANADOLU'NUN UMÛMÎ MANZARASI

Selçuklu-Bizans hudutlarında, sığıntı gibi yaşayan bir uç beyliğinin, kısa zamanda târihin çehresini değiştiren kuvvetli bir devlet hâline gelmesi hâdisesi, yakın zamanlara kadar eksik bilgi ve mütalâalar ışığında izah edilmeye çalışılmıştır.

Devletin teşekkülü için lüzumlu unsurların, “yerli rumlar arasından tedârik edildiği, Osmanlılaşmış rumlar ile Binazns'ta görülen teşkilat üzerine devletin ikâme edildiği” fikri, Gibbons gibi batılı târihçiler tarafından ileri sürülmüş ise de, Clement Huart ve F. Giese gibi târihçiler tarafından bu fikirler, Anadolu'nun hâkim teşkilâtı olan muhtelif tarikatlar ve ahîlerin nüfûzu dikkate alındığı gerekçeyle esastan mabrûm îzahlar telâkkî edilmiştir.¹

Sürülerine mer'a aramak üzere, Anadolu'nun batı uçlarına kadar gelen “dört yüz çadırılık bir aşîretin” bir müddet sonra, muntazam bir ordu ve düzenli bir devlet teşkilatı ile tarih sahnesine çıkması, kendisini hazırlayan birçok dinî, içtimâî ve iktisâdî şartların neticesinde ve tabîî bir tekevvün içerisinde vücûd bulmuştur. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin teessüs döneminde, tasavvufî müesseselerin tesirleri, cemiyeti tepeden tırnağa kuşatan tarikatlar ile, bunların tecânüsten mahrûm halkın vahdet kazanmasındaki rolleri dikkate alınmadan, kuruluş döneminin mes'elelerine inandırıcı yorumlar getirmek oldukça güçleşir. Devletin kuruluş ve yükseliş devirlerinde, bu teşekküllerin, yapıcı te'sirleri gözünde bulundurulmadan, inhitat ve inkıraz dönemi tasavvufî müesseselerinin incelenmesi ve tarikatların değerlendirilmesinin oldukça zor olacağı ve isâbetli hükümler vermenin kolay olmayacağı açıktır.

Bu düşünceden hareketle, kuruluş devrinde cemiyet ve devlet hayatının esasını teşkil eden, yükseliş döneminde ise, dünyâyâ sunulan medeniyetin bir nevi kurucusu ve koruyucusu durumunda bulunan tekke ve tarikatların

te'sirlerini, konumuzla ilgisi nisbetinde incelemeğe çalışacağız. Esâsen bir medeniyet, millet ve devletin, yükseliş ve düşüş sebeplerini bulabilmek için, ilk önce içtimâî hayatın beden yapısını sevk ve idâre eden kuvvetlerin mesnedini araştırmak icâbedeceği âşikârdır.

XIII. asırda Anadolu Selçuklu Devleti, siyâsî, içtimâî ve iktisâdî buhranların, bitmez tükenmez tazyîki altında can çektiği istikrarsız ve huzursuz bir devri yaşamaktadır. Topraklarını şart ve verâsete bağlı olarak, liyâkat ve kâbiliyet esaslarına göre parçalamış, alp'ler, gâziler, erenler, ulemâ ve dervişlere teslim ve tevdi etmiş olan bu devlet, zamanın ve çağın şartları icâbı, idârî, askerî ve iktisâdî hayatını, tasavvufî müesseselerin düzenleyici rol oynadığı bir temel üzerine binâ etmişti.²

Tarîkat ve tekkelerin cemiyet bünyesini kuşatan atmosferi içerisinde, Anadolu Selçuklu Devleti, siyâsî ve kültürel bakımdan en yüksek seviyesine ulaşmıştı. Böyle olduğu halde, “Anadolu'da asırlarca müessir olmuş bazı büyük sîfî tarikatların teşekkül ve nüfûzu, göçebe aşîretlerle yerli halk arasındaki iktisâdî antagonizmin, dinî bir kıyam şekli altında ve Selçuklu Devleti'ni en sarvetli devrinde sarsacak kadar kuvvetle tecellîsi”,³ devletin sosyal ve hukûkî yapısı içerisinde sıkışıp kalan aşîretlerin, tarikatlar etrafında kenetlenerek güçlü ve geniş bir teşkilat olarak zühûru, bize Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna zemîn hazırlayan çağın içtimâî çehresini göstermesi bakımından, ihmâl edilmeden dikkatle değerlendirilmesi gerekli bir husustur.

Ayrıca, 1242 yılında, Erzurum'u alan, Sivas ve Kayseri'yi yağma eden Moğol müstevlilerinin doğurduğu tahribât ve huzursuzluk yüzünden, Doğu illerinden Batı Anadolu'ya her sınıf ve meslekten, âlim, şâir, zanâat erbâbı, îman ve tasavvuf ehlinin göç ettiğine şâhid oluyoruz. İran, Mısır ve Kırım medreselerinden gelmiş müderrisler, Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisine mensûb devlet adamları ve idâreciler yanında⁴ cemiyet hayatını fikrî mihverleri etrafında şekillendiren, Evhadî'd-Din Kirmânî (635/1237), Muhyî'd-Dîn Arabî (638/1240), Necmî'd-Dîn Dâye (654/1256), Ahî Evren (660/1262), Sadrî'd-Dîn Konevî (673/1275), Mevlânâ Celâlî'd-Dîn Rîmî (672/1273), Farru'd-Dîn Irakî (682/1283) ve Müeyyedî'd-Dîn Cendî (700/1301) gibi mutasavvıfların bulunuşu da dikkate alınırsa Anadolu'daki dinî-tasavvufî hayatın canlılığı daha iyi anlaşılır.⁵



Eğer bir cemiyeti kuran ve koruyan, ilim, îman, fikir ve san'at adamları ve onların yakın çevresi ise, Osmanlı Uç Beyliği'ne vücûd veren içtimâî şartlar şu şekilde tahlile tâbî tutulabilir.

Osman Bey'in idâresindeki bu aşîret de, selefleri Selçuklular ve çağdaşı diğer beylikler gibi, "İslâmiyetin esas misyonier rûhuna sâhip"⁶ mürşid şîfîlerin ma'nevî nüfûzu ile kuşatılan bir îman hayatı sürmekte idi. Nitekim, Osmanlı Hânedânının ilk hükümdarlarına atfedilen bazı rü'yâ motifleri bu tesbîti te'yîd eder mâhiyettedir.

Bir rivâyete göre Ertuğrul Gâzî, seyâhatlarından birinde, dervîşin birinin evinde misafir olur. Sohbet esnâsında, ev sâhibi Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söylediği kitabı, yüksekçe bir yere koyarak, yatmağa çekilir. Kur'ân bulunan bir yerde ayak uzatıp yatmayı edebe aykırı telâkki eden Ertuğrul Bey, bütün geceyi ayakta geçirir. Yorgunluk sebebiyle sabaha doğru daldığı bir sırada, bir ses duyar ki, kendisine şöyle hitâb etmektedir. "Madem ki, sen benim Kelâm-ı Kadîm'ime bu kadar ta'zîm ve hürmet gösterdin. Evlâd ve ıyâlin, neslen ba'de neslin şân u şerefe nâil olup, beyne'n-nâs hürmete mazhar olacaktır."⁷

Osman Bey'e atfen verilen bir rü'yâ da kaynaklarda şöyle nakledilmektedir. "Âhîret canibine meylî ziyade", "menhîyattan ise son derece müctenib" sâlih bir zat olan Osman Bey, zaman zaman, sâdâtın ve ahî meşâyihinden Şeyh Edebâlî'nin sohbet ve ziyaretlerine devam ederdi. Rivâyete göre, bir gün, şeyhin hânesinde misafir olarak bulunurken bir rü'yâ görür. Bunda, şeyhin koynundan çıkan bir hilâlin, kendine doğru büyüyerek gelip, dolunay şeklinde göğsüne girdiğini, sonra göbeğinden ansızın zuhûr eden bir ağacın, gölgesiyle dünyayı kapladığını,⁸ daha sonra, kopan bir fırtınanın ağacın yapraklarını dünyanın bütün şehirleri ve özellikle "bir yüzüğü elması" gibi İstanbul'un üzerine döktüğünü görür. Rüya, Osman Bey'in yüzüğü parmağına takması ile son bulur.⁹

Sihhat dereceleri ne olursa olsun, bu ve benzeri rivayetler, teşekkül dönemindeki Osmanlı cemiyetinin ma'nevî yapısını ve değer hükümlerini meydana getiren mihver fikrin, mâhiyet ve istikâmetini göstermesi bakımından câlib-i dikkattir. Öyle ki, Edebâlî'ye ta'biri sorulduğunda: "Sen ve senin zürriyetin yer yüzüne bâkim olacak bir devlet kuracaksınız." dedikten sonra, kızı Malhûn Hâtun'u Osman Bey'e vererek, fiilen rü'yayı ta'bir etmiş,

hilâlin bedire tamamlanması için de gerekli istikâmeti böylece işâret etmiştir.¹⁰

Yaptırdığı zâviyede "âyende ve râvendeye hizmet"i şîâr edinen, misafirhânesi ziyâretçilerle dolup taşan,¹¹ israf etmeyin, ilim sahiplerini gözetin, ağaç dikin"¹² şeklindeki nasihatlerde bulunan Şeyh Edebâlî (727/1326) Anadolu'da benzerleri arasında yalnız değildir. Etrafında, işçi, çiftçi, zanaat-kâr ve muhariblerden teşekkül eden müridleri ile, Turgut Alp'ler, Konur Alp'ler, Akçakoca'lar,¹³ ve her köyde kurdukları zaviyeleriyle, içtimai hayatın aklî ve ruhî dinamizmine yön veren ahîler,¹⁴ bir yandan cemiyette cihâd rûhunu bızlandırıırken diğer yandan da mâlik oldukları ma'nevî nüfûz ile, içtimâî hayatı imar ve ibyâ eden birer otorite durumunda idiler.

Mahalli idâre imkân ve vâsıtalarının yeterli olmadığı o günün şartları içerisinde, Anadolu'nun İslâmlaşması ile başlayan îman hayatı, daha sonraları bütün bölgeleri bir ağ gibi saran tekke ve zaviyeler hâlinde müesseseleşerek, muktedit mürşidlerin rehberliğinde disiplin altına alınmıştı.

Osmanlı Devleti'nin teessüsü döneminde, idâre için lüzumlu muvâzeneli halk unsurunun teşekkül ettirilmesinde, cemiyet hayatının hem kurucusu, hem de koruyucusu olan tasavvufî müesseselerin faaliyetleri nâzım rol oynamıştı. Ancak bu sâyededir ki, "Osmanlılaştırılmış Bizanslılar, devşirmeler ve İslâmiyeti kabûl etmiş esirler" faraziyesine mürââaat etmeden¹⁵ kuruluş mes'elesinin izahını yapmak daha da kolaylaşmış olacaktır.

Bu neticeyi sağlayan teşkilâtlar arasında, bilhassa, Âşık Paşa-zâde Târîhi'nde, "Gâziyân-ı Rîm", diğer târihlerde, "Alp'ler" veya "alperenler" adı ile zikredilen, geniş bir teşkilâta mensûb dervîş-gâzîler mevcuttu. "Horasan Erenleri" de denilen, "Abdalân-ı Rîm" ile, Anadolu'yu köy köy kuşatan "Âhiyân-ı Rîm" un kuruluş devrindeki teşirlerini, devletin resmî teşkilâtında izler hâlinde görmek mümkündür.¹⁶

İDARİ HAYAT VE TARİKATLAR

Osman Bey, cemiyetin işâret edilen çevresi içerisinde Beyliğin başına geçtiği zaman, etrafı Edebâlî, oğlu Şeyh Mahmûd, Ahî Şemsî'd-Din, Dursun Fakîh, Kasım Karahisarî, Şeyh Mublis Karamânî, Âşık Paşa ve Elvan Çelebi vb.¹⁷ ilim, iman, irfan adamları, "evliyâ"¹⁸ bilinen şahsiyetler ve "Türkmen Babaları"¹⁹ ile dolmuş, devletin teşekkülünde rol alan güçler arasında ahîler fiilen yer almış bul-



nuyordu.²⁰ Bu yüzden daha ilk günlerde Osmanlı akınları bir gazâ mâhiyetini almış, beyleri “gâzî”, orduları “gâziler”den teşekkül eden devlet,²¹ ma’nevi bir temel üzerine binâ edilmeye başlanmıştı.

Osman Bey, Karacahisar’da cum’a, Eskişehir’de de bayram namazını, bir ahî olan *Dursun Fakîh*’e kıldırıp, hutbeyi kendi adına okutarak beyliğini ilân etmiş,²² sonra da, “âder-i hasene”ye temessüken, kayınpederi Şeyh Edebâlî’yi, “emr-i fervâ”ya memur etmiş, irtihâlîni müteâkip de, O’nun damadı *Dursun Fakîh*’i istihlâf etmişti (699/1299).²³

Böylece Osman Gâzi, bir yanına *Dursun Fakîh* gibi bir şeriat temsilcisini, diğer yanına da, mürebbi müşîd olarak Edebâlî’yi almış ve bu iki güçlü müşâvir kuvvetin rehberliğinde, hedefine doğru yürümeye başlamıştı. 701/1301-2’de İzmit üzerine yapılacak harekât için uygun gördüğü Yeni Şehir’i merkez yapan Osman Bey, *Bilecik* ve havalisinin mahsûlünü, ailesinin geçimine tahsis ile, Şeyh Edebâlî’yi de, üzerlerine emir ve nâzir ta’yin etmişti. Müşârinileyh, böylece, hem kendisine emanet edilen beylik ailesine nezaret, hem de *Bilecik* kalesinin hakimliğini deruhte ediyordu.²⁴

Bunlardan başka, tarihlerde “delişmen tabiatlı, garib etvarlı”²⁵ dervişlerden oluşan, bir yandan içtimâî hayat, diğer yandan idâri teşkilât arasına karışarak, günün ihtiyaç ve icâblarını bir îman ve ideal halinde benimseyen, hamâsi ve dînî bir teşkilât da, devletin iskân ve iktisâdî meselelerini yürütüyordu. Osman Bey’in, ticaret yollarına hakimiyeti dolaşması ile Bizans’ı rahatsız ettiğinden bahseden Binans kaynakları Osmanlıların önemi haiz bölgeleri seçmedeki maharetlerini gösterdikleri kadar, Türkmen Derviş’lerinin uçlarda ifâ ettikleri faaliyetin önemine işaret etmektedir. Zirâ, binlerce müridi ile Sarı Saltuk ve halifesi Barak Baba, Horasanlı Topduk Enre ile, Azerbaycanlı Geyikli Baba, batı uçlarında, siyasi hayatın istikrarı için oldukça önemli hizmetler ifâ etmekte idiler.²⁶

Öyle ki, kuruluş döneminde, hükümdar²⁷ intibâbî dahi, vezirler, beylerbeyleri ve ahîlerin ellerinde idi.²⁸

Osman Bey’in ulemâyâ olan saygısı ve onlarla münâsebeti, vefât ederken oğlu Orhan Gâzi’ye: “Bilmediğini ulemâyâ danış” vasiyeti ile dile gelmişti.²⁹ Orhan Gâzi, kardeşi Alâeddin’i hükümdar olarak teklîf ettiğinde, Alâed-

din Bey: “Gel kardeş, Ata’mızın duası ve himmeti seniünledir... Ve hem azizler dahi seni kabûl ettiler.” cevâbını vererek, ahîlerin de kararına uymuş ve Orhan Gâzi’nin beyliğine rıza göstermişti.³⁰

Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrinin en hareketli çağında Bey’liğin başına geçen Orhan Bey ve I. Murat, etrafındaki dervişlerle beraber hareket etmiştir. Hatta bazı ahîleri vezir yapmıştır.³¹

Uçlarda ilim ve fikir ehli olarak yerlerini alan, zan ordunun içinde, bazan ordudan önce, bazan da ordudan sonra hareket ederek, savaşımlara iştirâk eden ve fetihlerin kazanılması ve devlete mâledilmesinde önemli roller alan tarîkat erbâbının bu te’siri, sultanların kıyâfetinden,³² devlet teşkilâtının tebellür eden müesseselerine kadar kendini apaçık gösterir. Osman Bey’e gâzilik kılıcını kuşattığı rivâyet edilen Edebâlî³³ ile, Orhan Bey üzerinde müessir olan diğer derviş-gâzilerin te’sirleri, O’nun, 763/1362’de vukû bulan vefâtı üzerine, devlet işlerinde nüfuzlu ahîlerin kararı ile, Bursa’ya da’vet edilerek, hükümdar ilân edilen I. Murad devrinde de aynen devam etmiştir.³⁴

Hayatında, “Melikü’l-meşâyih Gâzî Murad” ünvanı ile anılan,³⁵ I. Murad’ın, Gelibolu’da, ahî meşâyihinden, Abi Mûsâ’ya verdiği, 767 Recep/1366 Mart tarihli, Mal-kara’da yaptırdığı zâviyenin vakfiyesinde: “Ahilerden kuşandığım kuşağı, Abi Mûsâ’ya kendi elimle kuşatıp onu Mal-kara’ya ahî diktim.”³⁶ ibâresinden, kendisinin ahîlerin reisi durumunda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine kendisi tarafından kabul edilen Memlûk elçisinin, hükümdarı adına takdim ettiği mektupta “Sultânü’l-kudât ve’l-mûcâhidîn” ünvanı ile kendisine kitâb edilmesi,³⁷ yaptırmış olduğu bir zâviyenin hitâbesinde “Abi Murad” adını yazdırmış olması,³⁸ Hudâvendigâr’ın, bu tasavvufi müesseseler ile ne kadar hem-hâl olduğunu gösterir. Bu yüzden, 1363 M. Temmuz’unda, Ankara üzerine yürüyen I. Murad’a, Ankara ahîlerinin, mukâvemet göstermeden beldelelerini teslim etmelerinde,³⁹ kendi şeyhliğinin de müessir olduğu iddia edilebilir.

Abdulkadir Gîlânî (561/1166) neslinden olup, *Mudurnu*’daki tekkesinde sâkin ve umumun sevgisine mazhar olmuş Şeyh *Fabri’-d-Din Efendi* adındaki bir sâfinin, kendisini vezîr yapmak isteyen I. Murad’a, “uzlet köşesinde oturmayı” tercih edip, Çandarlı Kara Halil’i tavsiye etmiş bu-



lunması,⁴⁰ bu yakın ve sıcak ilginin hudutlarını göstermesi bakımından dikkat çekici bir husustur.⁴¹

Osman Bey, Orhan Gâzi ve Murad Hudâvendigâr'ın şahsında, idâre ile elele veren dervişlerin bu tür hizmet ve faaliyetlerine karşılık, onlar da, *kendilerine zâviyeler açıp, köyler bağışlamaktan geri durmuyorlardı*. Fethedilen bölgelerde kurulan bu zâviyeler, din, hayır ve kültür faaliyetlerinin mihrâkı oluyor, çevrelerinde teşekkül eden, câmi, medrese gibi medeni müesseselerle hâkimiyet kurma usûlü ta'kîb ediliyordu. Yol boylarında, ıssız geçit ve önemli kavşaklar ile, tenhâ yörelerde te'sis edilen veya te'sisine müsâade edilen zâviyeler, içtimâî hayata sunduğu hizmetler yanında, fetihleri de kolaylaştırmış, siyâsî otoritenin teessüsünde faydalı ve ehemmiyetli düzenlemeleri sağlamıştır.⁴²

İlk Osmanlı vekâyi'nâmelerinde gördüğümüz şeyh ve dervişlere verilen bu imtiyazlara rağmen, *lüzûmu hâlinde, faaliyetleri ta'kîb ve kontrol edilmiş, "nâ-ma'kûl fiillerde bulunduğ, âyende ve râvendeye hizmette kusûru"* tesbât edilen dervişlere, *te'diben ibtarda bulunulmaktan veya onların memleket dışına sürgün edilmesinden çekinilmemiştir*. Bu husûsa misâl olarak, Orhan Gâzi'nin, Bursa ve havâlisindeki dervişleri teftiş ettiğinin söylenmesi⁴³ ileri sürülebilir. Bu kayıtlar, onların büsbütün başıboş bırakılmadıklarını da ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir.

Yıldırım Han'ın, meşâyih ve ulemâ ile yakınlığını, ticârî bir hak için kendisine bayrak kaldıran, yirmi gün *"kepenklerini indirip"* silâh başı yaparak Ankara'ya hâkim olan ahilerin, isteklerini elde ettikten sonra direnişlerinden vazgeçmeleri⁴⁴ dahi bozmamıştı.

Osmanlı Devleti'nin zuhûrunda, umûmî seciyyeyi tek tek hazırlayan ve bu münferid değerleri, müşterek kuvvetler hâlinde birbirine lehimleyip yek-pâreleştiren, Orta Asya kan ve an'anesi ile İslâmî vahdet ve mantığı birleştiren ma'nevî güçlerin te'sirini çok iyi tesbit eden Timur, Ankara Savaşı'nda, ordusundaki şeyh ve dervişleri vâsıtası ile, Sırp gayr-i müslim askerlerin Osmanlı Ordusu'nda müslimanolara karşı savaştırılmasını propagandalarına âlet etmişlerdi. Bu menfî telkinât ve Timur Ordusu'nun müslüman olması dolayısı ile gazâ ve şehâdetle sevab kazanma ihtimâlinin kalkacağı gibi endişeler, Osmanlı Ordusu'nun mağlûbiyetini mûcib olmuştur.⁴⁵ Mağlûbiyeti bir türlü hazmedemeyen Yıldırım Bâyezid Han, 8 Mart

1403'de vefât etmiş ve cenâzesi tahnit edildikten sonra, yine bir veli olan Şeyh Mahmûd Hayrânî türbesine tevdi edilmiştir.⁴⁶

Devlet'in hızlı bir tırmanışa doğru gittiği Yıldırım devrinde, idârenin en fazla za'fa uğramasına sebep olan bu savaşın bizi ilgilendiren tarafı, mağlûbiyette, Timur Ordusu bünyesinde bulunan şeyh ve dervişlerin oynadığı rol ile, kışla hayatını tarikat disiplinine emânet etmiş Osmanlı Devleti'nin yine kendi silâhı ile vurulmuş olmasıdır. Fakat Fetret Devri'nde Osmanlı Beyliği'nin toparlanmasında yine bu şeyh ve dervişler etkili olmuştur. Yeni dönemde I. Mehmed ve II. Murad da tekke ve şeyh ve dervişleriyle bağlantılarını güçlü tutmuşlardır. Mesela II. Murad tarafından 1422 yılı İstanbul muhâsarasında, Emir Sultan yüzlerce müridi ile bulunmuş, müessir ve ateşli sözleriyle ordunun hareket ve hücum kabiliyetini hızlandırmıştır.⁴⁷

Yukarıda gösterilen misâllerden de anlaşılacağı gibi, saltanatın sûfilere gösterdiği sıcak alâka sebebiyle, Osmanlı cemiyetinde de tasavvuf temâyülü canlı bir şekilde devam etmiştir.

Söz dönüp dolaşıp, İstanbul'un fethi mes'elesine gelince, Hacı Bayram-ı Veli: "Bey, Konstantiniyye'yi alamayacaksın. Ama orası alınacaktır. Bunu ben dahi görmeyeceğim. Orası, -sağ tarafına dönerek her şeyden habersiz uyuyan bebeği işâretle- şu beşikte yatan çocuk ile, bizim Köse tarafından alınacaktır. Bunun için, Muhammediümüzî hocası Akşemseddin (863/1458)'e bırakmak gerek."⁴⁸ Bu müjde ile, daha kırk yaşında saltanatını oğluna terkederek, özlediği huzûr ve âsûdeliğe kavuşmak için, Manisa'nın yolunu tutmasını, biraz da bu müjdede aramak isabetli olur. (1444 M. Ağustos).

Devletin başına çocuk yaşta geçen II. Mehmed ise, gerek ordunun, gerekse devlet adamlarının gözünü doldurmuyordu. Bunu fırsat bilen Macar Kralı Ladislas, yapılan bir andlaşmayı, Papa'nın: "Müslimanolara karşı yapılan yeminin bir kıymeti ve bağlayıcılığının olmadığını" söylemesi üzerine, bozmuş ve Haçlı Orduları'nın başına geçmişti. Bir ma'nâ erinden geldiği rivâyet edilen fetih müjdesini oğlunun elinde görme arzusu ile bu fedakârlığı yaptığı tahmin edilen II. Murad ise, bu hengâmede, devletin başına açılan derd ve devlet adamlarının derman talepleri karşısında, 1446 Ağustos'unda, yeniden tahtının başına geçti.⁴⁹



İşte bu geçiş, II. Mehmed'e, ikinci şehzâdeliğinde, siyâset ve hükümet umûrunun gâileleri yerine, sistemli ve metodlu bir irfan, ölçülü ve kemâlli bir yetiştirme fırsatı vermiştir. Molla Hüsrev (885/1480), Molla Gürânî (903/1497), Hızır Bey Çelebi (863/1458-59), Hoca Hayreddin (880/1475)⁵⁰ gibi ilim ve irfan erbâbı ile etrafı çevrelenmiş genç Şehzâde, hem ilk başarısızlığının intikâmını alma, hem de saltanat için lüzûmlu kemâle kavuşma ameliyesine koyulmuştur. Bu mürebbî-mürşid halkasının tam merkezinde ise, gözünü müridinden bir an bile ayırmayan ve O'na kendi kendinin hakikatından haberdar etmeye çalışan Akşemseddin vardı.⁵¹

Akşemseddin (863/1459) tarafından Eyyüb'de kuşatılan pâdişahlık kılıcı ile tahta oturan⁵² II. Mehmed, Hacı Bayram-ı Veli (833/1429) tarafından babasına verilen fetih müjdesini gerçekleştirmenin temel ve esaslarını atmakla meşgul oluyordu.⁵³ (851/ 1451)'de, Konstantiniyye'nin fethi için, Edirne'de, istişârî mâhiyetle, ulemâ, umerâ, meşâyih ve a'yândan müteşekkil bir toplantı tertib edilmişti. Bu toplantıda karşı fikir beyan edenlerin yanında, Akşemseddin: "Evvelâ Konstantiniyye'yi Sultan Mehmed Han fetheyle..." dedikten sonra, fetih hazırlıklarına hızla başlamıştı.⁵²

Ricâ lullah'tan saydığı zevâtın ordusunda bulunmamasına ayrı bir önem verdiği tesbit edilen Sultan II. Mehmed, berâberinde, Akşemseddin, Akbıyık Sultan, Molla Gürânî ve Şeyh Sinan gibi âlim ve şeyhleri de götürmüştü. Ferihle neticelenecek olan kuşatmaya renk katan bu derviş ve meşâyih yanında, Sultan Mehmed'in, muhâsaranın devamı; müddetince, Akşeyh'den ısrarla bilgi isteyerek; ma'nevi müjdenin vukûunun zamanını öğrenmekte oldukça sabırsızlandığına şahid oluyoruz.⁵⁵ Şeyhin verdiği umûmi bilgilerle iktifâ etmeyen II. Mehmed: "Ta'yin-i vakt etsün" diye veziri Veliyyüddin Ahmed Paşa'yı, tekrar Şeyh'e gönderdi. Bu istek üzerine "murâkabe-yen varam" Akşemseddin, terden sıırsıklam bir vaziyette, başını murâkabeden müsbet bir edâ içinde kaldırdı. Tam bu sırada, Baltaoğlu Süleyman Bey ile Ceneviz'liler arasında çıkan deniz savaşında alınan bir mağlubiyet haberi ile, bir iki neticesiz taarruz teşebbüsü vâki olmuştu. Bu menfi haberlerin "fetih-i mübin"i gölgeleyeceğini ve hatta bozabileceğini farkederek Akşemseddin, Pâdişah'a: "...Cidd ü cehd bi-kadri'l-istitâ'a hem fi'len, hem emren ve

biikmen ve kavlen idesiz..." diye bir mektup göndererek, "...bir sîfinin sözi ile bu kadar asker belâk oldu ve bu kadar hazine telef oldu" şeklinde beliren direniş, hoşnudsuzluk ve ümitsizliği gidermeye gayret etti.⁵⁶ Ordu bünyesine ârız olan huzursuzluğu gidermek ve bir buçuk âydır süren muhâsaraya yeni bir yön vermek için tekrar, bütün ordu kumandanları, ulemâ ve meşâyih'ten müteşekkil, 27/28 Mayıs günü, bir istişâre meclisi akdedilerek durum değerlendirilmesi yapıldı. Bu son toplantıda, "muhâsaraya devam edilerek, fethin gerçekleştirilmesi" taraftarı olan, Molla Gürânî, Akşemseddin, Zağanos Paşa, ve Şehâbeddin Paşa'ların görüşü ağır basarak, kuşatmaya devam kararı alındı. II. Mehmed, son hücum hazırlığı için gerekli ta'limâtı ilgililere verdikten sonra, Akşemseddin'e: "Fethin müyesser olması için bir dua ta'lim et okuyayım" dedi. O da: "Zikrin Yaa Fakîh Ahmed" demek olsun: Fakîh Ahmed'den himmet taleb eyle" dedikten sonra, Şeyh'in kendisi de: "Hiç kimsenin huzuruna alınmaması" emrini vererek, halvet-hânesi'ne çekildi. Uzakıkça uzayan ve bir türlü bitmek bilmeyen muhâsaradan endişeye kapılan Pâdişah bütün kızgınlığı ile Şeyh'in çadırına doğru geldi. Hançeri ile çadırı parçalayarak içeri baktı. Gördü ki, Şeyh'in çadırında topraktan gayrı hiçbir şey yok. Toprak üzerinde Şeyh secdeye kapanmış, tâc-ı mübârek'i başından yuvarlanmış. Tazarrü' ve niyâzı esnâsında; göziinden akan yaş revân olup, sofraya kadar yeri ıslatmış. Bu hâle muttalî olduktan sonra, makâmına geldi. Kal'aya nazar eyledi. Gördü ki, asker-i İslâm hisara yığılmış..."⁵⁷ Böylece, kâmil bir mürşidin geleceğe uzanabilen firâset ve nazarı, harekatta da ısrârı ile, Hz. Peygamber'in asırlar önce müjdelediği, Konstantiniyye fetholunmuş, böylece Hacı Bayram-ı Veli'nin verdiği tebşîrâtın doğruluğu da anlaşılmıştır.

Fethi müteâkib, Fâtih Sultan, önce Ayasofya Câmii'ne gelmiş, kendisi orada bizzat hutbeyi okumuş, Akşemseddin de, cum'a namazını kıldırması ve tefsîr okutmuştur.⁵⁸ Fethedilen bölge ve beldelerin İslâm kültürüne mâledilmesine sıra gelince, yine Fâtih, Akşemseddin'e mürâcaatla, Mihmandar-ı Râsul Hâlid b. Zeyd Ebâ Eyyûbi'l-Ensâri (52/672)'nin kabrinin bulunmasını istemiş ve O da, bunu iki def'a bulup Fâtih Mehmed Han'a göstermiştir.⁵⁹

Akşemseddin'in Pâdişah üzerindeki nüfuzu o derece varmıştır ki, bir gün vezîri Mahmud Paşa'ya: "Bu Pîr'e hürmetim ihtiyârsızdır. Yanında beyecanlanırım. Elle-



rim titrer. Diğer şeyhlerin ise, benim yanıma gelince, heyecandan elleri titrer.”⁶⁰ diyerek, O’na karşı ziyâde hürmet ve ta’zim hislerini dile getirdiği rivâyet edilmiştir. Feth-i Mübin’i gerçekleştirerek, Hz. Peygamber’in, “mutlu emir” tavsîfine nâil olmuş bu büyük insan, kendi kendisi ile başbaşa kaldığı zaman duyduğu bunalıcı yalnızlık o hâle gelmişti ki, bu durumu Akşemseddin’e açarak: “Halvete girip irşâd olmak istediği”ni izbâr etmiştir. Bu isteği geri çeviren Şeyh O’na: “Halvette öyle bir lezzet var ki, ona dâhil olanların, saltanat ve hükümrânlık arzularını silip götürür. Halbuki senin, sâlik değil mâlik olman gerekir.”⁶¹ diyerek, İslâm Tasavvufu’nun, insanların fitri kabiliyetlerine verdiği değeri de böylece göstermiştir.

Fâtih zamanında Konya; Mevlevî Çelebi’liğini uhdesinde bulunduran Cemâleddin Çelebi (915/1509), *Fâtih’e, II. Bâyezid’in doğumunu müjdelemişti. Bu yüzden II. Bâyezid, O’na ve Mevlânâ’ya büyük bir saygı göstermiş ve Konya Mevlânâ Türbesi’ndeki sandukaları yenileyerek, üzerlerine örtülmek üzere değerli kumaşlar göndermiştir.*⁶²

Sûfî karakterli olduğu için Bâyezid-i Velî diye de anılan, II. Bâyezid, dâima ibâdet ile meşgul olur, cemaatla namaza çok sık gider, bol bol sadaka dağıtırdı. Bu arada, bugün kendi adı ile anılan meydanda, külliyesi ile birlikte yaptırdığı câminin, inşâsı tamamlanınca: “Her kim ömrü boyunca ikindi ve yatsı namazlarının sünnetlerini terketmemiş ise, ilk cum’a namazında o imam olsun” demesine rağmen, bu evsâfî hâiz kendisinden başka kimse çıkmadığı, hazerde ve seferde, hiçbir sünneti terketmediği için namazı kendisi kıldırmıştır.⁶³ Osmanlı Devleti’nin en güçlü olduğu ve kendisini dünyâya kabul ettirdiği bir dönemde tahta çıkan II. Bâyezid, onüç sene gibi uzun bir zaman kardeşi Şehzâde Cem’in, saltanatını elinden alacağı endişesi ile yaşamıştır. Bu endişe de, devlette bir durgunluk ve za’fa sebep olmuştu. İşte bu durgunluktur ki, bâtinî tarikat esasları üzerine müesses Safevî Devleti’nin kurucusu Şah İsmail’i oldukça ümitlendirmiş ve Anadolu’da, şîliği ileri bir karakol gibi kullanıp, sinsi propagandalarıyla yayılmaya ve devletin bekası için tehlike arzermeye başlamıştır.⁶⁴ Öyle ki, bu gizliden gizliye sürdürülen faaliyetler, Osmanlı tebaasında mevcûd şîhleri, alttan alta devlet aleyhine ayaklanmaya hazırlıyordu. Bunun için Anadolu’ya “balife” adı altında birtakım “şîhler” gönderiliyor, Şah İsmail’in “Hatâi” mahlûsları şîir-

leri, bunlar kanalı ile, yerli halk arasında propaganda edilmeye çalışılıyordu. Bu faaliyet o derece ileri gitmişti ki, *Işk adındaki bir şîi II. Bâyezid’e suikasd yapmak üzere iken öldürülmüştür.*⁶⁵

İLMÎ HAYAT VE TARİKATLAR

Medeniyetin temeli sayılan ilim ve eğitim, milletlerin târihleri bakımından çok önemlidir. Benzerlerine nazaran, uzunca bir hükümrânlık hayatı yaşamış olan Osmanlı Devleti, bu üstünlüğünü, (*Mülkiyye, ilmiyye, kalemiyye, seyyfiyye*) adı ile sağlam temeller üzerine binâ ettiği ve kemâl mertebesine ulaştırdığı, içtimâî müesseselerine borçludur.⁶⁶ Târîhi ilk insan kadar eski olan ilmin Osmanlı Devleti’nde inkişâfı ve tekkelerle olan münâsebeti konumuzu ilgilendirmektedir. Mevzuya mücerred eğitim açısından değil, tekkelerin bu sahada üstlendiği ve giderdiği ihtiyâç nisbetinde yaklaşılmaya çalışacağız.

Devletin teşekkül etmekte olduğu ilk devirlerde, hânedân mensûbları, sâdece, *siyâsi ve askeri kuvvetin kâfi gelmeyeceğini, ma’nevi nifak ve dînî suikastlara karşı, ilim, fikir ve mefkûre ile mücehhez olmanın ehemmiyetini idrâk etmiştir.* Fetihlerin kalıcılığı ve fethedilen bölgelerin devlete mâledilmesi için, imkân ve ihtiyâç nisbetinde, medrese, tekke ve zâviyeler inşâ ederek, cemiyet hayatının düzenli olmasına itinâ göstermişlerdir.⁶⁷

Bu yüzden Osmanlılar, devletin sür’atle genişleyen topraklarında Selçuklular ve diğer İslâm memleketlerindeki emsâllerine uygun, medreseler te’sis etmeye başladılar. Devletin devamlılığı an’anesine sıkı sıkıya bağlı olan Osmanlılar için, Anadolu Selçukluları, ayrı bir ehemmiyeti hâizdir. XIII. asır Anadolu Selçuklu medreselerinde, öğrencilere ders okutan müderrislerin çoğu, birer tarikat şeyhi durumunda idiler. İçlerinden bazıları “veli” derecesinde olup, ilim ve fazîlet ile temâyüz etmiş birisi hepsinin reisi sıfatı ile “Şeyhü’l-İslâm” ünvanını taşımakta idi.⁶⁸

Fikirleri, günümüzde de geçerliliğini koruyan ve insanlığa yol gösteren, Kirmâni, Konevi, Arabi, Rûmi ve Irâkî bu muhitin güçlü mümessilleriydiler.⁶⁹ İlk Osmanlı Medresesi, Orhan Gâzî zamanında, İznik’de kurulmuştur. İznik’in fethini müteâkib, kiliselerin mescide ve birisinin de medreseye tahvilini emreden Orhan Bey, medresenin müderrisliğine de, Şeyh Dâvûd b. Mahmûd er-Râmîyyî’1-Kayseri (756/1355)’yi ta’yin etmişti.⁷⁰ Bilâhare



Orhan Gâzi, 736/1336-37'de, İznik'de Orhâniye Medresesi'ni inşâ etmiş, *Kayserî* de, vefâtına kadar bu medresenin müderrisliğini deruhte etmişti. Zâhir ve bâtin ilimlerine vukûfu ile temâyüz eden bu zat, Şeyh-i Ekber ve vahdet-i vücûd fikirlerine bağlı bir mutasavvıfı⁷¹ Bilâhare halefleri, *Tâci'd-Dîn el-Kürdî* (761/1355), *Alâeddîn Esved* (800/1397-98) ve *Yâr Alî Şîrâzî* (814/1411) de aynı akideyi İznik Orhâniye'sinde tedris eden âlimler olmuşlardır.⁷² Tasavvufi eserleri ve fikirleri ile tanıdığımız bu zevâtın, mezkûr medresede meydana getirdiği muhit, medrese-tekke birliğini gerçekleştirmiş, Osmanlılarda, hem medrese kolunun, hem de tarikatların inkişâfında birinci derecede âmil olan, *Mehmed b. Hamza el-Fenâri* (834/1430-31)'yi yetiştirmiştir.⁷³ Bu medresede hangi derslerin okutulduğu meçhûlümüz ise de, mezkûr müderrislerin, şahsiyyeti, eserleri ve yetiştirdikleri öğrencileri nazar-ı dikkate alarak, ilk Osmanlı medreselerinde, tasavvufi bir çevrenin tedrisi bir şekilde kurulmuş bulunduğunu çok rahat söyleyebiliriz.

Nitekim Osmanlı medreselerine emsâl teşkil eden Selçuklu ve beylik devri medreselerinde, birçok tarikat ileri gelenlerinin müderrislik yaptığı, ilmî ve fikri şahsiyetleriyle, kendilerini çevrelerine kabûl ettirmiş olan *Mevlânâ Celâlüddin-i Râmî* ile *Sadreddin-i Konevî*'nin *Konya'da "şeyhülislâm"lık ünvanına sâhip oldukları bilinmektedir.*⁷⁴

Anadolu'da seyâhatları sırasında, şeyhlik postunda oturarak, kalabalık müridleri ve arapçaya vukûfiyetleri ile dikkati çeken, kadı ve müderrislere rastladığını beyân eden *İbn Batûta* (770/1369)'nın bu intibâları tesbitimizi te'yid eder mâhiyettedir.⁷⁵ Ayrıca, Anadolu'yu en uçrâ köşelerine kadar kuşattığını bildiğimiz ahi zâviyelerinde, müntesiblerine, mesleki eğitim ve formasyon kazandırma yanında, kendilerine "*muallim ahî*" veya "*emir*" denilen yetişkin ahîler tarafından, *Türkçe fütûvvet-nâme*, *Kur'an tilâveti*, *târîh*, *terâcim-i ahvâl*, *tasavvuf*, *arapça*, *farsça* ve *ilmihal bilgilerinin öğretildiği*, *edebiyat okutulduğu da nakledilmektedir.* (219) Yine ahî sohbetlerinde: "*Kur'an, hadis, menâkıb, mu'âmelât-ı hukemâ, evsâf-ı müzekkâ, sergüzeşt-i şühedâ, nisbet-i ahıbbâ, letâif-i zürefâ, esrâr-ı fukârâ, sülûk-i evliyâ ve belâğât-ı şu'arâ*" da okutulmakta idi.⁷⁶

Bütün bu bilgiler gösteriyor ki: devlet teşkilâtının medeni ve kültürel müesseseleriyle resmen teşekkülün-

den önce, tekke ve zâviyeler, halkın eğitimi ve yetiştirilmesinde ehemmiyetli vazifeler icrâ etmiştir.

Daha sonra, ilmî hayatı disiplin ve intizam altına alma zarûretine binâen, vakıf müesseseleri hâlinde teşkilâtlanan medreselerin, birbiri ardından kurulduğuna şâhid oluyoruz. XIV. asırda Osmanlı Devleti'nin en önemli ilim merkezi İznik idi. Bilâhare bu vasıf, Orhan Gâzi, Murad Hüdâvendigâr, Yıldırım Hân, Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın yaptırdığı medreselerle Bursa'ya intikal etmiştir. Ayrıca Bursa'dan başka, II. Murad'ın yaptırdığı medrese ve dârü'l-hadis ile Edirne'de daha da inkişâf ettiğine inanıyoruz.⁷⁷ Fâtih ve Kânûni devirlerinde, te'sis edilen "*sahn-ı semân*" medreseleri ile, "*ilim belde*"si özelliği, İstanbul'a kaymış ve günümüze kadar devam eden bir hüviyete sâhip olmuştur. *Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde, tekke-medrese münâsebetlerinde iş, fikir ve zikir berâberliği yanında, mekân birliğinin de mevcûdiyetine biraz önce işaret etmiştik.* Sonraları, devletin gelişen ve genişleyen sınırlarına paralel olarak, ilim hayatının da müstakilen ve genişleyerek teşekkül ettiğini müşâhede etmekteyiz. Böylece medrese ve tekkelerin, içtimâî hayatın kendilerine has kesimlerinde, eğitim ve öğretim hizmetlerini ifâ etmeye başladığını görüyoruz.

Osmanlılarda eğitim, ilk, orta ve yüksek tahsîli içine alan medreselerde ve çeşitli tarikatların açtığı, han-kâh ve zâviyelerde yapıldı. Birinciler, genellikle zâhiri ilimleri, ikinciler ise, bâtinî ilimleri müdâvimlerine öğretirlerdi. Bu müesseseler, bir yandan, pâdişahlar ve saray ileri gelenleri, diğer yandan da zenginlerin, tahsis ettiği vakıflarla beslenir ve hayâtiyetini devam ettirirlerdi.⁷⁸ Bazan, han-kâh ve ribatlarda, yemek ve yiyecek gibi zarûri ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra, medresedeki derslerine devam eden, talebe ve ilim adamları, ayrıca, vakfiye şartlarına göre, zâviyelerin zengin kütüphanelerinden de faydalanabilirlerdi.⁷⁹

Tarikat ileri gelenleri tarafından, han-kâh ve zâviyelerde gerçekleştirilen eğitim ve öğretimde ise medresede okutulan dersleri ta'kid ile, hemen hemen aynı eserlerden istifâde ederler ve fakat ayrı formasyonda talebe yetiştirirlerdi. Han-kâhta, idâreyi elinde bulunduran ve aynı zamanda tedris ile meşgûl olan bir şeyh ile, ona bağlı bir öğretim kadrosu işbaşında bulunurdu. Buralarda mebdî-i ulûmu öğrenen bir talebe, aynı şehirde veya bir



başka şehirde, aynı tarikatın bir üst derecedeki han-kâhına devam ederek, “*ikmâl-i nüsa*” eder ve kültürünü artırırdı. Medrese talebelerinden farklı olarak, han-kâhın bağlı bulunduğu tarikatın; adâbına göre, öğrenciye muayyen zikir ve virdler telkin edilir ve toplu zikir meclislerine devam ederlerdi. Han-kâhlardaki eğitimin gâyesi daha ziyâde, halkı irşâd vazifesini üzerine alan vâizlerle, tarîkata bağlı derviş ve halifelerin yetiştirilmesini temin etmekte. Medrese ile aralarındaki eğitim ve öğretim farkı şu şekilde gösterilebilir.

a. Medresede yetişenler, umûmiyetle, zâhire ve nassların zâhiri mânâlarına bağlı kalan bir anlayışı benimsediklerinden: *Ulemâ-yı zâhir*,

b. Han-kâh ve tekkelerde yetişenlerse, zühhd ve keşf yolunu tercih ederek, kalbi ve derûni mânâlara yöneldiklerinden, *Ulemâ-yı bâtın* adını almışlardır.⁸⁰

Tekke ve zâviyelerde, tarikat âdâb ve erkânının yanında, *hâdiselere ve çevreye ibretli bir nazarla bakabilmek, Kur'an âyetleri ve hadis-i şerifleri derin bir anlayışla kavrayabilmek telkîn edilirdi*. Maarif târihimizde, bu anlayışa uygun olarak, tekke ve dergâhlarda hadis okutulduğu⁸¹ ve hatta tefsîrlerin yazıldığı⁸² bilinmektedir. Sonraları, medreselerin, devletin idâri kadrolarına eleman yetiştiren resmi bir hüviyet kazanması yanında,⁸³ tekkeler, kendi esaslarına bağlı kalmışlar, halka ve ulemâyâ ilim ve irfan öğretmeye devam edegelmişlerdir.

Başlangıçta her iki müessesede mensûblarının aralarında -*ınsak fikri tartışmalar istisnâ edilirse- pek ayrılık olmamış, aksine pekçok ilmiye mensûbu, tarîkatlara intisâb ederek, fikir ve rûh bütünlüğüne delil teşkil etmiştir*. Yıllarını, müderrisliğe vermiş birçok ilim adamı, sonraları tasavvuf yolunu seçerek, irşâd hizmetine tekkelerde devam etmiştir.⁸⁴ Önceleri sâdece zâhiri ilimlerle iştigâl eden bazı müderrisler, intisablarından sonra da, medreselerinde ders vermeye devam etmişlerdir. Bazıları da, *şeriat ve tarikat anlayışlarını birleştirmeye çalışmışlardır*.⁸⁵ XVII. asırdan itibaren başlayan medrese-tekke tartışmaları kırıncı bir hâle gelinceye kadar, bu müsterek tutum, aşağı yukarı aynen devam etmiş, devlet ileri gelenleri, şeyhlerle olan yakınlıklarını ulemâ ile de sürdürmüş, birinin elini öpmeyi saygı ve hürmet telâkki ederken, diğerinin atının ayağından sıçrayan çamuru, süs olarak kabûl etmiş ve çamurlu kaftanın son elbisesi olarak saklanması isteyebilmiştir.⁸⁶

Osmanlı Devleti'nde, *ilmiye sınıfının reisi ve şer'i mahkemelerin nâzırı vasfı ile ortaya çıkan, “şeyhülislâmlık” müessesesi de, mevzûmuz açısından önemlidir*. Osmanlıların altı asrı aşan saltanat dönemlerinde, bu ünvânın ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak tesbit edilemediği gibi,⁸⁷ bu ünvânla anılan ilk zâtın kimliği de tam olarak vuzûha kavuşturulmuş değildir.⁸⁸

M. X. asrın (H. IV.) ikinci yarısında, İslâm kelimesi pekçok, kelimeye izâfe edilerek kullanılmışsa da, bu tabirler arasında “*şeyhülislâm*” terkininin uzun ömürlü olması ve devamlılığını muhâfaza etmesi oldukça mâni-dârdır. Zira, bu ünvân, evvelce, münhasıran ulemâ ve süfîlere has olarak kullanılmakta idi.⁸⁹ İdâresini dini esaslara göre kuran ve koruyan bir devlet için çok ehemmiyetli bir mevki olan şeyhülislâmlık Zenbilli Ali Cemâli Efendi (932/1525), İbn Kemal Paşa (940/1533) ve Ebusuûd Efendi (982/1574) gibi dirâyetli zevâtın yetişmesi ile, *mevki ve nüfûz itibarıyla, bir yönden sadrazama, dünyâ ve âbiret ilimlerine sâhip olmaları dolayısıyla da Pâdişahlara bile fâik bir seviyede tutulur olmuştur*.⁹⁰ Pâdişahların azl ve hâl'inin, şeyhülislâm fetvası ile kuvveden fi'le çıkması bu hususun bir delili olarak düşünülebilir. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren devletin çeşitli kademelerinde görülen yozlaşma bu kurumlara da sirayet etmiş, uzun bir süre medrese/tekke ve vaiz tarikat mensubuna cephe alıp tartışma ortamına girince ilmiye kurumları da konumlarından çok şey yitirmişlerdir.

XVI. asırdan XVIII. asra kadar, zaman zaman didiklenen, zaman zaman da sönen bu anlaşmazlık ve didişmeler, XIX. asırda “*meşâyih-i sîfiyye'nin müridlerine telkîn eylediği râbıta*” mes'eleli yüziinden yeniden zühûr etmiştir. Bilinen bu münakaşalarda, iki tarafın da haklı olduğu bazı mes'elelerin varlığı bilinmekle birlikte, tarikat taraftarlarının, işi, daha ziyâde müsâmaha ve hoşgörü ile karşıladıkları söylenebilir. Cevdet Paşa, bu çekişmelerde, meşâyihin müsâmahalı tutumuna apaçık bir misâl teşkil etmektedir.

Tekkelerin, eğitim târihinde oynamış olduğu bu gibi müsbet te'sîri yanında, cemiyet hayatında derûhte ettikleri, içtimâî vazîfeler de aynı derecede önemlidir. Bugün, dernekler, kulüpler, vakıflar, huzur evleri ve bazı resmi kurum ve kuruluşlarca giderilmeye çalışılan ihtiyâçlar, o devirlerde, tekkeler ve vakıflar kanalı ile yürü-



tülmüştü. Nitekim tekkeler, tarikatların kendilerine ait âyin, zikir ve ibâdetlerini ifâ ettikleri yerler olmalarına karşılık, okul, tedâvi ve yardımlaşma müesseseleri, yollar ve mensûbları için misâfirhâne, bazan bir spor kulübü gibi vazifeleri de görmüşlerdir. Ayrıca, çalışma hayatını tarikat usûlüne bağlayan ve spor dallarında da faaliyet gösteren tekkeler vardı. İstanbul'daki Okçular Dergâhu ve Unkapanı'ndaki, Pehlivanlar Tekkesi, spor, oyun ve atıcılığa mütemâyil gençlerin, dinamik enerjilerini meşrû zemine kanalize ettiği gibi, Miskinler Tekkesi de evinde, evlâd ve ıyâlînde aradığı huzur ve şefkati bulamayan rûh ve beden hastalıklarını, hattâ cüzzamlıların, dergâh disiplini içinde tedâviye uğraşan ve onlara evlerini aratmayacak derecede huzur verme ve hizmet etmeyi, müridlerinin kemâli için şart koşan bir nevi' huzur evleri gibi faaliyet gösteren, cemiyet hayatının kanyan yaralarını saran kurum ve kuruluşlar olmuşlardır.⁹¹ Bu yüzden, *medeniyet, san'at, edebiyat, mûsiki, hüsn-i hat târihlerimizi, tekkelere olmadan ele almak ve böylece düşünmek mümkün değildir.*

ASKERÎ HAYAT VE TARİKATLAR

XIII. asrın ikinci yarısında, istikrarsız idâre ve iç kargaşalıklar elinde, kendi kendisini tasfiyeye doğru giden Anadolu Selçuklu Devleti'nde, uçlardaki arazinin, liyâkat ve kabiliyet esaslarına göre, “ze'âmet” ve “timâr” adı altında parçalanarak, Alp'lere, Gâzî'lere ve Aşîret Bey'lerine tevdi ve tefviz edilmesi usûldendi.

Bunlar Devleti'n kilit ve nâzik noktalarında, çiftçilikle, bağcılık gibi toprağı imar ile uğraştıkları gibi, lüzûmu hâlinde devlete verilmek üzere, “sipâhi” adı ile asker yetiştirirler, tehlikeli bölgelerde, ıssız kavşak ve yamaçlarda, inzibât ve âsâyışı, hudut boylarında da, emniyeti te'min işiyle uğraşırlardı.⁹² Fakat Babaîler İsyânı ve Moğol istilâları neticesinde, Selçukluların, za'af ve bocalama devrinin açılması ile, bu uç beyliklerinin vazife ve selâhiyetleri renk değiştirmiş, âdetâ herbiri, birer tâbi devletçik hüviyetini elde etmişlerdi.⁹³

Dış baskı, iç isyân ve otorite boşluğu neticesinde doğan anarşi, içtimâî hayatı altüst ederken, İbni Batuta'nın da tespit ettiği gibi “*cemiyete en şifâli el, yine tekkelerden uzatılmıştı*” denebilir.⁹⁴

Halkı, kol ve kanatları altına alarak, koruyan ve kollayan bu teşkilâtlar, devlet kurma fikrinde olan bey-

likler için, yegâne güç ve kuvvet kaynağı durumunda idi. Anadolu'nun kuzey-batı uçlarında faaliyet gösteren Osmanlı uç beyliği, bu kargaşa döneminde soğuk kanlılığını hiç kaybetmemiş, Osman Bey, çevresindeki ahi ve müridlerle istişâre ederek, olup bitenlere karşı geçerli bir çâre bulmanın yollarını araştırmaya koyulmuştu.⁹⁵ Başlangıçta işâret ettiğimiz rü'yâ motifleri, bu arayışın tipik misâli durumundadır. Beylikten, müstakil ve müstekâr bir devlet fikrine doğru gidişin ilk şartı olan şey, şüphesiz, düzenli bir kuvvet teşkili mes'elesidir. Osman Bey ve Orhan Gâzî zamanlarında beyliğin teşkilâtı güce olan ihtiyâcı, üç nevi' askere istinâd ediyordu.

1. Fetholunan bölgelerde, yerli Türkmen ahâlden, timarlı sipâhîlik karşılığı alınan ve hükümetin sefer hizmetine, gerektiği yer ve zamanda, guruplar hâlinde katılan, “Timarlı sipâhi”leri.⁹⁶

2. Osman Bey'in şahsına, bağlı olarak “*hassa ordusu*”nu teşkil eden ve ücret karşılığı tutulan “*Nöker*”ler, bilâhare “*azağ*” ta'biri ile anılmış ve daha yeniçerilik ihdâs edilmeden önce, devletin, ücretli dâimi ordusunu teşkil etmişti.⁹⁷

3. Ziraatle meşgûl köylü ve Türkmen ahâlden, ulûfe veya birtakım vergi muâfiyetleri karşılığı ve yalnız savaşı zamanlarında çağırılan, diğer zamanlarda ise kendi işiyle iştigâl eden, “yaya” ve “müsellem” sınıfı idi.⁹⁸

Savaş zamanlarında, memleketin dört bir yanından çağırılan, Alp'ler, Gâzî'ler, Abdal'lar ve Ahi'lere tevdi edilen timarlı sipâhîler, o zamanlar için memleket savunmasında, hem ucuz, hem de verimli bir kuvvet idi. Ancak devletin bu kuvvete paralel olarak, eğitimli ve dâimi bir orduya olan ihtiyâcı da muhakkaktı. Bu zarûretler sebebiyle, Orhan Gâzî zamanında Bursa Kadılığı'nda bulunmuş olan Ahi Kara Halil (780/1378)'in teşebbüsü ile gerçekleştirilen yaya ve müsellem teşkilâtı, ihtiyâca cevap veremiyordu.⁹⁹ Bu def'a, I. Murad devrinde, vezir olan aynı zâtın tavsiyesi ile, savaşlarda alınan, genç hristiyan esirlerden istifade edilerek “*yeni çeri*” ismi ile yeni bir askeri ocak vücûda getirildi (1383).¹⁰⁰ Devletin umûmiyetle küçük yaşta olanlarını tercih ettiği bu esir çocuklar, Selçuklular'da olduğu gibi, önce Anadolu Türk çiftçilerinin eline tevdi edilerek, onların yanında milli ve dini terbiyeyi almaları sağlanıyor, bilâhare da yeniçeri ocağına girmelerine müsâade ediliyordu.¹⁰¹



İnzibat ve âşâyışı te'min yanında, fetihleri kolaylaştırmak ve devletin kalıcılığını sağlamak maksadı ile kurulan bu teşekkülde de, başta Ahî Kara Halil olmak üzere, alperenler ve "baba"ların te'sirini görmemek mümkün değildir. Şeyh ile, müderris, derviş ile gâziyi birbirinden tefrik etmenin kolay olmadığı o çağlarda, mezkûr te'sirler sebebiyle kışla hayatı, "baba"lardan Hacı Bektâş Veli (738/1337-38)'ye bağlanarak, bir "pir" in ma'nevi murâkibesine tevdi edilmiş, (269) çatık kaşlı ve ağır bir disiplin isteyen kışla hayatında da, "şeyhlerine yıkayıcı elindeki ölü gibi teslimiyeti" şîâr edinen tekke terbiyesinden mülbem olarak, âmir ve kumandanlarına itaat duygusu ikâme edilmiştir. Kendilerine, "dûdeman-ı bektâşîyân", "zümr-i bektâşîyân" denilen, erâtın dini terbiyesi ve moral takviyesi, ocağın kurucuları tarafından, islâmî prensipleri, şehâdet ve gazâ duygusunu kolayca telkin edebilen, her türlü hata ve kusûru rindâne tavırları ile örtebilen; "bektâşî dervişleri"ne emânet edilmiştir.¹⁰²

Yeniçerilik ve bektâşî'lik münâsebetlerinde, Hacı Bektâş Veli'nin, yeniçerilerin isim babası olduğu ve onlar için hayır duasında bulunduğu târihen meşkûk ise de,¹⁰³ bu tarikatın ordu üzerindeki nüfuzu kesinlikle bilinen bir vâkıdır.

XIV. ve XV. asırlarda, Anadolu'da, ahilik, mevlevilik, babailik başta olmak üzere, rifâiyye ve kâdiriyye gibi tarikatların münteşir bulunduğunu görmekteyiz.¹⁰⁴ O târihlerde Anadolu'ya hâkim olan küçük beyliklerin, kuvvetlerini takviye ve saltanatlarını devam ettirebilmek için, böylesine yaygın ve güçlü tarikatlardan birine mensub oldukları veya en azından mensûb olma ihtiyâcını hissettikleri çok rahat söylenebilir. Hâkimiyeti altında bulunan bölgede, her köy ve kasabanın, ahîlerin kontrolü altında olduğu beyan edilen Osmanlı âşiretinin de, bu irtibatı devam ettirmesi gayet tabii, belki de zarurîdir.

Muhtelif bölgelerin İslâmlaşması ve fetihlerin intişârında, derviş-sûfilerin müsbet rolleri, yerli târihçiler tarafından böylece ifâde edilirken, yabancı araştırmacılar da kabul edilmektedir. Ordudan önce, ordu içinde ve ordudan sonra yürütülen bu müessir ve müsmir gayretler neticesinde vukû bulan yapıcı te'sirler, sonraları açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Nitekim tahta cûlûs eden Osmanlı pâdişahlarına, saltanat ve hükûmranlığın tescilli sadedinde, meşâyihden birisi tarafından kılıç kuşatılması ile, ahiliğin

şedd kuşanma merâsimi arasında bârız bir benzerlik görülmektedir. "Taklid-i seyf" veya "takallüd-i seyf" adı verilen bu merâsim, ahilikte, yetişen ve mesleğinde ehliyet kesbeden bir müridde, Abi Baba tarafından, kabiliyet ve ehliyetin bir nişânesi olarak kuşatılan şedd, müridin şeyhine bel bağlamasını ifâde etmekten başka bir şey değildir.¹⁰⁵ Varlığını kılıçla kuran ve koruyan bir devletin temsilcisi olan pâdişah, fütüvvetin seyfî kolu sayılan Yeniçeri Ocağı'nın, kayıt kütüğünde, ilk sırayı alıyor ve ancak böyle bir merâsimle hükûmranlık hakkını kazanıyordu.¹⁰⁶ Çünkü bir hükûmdarın, hükûmranlık salâhiyetlerine sâhip olması ancak, "nakîbü'l-eşrâf",¹⁰⁷ şeyhülislâm veya meşâyihden birisi tarafından kuşatılan kılıç ile fi'len ilân ediliyor, aksi halde geçersiz kabûl ediliyordu.¹⁰⁸

Beylikten devlete, devletten de imparatorluk statüsüne geçmekle, idâri teşkilâtta büyük bir esneme zarûreti başgöstermiştir. Ciddi ve insicamlı bir sosyal iş bölümüyle, fetihlere geniş ölçüde ve fi'len iştirak eden derviş-gâzilere paralel olarak, yeniçeri ocağının muntazam ve muvazzaf bir kuvvet olarak tesisi ile de, devletin askerî gücü teşekkül ettirilmiş oldu.

III. Murad zamanına kadar (999/1590) hâriçten kimsenin alınmadığı yeniçeri ocağı, kendi an'anesi, silsile ve hiyerarşisi içerisinde nizâmını kurmuş ve bu kanunlara riâyet edildiği müddetçe intizamını korumuş, aksi yapılmaya başlandığı andan itibaren de, bütün kuvvet ve kudretini kaybetmeye başlamıştır. III. Murad'ın, Şebzâde Mehmed'in sinnet düğününde başarı gösteren oyuncuların, ocağa alınmasını, Yeniçeri Ağa'sının değiştirilmesi pahasına emretmiş olması, askerî kuvvetin gücünü yavaş yavaş yitirmesine sebep olmuştur.¹⁰⁹ Koçi Bey meşhûr Risâle'sinde, bundan uzun uzadıya bahseder. Çağına göre, askerliğin içtimâî hayat içindeki itibarı ve devlet içindeki önemi dikkate alındığında, "millet ve mezhebi nâ-ma'lûm ecnâs-ı muhtelif"nin ocağa girerek, ocağın ne hâle gelebileceği ve ifsâdın nasıl hızlanacağı çok rahat kestirilebilir. Nitekim III. Murad'ın nizâmı temelinden yıktığı târihe kadar, kışlalarında, vatan müdâfaası ve savaş ta'lîmi ile uğraşan ocaklı arasında, bu târihten itibaren, mensub oldukları yerde oturmak, çarşı-pazarda alış-verişle meşgul olmak gibi, askerlik mantığına sığmayan gayr-ı tabîî durumlar zuhur etmeye başlamıştır. Ayrıca Bektâşîliğin, böylesine muvaffak ve sağlam bir müessese üzerindeki nüfuzunu dikkate alan, bozguncu zümrelerin, bu tarikat vâsıtasıy-



la, ifsâd etmek için ocağa sızmaları, bozuluşu daha da hızlandırmıştır. Devletin inhitâtına çözüm ve çare arayan idareciler, ilk def'a ocağın ıslahı ve modernize edilmesi için çaba harcamışlar, fakat her def'asında bu çabalar, ocaklının direniş ve karşı koyması ile engellenmiş, ıslâh; devlet ve ordunun idâmesi için zaruri tedbirler bir türlü alınamamıştır. Sonunda bu ocak, II. Mahmûd zamanında (1241/1826), meşâyih ve ulemâ ile yapılan bir istişâre neticesinde lâğvedilerek, ocakla manevi irtibât ve alâkası bilinen bektâşi tekkelerinin bir kısmı yıktırılmış, bir kısmı da, nakşibendiler başta olmak üzere, diğer tarikatlara tevdi edilerek ıslâhı cihetine gidilmiş, bu tarikat müntesipleri de, medrese kültürünün hâkim olduğu bölgelere nefyedilerek, onların cemiyet hayatına kazandırılması arzû edilmiştir.¹¹⁰

İKTİSÂDÎ HAYAT VE TARİKATLAR

Devlet hayatının bekâsı ve idâmesi için, iktisâdî hayatın sağlamlığı ve ekonomik hâkimiyetin lüzûmuna inanan Osmanlılar, kuruluş döneminin çalkantıları aşıldıktan sonra, içtimai hayatın insicâmlı seyrini te'min etmek maksadı ile, istihşâl, sürüm, satış, mübâdele ve yol emniyeti gibi, ticârî ve iktisâdî hayatın icaplarını, devletin kuruluş felsefesine uygun bir tarzda tanzim etmenin gerekliliğini hissetmişlerdir. Önceleri, câmi tekke ve ribatların çevresinde teşekkül ettirilen ekonomi, bilâhare san'at erbâbını, müşterek bir iş ahlâkı ve disiplini içinde muhâfaza etmek için, zarûret olmadıkça iş, güç ve meslek değiştirmemek, düşkünün gözetip kollamakla görevli "Ahî"lik rûhuna emânet edilmiştir.¹¹¹

Bünyesinde alpler, alperenlere de yer veren ahî teşkilâtı, bir yandan fetih ve gaza hamlelerini kolaylaştıran, ordunun ikmâl ve lojistik ihtiyâçlarını, imkânları ölçüsünde te'min eden askeri bir teşekkül, bir yandan da, şehir, kasaba ve hattâ köylerde, san'at erbâbını ve çalışanları himayesine alarak, bu kuruluşların, işleyiş, eleman yetiştirme ve kontrolünü düzenleyen bir esnâf kuruluşudur.¹¹²

XIII. asırdan XVIII. asra kadar "Ahilik", XX. asrın başlarına kadar da, "gedik ve lonca" adıyla, cemiyetin ekonomik hayatını tanzim eden bu teşekkülün adını, arapça "kardeşim" mânâsına gelen "ahî" kelimesinden veya Türkçede "yiğit, eli açık ve cömert" mânâlarına gelen "akı" kelimesinden aldığı, tahmin edilmektedir.¹¹³

Cemiyetin iktisâdî hayatını tanzimde, mühim vazifeler icrâ etmiş olan ahî'lik, âdâbı, kuruluşu, işleyişi itibârı ile, tasavvufî tefekkürle içiçe ve çok yakından irtibatlı bir manzara arz etmektedir. Ancak, ahî'lik ve fütüvvetin, tarikatlarla olan münâsebet ve farklılığı, araştırılması gerekli bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

İlk plânda, esnaf ve san'at kuruluşlarının eğitim, üretim, kalite kontrolü ve fiyat politikası gibi mes'ealelerini düzenleyen ahiliğin usûl ve âdâbı, iç-tüzükleri diyebileceğimiz, fütüvvet-nâmelerle tesbit edilmiştir.

Ma'nevi terakkîde, belirli bir merhaleyi katetmiş ve ma'rifet lezzetinden bir nebze tatmış bir mürid için, dünyevi herhangi bir işin seyrine müdâhale, takdir ve kazâ-yı ilâhî'ye muhâlefet telâkki edildiği halde, iş-yerinde demir döğen, maden eriten ve eşyâya şekil veren san'at-kâr ile deri tabaklayan debbâğ için durumun böyle olması hem tabiî bir ihtiyaç, hem bir mecbûriyettir. Bu düşünce iledir ki, Ahilik'de, kıyâfet olarak, müride, şalvar, kabûl edildiği halde, diğer tarikatlarda, hırka tercîh edilmiştir. Bunlardan birincisi, vücûdun süfli kısmını, ikincisi ise, hem ulvi, hem de süfli kısmını zabt u rabt altına almanın sembolü olmuştur.¹¹⁴

XIII. asır Anadolu Türk cemiyetinde, iş hayatının bütünü, işlenen eşyanın cinsine ve san'atın şekline göre, sıkı kâidelere bağlı birer esnâf tarikatına ayrılmıştı. Bugünün esnâf dernekleri diyebileceğimiz bu zâviyeler, san'atın her kolunda çalışan insanları, bir "pir"in,¹¹⁵ ma'nevi kudsiyetine bağlayarak, onları, bu san'atın tarikatı içinde, mesleğinin prensiplerine sâdık ve işinin bütün kâidelerine candan bağlı bir mürid hâline getirmiştir.¹¹⁶ Bununla da kalmamış, bu insanların, o büyük pirlerle gönülden ve ma'nen bağlanmaları sağlanmış ve kendilerine, işlerinde gösterecekleri en küçük bir ihmâl ve kusûr ile, pir'in sevgi ve himmetinden mahrum kalınacağı telkin edilmiştir.¹¹⁷ Her işe, böylesine bir ulviyyet ve kudsiyyet izâfe etmenin netîcesidir ki;

Okçular ve toz koparanlar, değil müsâbakalarda; günlük idmanlarında bile abdest alıp iki rek'at namaz kılmadan, herhangi bir sebeple de olsa, ok ve yaylarını ellerine almazlar ve el sürmezlerdi.

Gemiciler tûfanda, inananları kurtardığı için, gemilerini mukaddes sayarlar, bu düşünce ile, üzerinde abdestsiz dolaşmadıkları gibi, kazara, insan hâli, ona çer-çöp atmayı bile günah telâkki ederlerdi.



*Pehlivanlar, abdest alıp iki rek'at namaz kılmadan ve kendilerine cazgır tarafından pir'leri Hz. Hamza'nın rûbânî-yeti hatırlatılmadan güreşe başlamazlardı.*¹¹⁸

Şeyhlerine, yıkayıcı elindeki ölü gibi teslimiyet gösteren ve onu her zaman yanbaşında hisseden sanatkâr bu yüzden, işinde ihmâlin olmaması için bütün dikkat ve hassasiyetini ortaya koyup, mahâretini ibrâz için gayret gösterirdi.

Böylece yerli sanâyiin îmalâtçıları diyebileceğimiz, *kuyumcular, ayakkabıcılar, dokumacılar, dericiler ve diğerleri, birer zâviye ve "pir"e sâhiptiler.*¹¹⁹ Her san'at dalında, içlerinde en diürist, bilgili ve hürmete değer olanı, üstâd-reis olup, kendisine "ahi" deniyordu. Ayrıca esnâf arasındaki, inzibât ve sükûneti te'minle görevli, işçilere kumanda eden, "ser-ver" adında bir reis vardı. Çalışan işçilere de, "fityân" deniliyordu.¹²⁰ Eğer bir merkezde, birden fazla meslek varsa, sayıları da, ona göre artan, "ahi"lerden birisi, diğerlerine reis olup, kendisine de "ahî baba" adı veriliyordu.¹²¹

Müşterek hayat şartlarının, perçinleyici te'siri altında esnâf, diğer zümreler ve bilhassa tarikatlarla başlangıçtan beri öylesine içiçe girmiş, o kadar birbiriyle bütünleşmiştir ki, aralarında herhangi birini diğerlerinden ayırd ederek, tek başına tanımaya bile imkân yoktur. Ancak ahilik, I. Murad Hüddâvendigâr zamanından itibaren iki kısma ayrılmış, "eli bayraklı, beli kuşaklı" kısmı, *yenilerilik* adıyla, merkezî ve müstakil bir kuvvet olarak, kurulurken,¹²² diğeri de, san'at erbâbı ve esnaf arasında yaşamakta olan zihniyetini, Anadolu, İstanbul ve Rumeli'nin bedesten ve loncalarında, günümüze kadar devam ettiregelmiştir.¹²³

Umûmiyetle, Anadolu'nun, doğu-batı, kuzey-güney hatları arasındaki alış-verişi sağlayan, transit kervan ticâretine dayalı ticârî hayat için;¹²⁴ yolların emniyet altına alınması hayâtî önemi hâiz bulunmakta idi. Bu sebeple ticârî hayatın tanzîmi de, zaruri olarak zâviyelere tevdi edilmiştir. Yerleri bazan kendi arzuları, bazan da, devletin tensibi ile tesbit edilen zâviyeler,¹²⁵ ıssız dağbaşları, tehlikeli boğazlar, ser-hadler, önemli kavşak noktaları ve yamaçlarda kurularak, herbiri, imkânları ölçüsünde, kendi çevrelerinde, âdetâ birer minyatür şehir, birer medeniyet merkezi meydana getirmişlerdi.¹²⁴ Memleketin en işlek ulaşım yollarında, aralıksız ticârî eşya taşımakta olan kervan kâfilelerinin, soygunlara karşı güvenliği, yolcuların, geceleri konaklayacakları yerlerdeki

istirahatleri, böylece te'min edildiği gibi, memleketin muhtaç bulunduğu her nevi zirâî işler, bağlar, meyve bahçeleri, değirmenler bu zâviyeler çevresinde te'sis edilmiştir.¹²⁷ M. 1300 yıllarında, Selçuklu şehirlerinin, sürekli, siyâsi ve içtimâî karışıklıklara sahne olması ve Osmanlıların fethettikleri bölgeleri, çabucak Türk nüfusu ile doldurma zarûreti neticesinde vukû bulan muhâceret sebebiyle, Horasan'dan ve diğer bölgelerden gelen derişler derhal buralarda yerleşerek, zâviyeler te'sis etmişler, ziraat ve hırfetle meşgûl olarak, Rumeli'nde bulunmayan bazı meyveleri de, berâberlerinde getirip yetiştirmişlerdir.¹²⁸

Osmanlı Devleti'nin, teşekkülü döneminde, bu müesseseler vâsıtası ile:

a. Devlet hâkimiyetini te'mîn ve idâreyi te'sis edecek olan Türk personelin, âileleri ile birlikte gelip, şehirlerde yerleşmeleri; serbest veya mecburi iskânlarla fethe edilen bölgelerde müslüman -Türk nüfusun artırılması,

b. Câmî, medrese, tekke, dârü'ş-şifâ, imâret ve vakıflar gibi, hem dinî, hem içtimâî, hem de iktisâdî formasyonu hâiz teşkilâtın te'sisi ile, kültür hâkimiyetinin gerçekleştirilmesi ve bu müesseselere bağlı olarak, Türkleşme ve İslâmlaşmanın hızlandırılması,

İktisâdî ve ticârî hâkimiyetin ele geçirilerek, refahın yaygın hâle getirilmesiyle, yeni muhâcir Türk kitlelerin, şehirlerde celbi ve böylece yerli unsurun, yeni gelen muhâcirler elinde eritilmeye çalışılması, bilhassa ahi esnaf, kuruluşunun organizasyonu ile, ticârî ve sınıî hayatın Türkler eline geçmesi gibi muhtelif gâyeler gözönünde bulundurulmuştur.¹²⁹

Böylesine, yapıcı bir hizmet ve oldukça da ağır bir mes'ûliyeti üzerinde taşıyan ahilik, Türkleri ve yerli göçmenleri, bir meslek sâhibi yaparak, onların şehir hayatına girişini ve uyum göstermelerini sağlayabilmiştir. Bu da san'at sahasının Türkler eline geçmesine münfer olmuştur. Moğol istilâları ile Anadolu'ya gelen yeni san'at erbâbı, desteklenerek takviye edilmiş, iş hayatı, hristiyan ve yerli esnafa karşı rekâbet kâbiliyeti ve iş-yeri sâhibi olma imkânını kazanmıştır.¹³⁰ Ayakkabı, çizme, at koşumu, silâh vs. gibi, devletin zarûrî ihtiyaçlarını gideren iş kolları, milli hâle getirildiği gibi, ahî esnafının dayanışması ile meydana gelen güçlü teşkilât, gayr-ı müslim esnafın karşılarında tutunmalarını imkânsızlaştırmıştır.¹³¹



Dayanışma ihtiyacından doğan birbirini korumak ve kollamak, dış te'sir ve tehlikelere karşı, birlik içinde karşı çıkmak gibi târîhî hâdiselerin varlığını mecbûrî hâle getirdiği *bu güçlü teşkilât, siyâsî otoritenin sık sık el değiştirdiği devirlerde, kendi bölge ve beldelerini, bu tehlikeli bâdilerden kurtarmak ve sanat hayatına devamlılık kazanmasını te'min etmek gibi bir vazîfeyi başarı ile ifâ etmiştir. Nitekim İbn Batûta, bu konuda şu müşâhadelerine yer vermektedir: "Bu bilâdın âdetince, bir mahalde sultan bulunmadığı takdirde, hâkimi abi olup, âyendegâna at ve libas i'râ ve kadrine göre ihsan eder. Emr ü nehy ü rûkûbı aynıyle mülûke müşâbih-tir."*¹³²

Her ahinin emeğini değerlendirecek bir iş ve sanat sahibi olması esas olduğu gibi, *bir ahînin birkaç işkolunda değil, kabiliyetine en uygun olan, tek bir iş veya san'at dalında çalışması da şarttır. "...Elbette ve elbette abiye ve şeyhe gerektir ki, bir san'atla meşgûl ola... Eğer san'atı yoksa ona fütüvvet değmez..."*¹³³

Her ahî birliğinin, yöneticilerini kendi içinden serbestçe seçmesi yanında, *"ham madde ve ma'mûl eşya fiyatlarının belirlenmesinden,"* üretimin kalite ve miktar olarak plânlanması ve onların rahatlıkla pazarlanmasına kadar bütün kararlarında bağımsız olduğu görülmektedir. Bu bağımsızlığın zaman zaman, siyâsî otorite ile sürtüşmelere sebep olduğu bilinmektedir.¹³⁴ XV. yy. ortalarına kadar, bu nüfûzları ile dikkati çeken ahiler, Yıldırım Bâyezid devrinden itibaren, yavaş yavaş bu hüviyetlerini kaybetmeye başladılar. Bir def'asında Ankara ahileri, bir ticâret ve hak işinden dolayı, Yıldırım'a karşı bayrak açmışlar, dükkânlarını kapatarak, silâh başı yapmışlardı. Yirmi gün kadar Ankara'ya bilfiil hâkim olduktan sonra, hak ve isteklerinin kabul edilmesi üzerine, işlerinin başlarına dönmüşlerdi.¹³⁵

XV. yy.'ın sonlarına doğru, Bey'likten, Pâdişahlığa geçiş dönemi, Fâtih Sultan Mehmed Han ile yepyeni bir safhaya girmiştir. Bu devreden itibaren, *Osmanlı Devleti yapısının sıkı bir merkezîyetçi tavır takındığını, idâreci kadrolar yanında, ordunun da, merkezî bir yönetime doğru kaydığını görüyoruz.* Devletin genişleyen topraklarında, hâkimiyet için zarûrî olan bu durum sebebiyle, cemiyet hayatının da, idârenin bu prensibine uygun bir biçimde, yeneden tanzim edilmesi ihtiyâç hâline gelmişti. Bunun bir neticesi olarak, Selçuklu Devleti'nin parça-

lanmış topraklarında ve tek bir otoriteden mahrûm olduğu o devirlerde, her biri, bulunduğu mıntıkada, siyâsî bir istiklâlde de sâhip gözüktürken, yavaş yavaş bağımsızlığını kaybederek, şehir ve kasabalardaki diğer kuruluşlarla birlikte, saltanata sıkı sıkıya bağlı bir karakter kazanmalarına sebep olmuştur. Zirâ, cihân hâkimiyeti ideali ile ortaya çıkan Osmanlı Devleti'nin, savaş endüstrisine dayalı olan ihtiyacı, devletin bu birliklere doğrudan müdâhalesini ve merkezi bir otoriteye bağlanmasını mecbûrî hâle getirmiştir. Bu müdâhale târîh içinde, iki yönlü olarak ortaya çıkmıştır.

Önce bazı birlikler, *yeniçeriler arasına alınarak askerileştirilmiş, bunun dışında kalanlar ise; seçimleri devlet tarafından tasvib edilen, "esnaf şeyh"leri veya "abî baba"lar ve "kethüdâ"larla yönetilmeye çalışılmıştır.* Bazı iş kollarının askerileştirilmesine misâl olmak üzere, yeniçeri ocağı bünyesinde teşkil edilen, *"cebeci ocağı",*¹³⁶ *"topçu ocağı"*¹³⁷ gibi resmi teşekküller gösterilebilir. Cebeci Ocağı, ordunun, kılıç, kalkan, yay, tüfek, balta, kazma, kurşun, barut vs. gibi ihtiyaçlarını gidermek üzere kurulduğu gibi, topçu ocağı da, topları kullananların yanısıra, bunları döken ustaları da içine almakta idi.¹³⁸ Devlet için oldukça mühim ve lüzumlu olan askeri endüstrinin, yeniçeri ocağı bünyesine alınmasına karşılık, iç piyasa için üretimde bulunan diğer kolların, tüketicisi de; büyük nisbette yine askeri zümrelerdi.

Ahilerin nüfûzlarının kaybolmasını hazırlayan sebeplerden biri de; savaş gelirleri ve ganimetlere dayalı olan, Osmanlı mâliyesinin, zamanla savaşların verimliliğini kaybetmesi, uzun süren harplerin mağlûbiyetle neticelenmesi ve getirdiği ile götürdüğünün kıyaslanamayacak derecede dengesiz oluşu, gibi sebeplerle, savaş masraflarını karşılayamaz duruma düşmesidir. Harcamaların, mâliyenin kaldıramıyacağı bir seviyeye gelmesi üzerine, ticaret ve zenaat alanındaki kazançların vergilendirilmesi zarûreti hâsıl olmuş, bu da siyâsî otorite ile, ticâret ve zenaat erbâbını içine alan, ahî birliklerini karşı karşıya getirmiştir. *Zira, Devlet, bu ve benzeri zarûretler yüzünden, bir yandan bunların yönetimine, bir yandan da, sâhip oldukları imtiyazlara el koymak zorunda kalmıştır.* Böylece *"abi baba" ve "kethüdâ"ların seçimi ile birlikte, ham madde ve ma'mûl eşya fiyatlarının tasdik ve ilânı, devletin resmi temsilcisi olan kadıların yetkisine tevdi edilmiş, tatbikatta-*



ki aksaklıkların giderilmesi ve usûlsüzlüklerin kontrol edilmesi yetkisi de "mubtesib"e verilmiştir.¹³⁹

XVIII. yy.'dan itibaren, bazı iç ve dış sebeplerin te'siri ile ahîliğin, çözülmeye başladığına şahid oluyoruz. Hâricî sebeplerin başında; gelişen batı sanayii ve ma'müllerinin, Anadolu pazarını işgâli gelmektedir. Batı'ya yönelişin, bir özentî ve taklid duygusu hâlinde, dalga dalga Anadolu'ya yayılışı ve Avrupa ma'mulâtının bu bölgelerde tutunup aranır olması, yerli imâlâtın pazarlama ve rekâbet imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu durum karşısında devletin, birtakım engelleyici tedbirler almak yerine, yabancı tüccâra, Kânûnî devrinde başlayan ve her def'asında da bir yenisi eklenen, "*kapitülasyon*" adı altında imtiyazlar tanınması ve bu imtiyazların, giderek genişletilmesi, yerli esnaf ve sanayiînin tükenişine zemin hazırlamıştır.¹⁴⁰ Ayrıca kapitülâsyonlarla, kendisinden yalnızca ham-madde talep edilen bir ülke durumuna gelen Osmanlı Devleti'nin zaten yetersiz ve kıt olan hammadde kaynakları büsbütün erimiş ve iç imâlât için zarûrî olan kaynaklar dahi bulunamaz olmuş, bulunan da, fazla talep yüzünden fiyatları yükselmiş ve üretimin daralmasına sebep olmuştur. Bu yüzden daralan üretimin de, iç pazarlarda, batı sanâyi ma'mülleri ile rekâbet imkânı ortadan kalkmıştır.

Bir yandan imal ettiği eşyaya, pazar bulmakta güçlük çeken yerli sanayi, alışılmış üretim tekniği yerine yeni teknolojiyi koruyamadığı için de büsbütün yozlaşmış ve gerilemiştir. Bu iktisâdî çözülüşü hazırlayan dâhili sebeplerin başında ise, yerli sanayiînin gerilemesi ile başlayan bocalama ve kargaşadan istifade etmek isteyen bazı gurupların bu sahaya katılmış olmaları ileri sürülebilir.

XVI. yy.'ın ortalarından itibaren, esnaf arasına, köyden şehre göç edenlerle, daralan ve ticârî bir krize düşen olan, transit-ticâret imkânları karşısında, kendilerine, iç pazarlara dönük işlerde kısmet arayan, müteşebbis-sermâye mensûbları katılmıştır.¹⁴¹ Bunlar ham-madde piyasasını ellerine geçirerek, esnaf ve san'atkâr kesimini, kendilerine bağlamış ve bu durum ise, ahî birliklerini, o zamana kadar karşılaşmadıkları yepyeni bir durumla karşı karşıya getirmiştir. Müteşebbis sermâye, az emek, bol kazanç esasına bağlı olduğu için, imkân nisbetinde, en kısa yoldan, en kârlı iş yapmayı tercih ediyorlardı. Ahi birliklerinin kalifiye personelinin, emeklerinin karşılığını

pahalı istemeleri veya istenilen fiyatın, sermâyenin işine gelmemesi üzerine, şehre göç eden guruplardan ucuz emek te'mini cihetine gidilmiş, bu ise, hem yerli sanayiînin dumûra uğramasına, hem de kalitenin düşmesine müncer olmuştur.¹⁴²

Mezkûr sebep ve neticelerin vukûu ile meydana gelen iktisâdî kriz, gittikçe artarak, XVIII. ve XIX. yy.'lara kadar gelinmiştir. Bu asırlara kadar, Osmanlı içtimâî hayatında, her biri, kendi içinde teşekkül eden ve dışa kapalı bir hiyerarşi sistemi ile çalışan, terfi ve yükselmeleri kâbiliyet ve mahâret esaslarına bağlı olan içtimâî düzen, sarsılmaya ve bozulmaya başlamıştır. Esnâf ve san'atkârlığın değer kaybetmeye başladığı zamanlar, bir kısım esnâf, yeniçeriliğe kaymış, yeniçeriliğin değer kaybettiği zamanlarda da, birçok yeniçeri esnâflığa el atmıştır. Ve bu hal, esnâfın yeniçerileşmesi, yeniçerinin esnâflaşması gibi garîb bir durum meydana getirmiştir. 1740 M. senesinde, yeniçeri esâmi tezkeresinde, kırk binden fazla yeniçeri kayıtlı olduğu halde,¹⁴³ asıl yeniçeri sayısının iki bin'i geçmemesi, bu husûsa bârîz bir misâl olarak düşünülebilir. Yeniçerilikten tekrar iş hayatına dönen esnâf arasında, artık ahîliğin gelenekleşmiş ve kökleşmiş prensiplerini görmek muhâl olmuştur. Bu teşkilâtı tanımak bir yana, onların getirdiği kâideler: "*Bizler sipâhileriz, deyû âlât-ı harp*"le karşı çıkma imtiyâzı bile kazanmışlardır.¹⁴⁴ Sırf asker ocağına kaydolmak için, yeniçeri ağasına verdikleri rüşvetleri de, mâliyetekleyen bu esnâf, artık başıboş bir şekilde; kirli ve hileli yollara ve ihtikâra sapmaya başlamıştır.¹⁴⁵

İç pazarları işgâl eden, sahte ve kalitesiz mallarla, müşterilerini aldatan kirli tutumları yanında, gerçek emek ve kalite ile mal üreten esnâf, pahalı mâliyet karşısında tutunamayınca, geçimini dahi te'minden acze düşmüş, onlar da, son çâre olarak, hammaddeden kısmaya, standartlara uymamaya, başkalarının çıraklarını ayartmaya, müşterilerini, yalan yemin ve sahte te'mînâtlarla, aldatma yoluna ister istemez bulaşmışlardır.¹⁴⁶

Başlangıçta, devlet, halk ve idâraciler nezdinde, desteklenen bu teşkilât, mezkûr sebeplerle çözülp dağılmış, böylece efkâr-ı umûmiyyedeki asırlardır süren itibârını büsbütün kaybetmiştir. Meşrûciyet yıllarına kadar, özellikle "*peştemalcı*" esnâfı arasında yaşatılan ahi ge-



leneğinin son kalıntılarını da, cumhûriyetten sonra, 1341/1925 senesinde çıkarılan, “*tekâyâ ve zevâyânın şeddi*” ile ilgili kanunla resmen ortadan kaldırılmıştır. Buna rağmen, ahilikten kalan bazı âdet ve an’anelerin izleri, Kırşehir Ahi Evren Festivali’nde, turistik düşüncelerle

de olsa, her yıl bir def’a sergilenmektedir. Hattâ, Türkiye Esnâf ve Sanatkârları Konfederasyonu, neşrettirdiği *Orta Yol Ahilik* isimli eserde, ahiliğin “*şedd kuşanma*” me-râsimine sâhip çıktığını, Genel Başkan Hüsâmeddin Ti-yenşan imzası ile, resmen ilân ve tescil etmiştir.¹⁴⁷

- 1 Geniş bilgi için bkz.: Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, çev.: Rağıp Hulusi Özdem, Türkiye Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1928, 1-28, 39-91; Köprülü M. Fuat, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, 47-49; Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te’siri*, İst., 1981, 21-28, 198-226; Çetin, Osman, *Anadolu’da İslamiyetin Yayılışı, 185-187*.
- 2 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, 181; Ayverdi, Samiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I, 87; Çetin, Osman, *Anadolu’da İslamiyetin Yayılışı*, 138-139.
- 3 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, 68.
- 4 Barkan, Ö. Lütfi, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *VD*, II, 282.
- 5 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 201-204; Çetin, a.g.e., 137.
- 6 Asrar, Ahmed, *Osmanlıların Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, 21.
- 7 Hammer, *Devlet-i Osmâniyye Tarihi*, I, 81-83; Lütfi Paşa, *Târih*, 5-6; Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi*, 650.
- 8 Aşık Paşa-zâde, *Târih*, 6; Ahmed Hilmi, a.g.e., 650.
- 9 Hammer, a.g.e., I, 81-83; Lütfi Paşa, *Târih*, 6.
- 10 Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, 146.
- 11 Aşık Paşa-zâde, a.g.e., 6; Taşköprü-zâde, ef-Şakâik, 6.
- 12 Öcal, Safa, “Şeyh Edebâli Hazretleri”, *TDAD*, 53.
- 13 Köprülü, a.g.e., 146.
- 14 İbn Barûta, 312 vd.
- 15 Barkan, Ö. Lütfi, a.g.m., 281-282.
- 16 Akdağ, Mustafa, *TİT*, I, 53. Ayrıca bkz.: Çetin, Osman, a.g.e., 135, 140-144.
- 17 Taşköprü-zâde, *Şakâik*, 6-8; Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 163; Uzunçarşılı, *OT*, I, 561.
- 18 *Evlîyâ*: Hayatını riyâzat ve mücahedelerle, ibadet ve tâata sarfederek, kendisinde gâibten haber verme, ahvâli keşfetme gibi harikalar zuhûr eden insanlar için kullanılan bir tabirdir. Pakalın, *OTDT Sözlüğü*, I, 561.
- 19 *Baba*: Bektâşi şeyhlerine verilen bir ünvan olduğu gibi, Yesevî tarikatı ve Ahmed Yesevî’nin te’siri ile Selçuklular devrinde Türkler arasında çok yaygın olan süfilere verilen ünvan. Pakalın, a.e., I, 136. Geniş bilgi için bkz.: Ocak, A. Yaşar, *Babatlar İsyânı*, ist 1980.
- 20 Turan, *TCHM Tarihi*, II, 32; Taneri, a.g.e., 158.
- 21 Taşköprü-zâde, *Şakâik*, 6, 7; Turan *TCHM Tarihi*, II, 32.
- 22 Aşık Paşa-zâde, *Tarih*, 38; İlmiye *Sâlnamesi*, (1334), 315, 316; Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 158.
- 23 İlmiye Sâlnamesi, 315; Berki, *Fâtih ve Adalet Hayatı*, 70.
- 24 Hoca Sa’dü’l-Din, *Tâci’ü’l-Tevârih*, I, 37; Gökbilgin, “Osman I”, *İA*, IX, 437.
- 25 Köprülü, *Osm. İmp. Kuruluşu*, 146, 171.
- 26 Öztuna, Yılmaz, *BTT*, II, 300.
- 27 Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 165.
- 28 Uzunçarşılı, *OT*, I, 455.
- 29 Gökbilgin, “Osman I”, *İA*, IX, 442; Taneri, a.g.e., 139.
- 30 Aşık Paşa-zâde, *Târih*, 37-39; Lütfi Paşa, *Târih*, 22; Uzunçarşılı, *OT*, I, 115; Saray Teşkilâtı, 40; Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 146. Ayrıca bkz.: Taşköprüzâde, *Şakâik*, 8-12.
- 31 Togan, Z. Velidi, *UTT Giriş*, I, 328; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, 230. “Gâziler Sultânı” ünvanı, Osmanlı hükümdarlarının kendi tebaasına olduğu kadar, İslâm Dünyası karşısındaki otoritesi sağlayan bir sıfat, (Taneri, a.g.e., 221.) ve “Gâziyân-ı Rûm”un kumandanlığını ifâde eden bir hâkimiyet sembolü idi.
- 32 Osman Bey, Horasânî, Orhan Gazi, Ak-börk, I. Murad ise, mevlevi küllâhı üzerine yuvarlak sarık sarardı. Köprülü, *Osm. İmp. Kuruluşu*, 133; Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 245.
- 33 Togan, *UTT Giriş*, I, 359.
- 34 Uzunçarşılı, *OT*, I, 161; “Murad I”, *İA*, VIII, 587, (52) Öztuna, *BTT*, II, 300.
- 35 Öztuna, *BTT*, II, 300.
- 36 Uzunçarşılı, *OT*, I, 161; “Murad I”, *İA*, VIII, 587; Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 222.
- 37 Taneri, *Hük. Kurumunun Gelişmesi*, 222.
- 38 Gökbilgin, M. Tayıyb, *XV ve XVIII. Asırlarda Edirne ve Paşa Livânı*, 173 vd.
- 39 Uzunçarşılı, “Murad I”, *İA*, VIII, 588.
- 40 Bu vak’a aynı zamanda sufi ve ahi kavramlarındaki farklılığı gösterebilir. Bkz.: 87; Akdağ, *TİT*, I, 341. Barkan, Ö. Lütfi, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *VD*, 305-365.
- 41 Barkan, Ö. Lütfi, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *VD*, 305-365.
- 42 Uzunçarşılı, “Murad I”, *İA*, VIII, 590.
- 43 Ocak, Ahmet Yaşar, “Zâviyeler”, *VD*, 257, *Anonim Tevârih-i âl-i Osman*, İÜ. Ktb. TY. No: 2438, vr. 42’den naklen.
- 44 Tarus, İlhan, *Ahiler*, 26.
- 45 Gökbilgin, *Osm. Müesseseleri Teşkilâtı*, 53; Baysun, “Bâyezid I”, *İA*, II, 386.
- 46 Baysun, “Bâyezid I”, *İA*, II, 386.
- 47 İnalçık, Halil, *Fâtih Devri Üzerine Tedkikler*, 127-128
- 48 Bir rivâyet ve menkabe olarak nakledilen bu hâdisenin sıhhat derecesi meşkûk de olsa, “Fikr-i umûr-ı halâik ile, zikr-i Hakk’tan zühûl, ehl-i ukûl indinde makbûl değildir.” (Ayverdi, Samiha, Fatih, 2.) ve: “Ne bu-yurmak, ne de kimseye boyum eğmek gerekir, ne seyrân eylemek, ne çalı çırpı e-mek gerekir. Sonu gelmez bu devlet yükiünden el geçeyim, Gönül bânesine tane-de-ıane ekeyim.” (Hoca Sa’dü’l-Din, *Tâci’ü’l-Tevârih*, II, 213.) diyebilen Murâd-ı Sâni’nin râhi yapısını yansıtmaktadır. Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LIII; Küçük, Hasan, *Tarikatlar*, 168-169.
- 49 İnalçık, “Murad II”, *İA*, VIII, 609-610.
- 50 İnalçık, “Mehmed II”, *İA*, VII/534; Algül, Hüseyin, *İst. Fetih ve Fâtih*, 136-139; Ayverdi, *Fâtih*, 8-18.
- 51 Ayverdi, *Fâtih*, 33-35; Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LV-LVII.
- 52 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, 189.
- 53 Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LIII.
- 54 Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LIII-LIX.
- 55 Geniş bilgi için bkz.: İnalçık, Halil, *Fâtih Devri Üzerinde Tedkikler*, 121-



- 136; Hoca Sa'dü'd-Din, *Tâcu't-Tevarîh*, II, 275-279; Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LVIII-LIX.
- 56 Mektup metni ve geniş bilgi için bkz.: İnalçık, *Fatih Dvri Üzerinde Tedkikler*, 127; Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin*, LIX, LIX; Enisi, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Yurd'un a.g.e.'in içinde, 54-56.
- 57 Yurd, *Akşemseddin*, LXII-LXIII; Enisi, a.e. içinde, 55-57. Ayrıca Fakih Ahmed'in muhtemel kimliği için, bkz.: 43-46.
- 58 Evliya Çelebi, I, 111.
- 59 Hoca Sa'dü'd-Din, *Tâcu't-Tevarîh*, V, 181; *Mecdi*, 244.
- 60 Enisi, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, 94; *Mecdi*, 244.
- 61 Hoca Sa'dü'd-Din, *Tâcu't-Tevarîh*, II, 180; *Mecdi*, 243-244.
- 62 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 153.
- 63 Evliya Çelebi, I, 143; Turan, Osman, *TCHM Tarihi*, II, 72; Uzunçarşılı, "Bâyezid II", *İA*, II, 396.
- 64 Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, 1.
- 65 Hammer, *Tarih*, IV, 61-65; Uzunçarşılı "Bâyezid II", *İA*, II, 394.
- 66 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyiçü'l-Vukû'ât*, II, 104.
- 67 Turan Osman, *TCHM Tarihi*, I, 175.
- 68 Akdağ, Mustafa, *TİİT*, I, 19-22.
- 69 Köprülü, M. Fuad, *İlk Mutasavvıflar*, 201-203.
- 70 Aşık Paşa-zâde, *Tarih*, 42; Baysun, M. Cavit, "Mescid", *İA*, VIII, 71-72.
- 71 Şeyhül-Ekber İbnü'l-'Arabî'nin, *Fûsûsu'l-Hikem*'ine yazdığı, *Matla'u husûsü'l-kilem fi şerh-i Fûsûsu'l-Hikem ve Merâtibu't-Tevhid* isimli eserleri ile tanıdığımız Kayseri ve eserleri için bkz.: Taşköprü-zâde, *Şakâik*, 8; Akbulut, A. Turan, "Dâvûd-ı Kayseri", *İM*, III (1980), 61-65; Bursalı, M. Tahir, *OM*, I, 67-68; Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, II, 333.
- 72 Akbulut, A. Turan, a.g.m., 78-81.
- 73 Ekberiyiyye'yi, Alâeddîn Esved, Bistâmiyye'yi, Hamidü'd-Dîn Aksarâyi, Zeyniyye'yi Abdullatîf Makdisi, Ebheriyiyye'nin şu'besi Evhadiyye'yi, babası Mevlâna Hamza'dan almış olan bu zat, aynı zamanda, Rifâiyye tarikatının Fenâriyye kolunun müessisidir. Bursalı M. Tahir tarafından, Hamidü'd-Dîn-i Aksarâyi'nin halifesi olarak gösterilen (*OM*, I, 390) Molla Fenâri, Osmanlı-Türk İslâm Devleti'nin ilk şeyhülislâmı olarak kabul edilmektedir. Şöhreti, sadece zâhiri ilimlere münhasır kalmamış, böylece ma'nevî bir zenginliğe de sâhip olmuştur. Bu hâli ve şahsiyeti ile Fenâri, *Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde, medrese-tekke kaynağının da bârız mîsâlidir. İlmiye Sâlnâmesi*, (1334), 322-323; Harîrî-zâde, *Tibyân*, I, 173/a-173/b; Ken'an Rifâî, *Dârü'l-bilâfeti'l-aliyye*, Matba'a-i Âmire, 1340, 183; Yurd, A. İhsan, *Akşemseddin*, 95-96, dn. 267.
- 74 Akdağ, Mustafa, *TİİT*, II, 60.
- 75 İbn Barûta, 99, 322-323.
- 76 Çağatay, Neşet, *Abilik*, 96; Çobanoğlu Halîl *Fütüvvet-nâmesi*, vr. 56/b'den naklen.
- 77 İznik'de ilk kurulan Orhaniye Medresesi yanında, ikinci olarak kurulan medrese Lalâ Şâhin Paşa Medresesi'dir. Taşköprü-zâde, *Şakâik*, 9; Adıvar, Adnan, *Osm. Türklerinde İlim*, 12-13; Baysun, M. Cavit "Mescid", *İA*, VI-II, 72.
- 78 Yıldız, Sâkib, *İsmail Hakkı Bursevi*, 9. (Basılmamış Doktora Tezi).
- 79 Köker, H. Sıtkı, "Vakıflar Tarihinde Tosya", *VD*, V, 262-263.
- 80 Yıldız, Sâkib, *İsmail Hakkı Bursevi*, 9-10 (Basılmamış Doktora Tezi).
- 81 Okîç, Tayyib, *Bazı Hadis Mes'eleleri Üzerine Tedkikler*, 111; Baltacı, Câhid, *Osmanlı Medreseleri*, 18.
- 82 Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'an Tefsirlerinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, 126; Baltacı, Câhid, a.g.e., 18.
- 83 Akdağ, Mustafa, *TİİT*, II, 61.
- 84 *İlmiye Sâl-nâmesi*, (1334), 342-343; *Mecdi*, 77, 120, 158, 171-173; Baltacı, Câhid, *Osmanlı Medreseleri*, 585.
- 85 *Mecdi*, 125, 130, 131, 171, 176; Baltacı, Câhid, *Osmanlı Medreseleri*, 79-80, 97-98.
- 86 Osman Gâzi-Edebâli, Fâtih-Akşemseddin münasebetlerinin yakınlığı yanında, Yavuz da, İbn Kemal Paşa (940/1533)'nin, atının ayağından sıçrayan çamurun, kaftanını kirletmesi üzerine, bu davranışı göstermişti. *İlmiye Sâl-nâmesi* (1334), 346; Turan, Osman, *TCHM Tarihi*, II, 20.
- 87 Gökbilgin, *Osm. Müesseseleri Teşkilâtı*, 107; Kaydu, Ekrem, "Şeyhülislâm-lık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *AÜ, İİFD* (1977), 203-204; Kazıcı-Şeker, *Medeniyet Tarihi*, 140.
- 88 Kaydu, Ekrem, a.g.m., 203.
- 89 Ali Emîri, "Meşihat-ı İslâmiyye Tarihçesi", *İlmiye Sâl-nâmesi*, 305; Kramers, "Şeyhülislâm", *İA*, XI, 485; Kazıcı-Şeker, a.g.e., 140.
- 90 Kazıcı-Şeker, *Medeniyet Tarihi*, 142; Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâm-lık Müessesesi", *İM*, II (1981), 45.
- 91 Tekkelerin içtimâî hayatımızdaki yeri ve değeri, kıymetli ve müstakil çalışmalarına konu olmuştur. Geniş bilgi için bkz.: Ergin, Osman, *TMT*, I, 224-241; Kara, Mustafa, *Tekkeler*, Küçük, Hasan, *Tarikatlar*.
- 92 Kafesoğlu, İ., "Selçuklular", *İA*, X, 396.
- 93 Kafesoğlu, İ., a.g.m., 395.
- 94 İbn Barûta, 312-313; Kara, Mustafa, *Tekkeler*, 149.
- 95 Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, III, 497-498 vd.
- 96 Şeyh Edebâli'yi, Osman Bey'in zaman zaman ziyâretine ve evinde misâfir olması da bunu gösterebilir. *Mecdi*, 20.
- 97 Pakalın, *OTDT Sözlüğü*, I, 128-129.
- 98 1329 M.'de, Ahi Çandarlı Kara Halil'in tavsiyesi ile kurulan "yaya"lar, bugünün piyâdesinin vazifesini görür ve başına ahi serpuşu giyerdi (Pakalın, a.g.e., II, 608-612). "Mü vergi muâfiyeti karşılığı askere alınan süvâri için kullanılır bir ta'bîr olup, savaş zamanı sefere gider, harbin devâmı müddetince de ulûfe alırlardı. (Pakalın, a.g.e., II, 627-628).
- 99 Uzunçarşılı, "Murad I", *İA*, VIII, 589.
- 100 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, 41. Devşirme'nin Orhan Bey döneminde varlığı ile ilgili görüş için bu eserde N. Göyünç'ün makalesine başvurulabilir (Editörün notu).
- 101 Selçuklular'da, merkez (kapı kulu) askeri teşkilâtının kaynağı; "ğulâm-hâneler"di. Osmanlılar'da "acemi oğlanları" adını alan, (Pakalın, *OTDT Sözlüğü*, I, 8-9) "ğulâm-hâneler"de, küçük yaşta satın alınan ve esir edilen gayr-ı müslim çocuklar, kendilerine "baba" denilen, sûfi hocalara teslim edilir ve "baba"lar da onları, İslâm Dini ve Osmanlı kültürüne göre yetiştirip, cemiyete ve devlete kazandırırlardı. Köprülü, M. Fuad, "Baba", *İA*, II, 165-166.
- 102 Koçu, R. Ekrem, *Yeniçeriler*, 8-9; Küçük, H., *Tarikatlar*, 202.
- 103 Köprülü, M. Fuad, *İlk Mutasavvıflar*, 48-49 ve ilgili dipnotlar.
- 104 Köprülü, M. Fuad, *İlk Mutasavvıflar*, 213-215; Yurdaydın, H. G., *İslâm Tarihi Dersleri*, 105; Taneri, A., *Hükûmdarlık Kurumunun Gelişmesi*, 116.
- 105 Ergin, O., *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, I, 546; Çağatay, N., *Abilik*, 45-46; Pakalın, *OTDT Sözlüğü*, III, 383-385.
- 106 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 275-276; Öztuna, Yılmaz, *BTT*, IX, 354; Koçu, R. Ekrem, *Yeniçerilik*, 9.
- 107 Nakibü'l-eşrâf: Hz. Peygamber neslinden gelen ve bu nesle mensûb olanların reisi sıfatı ile, onların çeşitli haklarını gözetin, siyâdet makamı yerinde kullanılan bir ta'bîrdir. Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, II, 647-648; Kazıcı-Şeker, *Medeniyet Tarihi*, 167-170.
- 108 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 275-276; Öztuna, *BTT*, VIII, 62.



- 109 Kazıcı-Şeker, *Medeniyet Tarihi*, 185; Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, III, 621-623.
- 110 Ahmed Cevdet Paşa, *Târih*, XII, 179-180; Pakalın M.Zeki, *OTDT Sözlüğü*, III, 572- 574. Yeniçeri Ocağı'nın İlgaı için bkz.: 133-134 vd.
- 111 Ülgener, S. F., *Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, 27-28.
- 112 Çağatay, Neşet, *Abilik*, 3; Banarlı, *Türk Ed. Târihi*, I, 296-297. Ahilik hakkında geniş bilgi için bkz.: Şapolyo, E. Behnan, "Ahiliğin Târihçesi ve Ah-ı Evrân-ı Veli", *Önasya Mec.* X. (1967), 11-20; Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Abilik*, Ank. 1974; Gölpınarlı, Abdülbâki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İÜİF Mec.* XI (1949-1958), 4, 5, 6; Güllülü, Sabahattin, *Abi Birlikleri*, İst. 1977; C. Van Arendok-Bichr Faris, "Fütüvvet", *İA*, IV, 700; Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ank. 1966, 213-215, 337-339; Bayram, Mikâil, "Ahî Evren Kimdir" *Türk Kültürü Dergisi*, S. 191, Ankara, 1978; Çetin, Osman, *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, 175-179; Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, I, 638, 639.
- 113 Çağatay, Neşet, *Abilik*, 51-52; Güllülü, Sabahattin, *Abi Birlikleri*, 18.
- 114 Hırka için bkz.: Pakalın, *OTDT Sözlüğü*, I, 804-805; Şedd için bkz.: Pakalın, a.e., III, 314-315.
- 115 Pîr için bkz.: Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, II, 776-777.
- 116 Şapolyo, E. Behnan, *Tarikatlar Târihi*, 234-235.
- 117 Kafesoğlu, İ., "Selçuklular", *İA*, X, 401-403.
- 118 Ergin, O., *TMT*, I, 226-227; Ayanoğlu, İ. Fazıl, *Ok Meydanı ve Okçuluk Târihi*, 23-31; Daryal, A. Murad, *Kurban Kismetinin Psikolojik Temelleri*, 74-75.
- 119 Hz. Âdem'i, çiftçilerin, Hz. Şid'i, hallaç ve gazzâzların, Hz. Hamza'yı, pehlivanların, Selmân-ı Fârisî'yi, berberlerin pîr'i gösteren liste için bkz.: Şapolyo, *Tarikatlar Târihi*, 234-235.
- 120 Akdağ, M., *TİT*, I, 17-18.
- 121 Gölpınarlı, "Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İFM*, XI (1949), 38.
- 122 Ülgener, S. F., *Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, 28.
- 123 M. Cevdet, "Ahilik Müessesesi", *BM*, V, 77.
- 124 Akdağ, *TİT*, I, 34-35.
- 125 Ocak, A. Yaşar, "Zâviyeler", *VD*, XII (1978), 262.
- 126 Barkan, Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *VD*, II (1942), 290; Akdağ, *TİT*, I, 340-495; Turan, O., *TCHM Târihi*, I, 109. Bugün bazı kasaba ve köylerin, hatta şehir ve bazı büyük semtlerin aynı adlarla yâd edilmesi de bunu göstermektedir. Kırklareli, Erenköy, Gözcü Baba, Tekke-viran, Babadağ, vb. gibi.
- 127 Barkan, Ö. Lütfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *VD*, II (1942), 290-291.
- 128 Togan, Z. Velidî, *UTT Giriş*, I, 535.
- 129 Çetin, Osman, *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, 102 (315); Çağatay, Neşet, *Abilik*, 90.
- 130 Çağatay, Neşet, *Abilik*, 90.
- 131 Çağatay, Neşet, a.g.e., 93, 94, 95 vd.
- 132 İbn Batûta, I, 312-314, 326; Akdağ, M., *TİT*, I, 119-120; Turan, O., *TCHM Târihi*, II, 21.
- 133 Güllülü, Sabahattin, *Abi Birlikleri*, 102; Tarus, İlhan, *Abiler*, 26.
- 134 Evliyâ Çelebi, III, 280; Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 119.
- 135 Gölpınarlı, "Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İFM*, XI, 81; Tarus, İlhan, *Abiler*, 42.
- 136 Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, I, 262-263.
- 137 Pakalın, a.e., III, 512-513.
- 138 Uzunçarşılı, *OT*, I; 513-514; Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 122-123.
- 139 Muhtesib için bkz.: Pakalın, M. Z., *OTDT Sözlüğü*, II, 572.
- 140 Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 123-124.
- 141 Ülgener, S. F., *Ahlâk Meseleleri*, 144; Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 166.
- 142 Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 167.
- 143 Pakalın, M. Zeki, *OTDT Sözlüğü*, III, 621-623; Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 173.
- 144 Ülgener, S. F., *Ahlâk Meseleleri*, 149 (330); Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 193.
- 145 Güllülü, S., *Abi Birlikleri*, 173.
- 146 Ülgener, S. F., *Ahlâk Meseleleri*, 149.
- 147 "XIII. asırdaki, oruz iki esnâfın piri Ahi Evran-ı Veli'ye, bugün dört milyon esnâf ve sanatkârın ziyaret edebileceği, huzurunda huşu ile dua edebileceği, anma törenleri sahaları ile, kültür ve sanat galerilerini ihtivâ eden bir külliyye hazırlamaktayız. Belki, bizim mesâimiz yetmiyecektir. Ancak, bizden sonra nöbeti alacak postnişin, ibâdet saydığımız bu hizmeti tamamlayacaktır..." Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Kenfederasyonu Genel Başkanlığı'nca, Refik Soykut'a hazırlatılan, "Orta Yol Ahilik" adındaki eser, Ankara, 1971'de neşredilmiştir. Bkz.: sahife, IV.



OSMANLI PADİŞAHLARI VE TAŞAVVUF

DR. REŞAT ÖNGÖREN

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Osmanlı sultanlarının ilk dönemden itibaren tasavvuf ve tarikat şeyhleriyle yakın ilişkileri dikkat çekmektedir. Bu hususta tasavvuf kaynaklarının yanı sıra Osmanlı târîh kaynaklarında da önemli bilgiler bulunmakta,¹ muhtelif arşiv belgelerinin de bunları teyit ettiği görülmektedir. Pâdişahların tarikat şeyhleriyle olan ilişkileri üzerinde bâzı çağdaş araştırmacılar da durmuş² ve Enver Behnan Şapolyo sultanların her birinin intisap ettiği tarikat isimlerini Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul 1964) isimli eserinde kaydetmiştir.³

Bu yazıda Osmanlı'nın "muhteşem" lâkaplı pâdişahlı Kanûnî Sultan Süleyman'ın tasavvufî yönü ve tarikat şeyhleriyle olan ilişkileri incelenecek ve böylece devletin maddî güç ve imkân bakımından ihtişam devrini yaşadığı bir dönemde tasavvuf ehline sağlanan imkânın boyutları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Yukarıda işaret edildiği gibi, Osmanlı sultanlarının tasavvuf ve tarikatlarla ilişkisi, Kanûnî'den çok daha önce; tâ ilk dönemde başlamıştır. Kuruluş yıllarında teessüs eden bu ilişki, her iki tarafın birbirlerine sağladığı destekle sonraki dönemlerde iyice pekişmiştir. Osmanlı'nın kuruluşundan önce Anadolu'ya gelmiş bulunan şeyh ve dervişlerin, kuruluş döneminde gâzilerle birlikte fetihlere katılarak, fetih sonrasında ise dağ ve bayırlardan açtıkları toprakları îmar ederek bu yeni devlete önemli hizmetler verdikleri ve bu şekilde yöneticilerin güvenini kazandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bu gayretlerine karşılık sûffiler bir kısım vergilerden muaf tutulmuş, faaliyetleri için kendilerine beratlar verilmiş ve açtıkları boş topraklar üzerine âileleriyle birlikte yerleşmelerine imkan tanınmıştır.⁴ Ayrıca Orhan Gâzî, Bursa fethine katılan Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve Abdal Murad gibi sü-

filere Uludağ yamaçlarında birer zâviye yaptırıp vakıflarını tanzim ettirmiş,⁵ Geyikli Baba vefat ettiğinde üzerine bir türbe, yanına da bir tekke ve câmî yaptırmıştır.⁶ Kocaeli vilâyetinde kendi mülkü olan Mekece nâhiyesini de dervişlerin, fakirlerin ve gelip geçenlerin konaklaması maksadıyla yaptırdığı bir hankâhın giderlerinin karşılanması için vakfetmiştir.⁷ Sultan I. Murad'ın Bursa'ya yerleşen Postinpuş Baba'ya Yenişehir kasabasında bir zâviye kurdurduğu,⁸ Dimetoka'yı (Bugün Yunanistan sınırları içindedir) fethettikten sonra da burada ilk inşâ edilen sosyal ve dinî kurumun Abdal Cüneyd Zâviyesi olduğu bilinmektedir.⁹ Yıldırım Bâyezid'in de Kazerûniyye Tarikatı mensupları için Bursa'da bir zâviye (Ebû İshak Zâviyesi) inşâ ettirdiği kaydedilmektedir. Zamanla eskijen bu zâviye daha sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1479'da tamir ettirilmiştir.¹⁰ Yıldırım Bâyezid'in başlayıpda bitiremediği Bursa'da bir başka zâviye daha vardır ki, bu kendisinden sonra Musâ Han (Çelebi) tarafından tamamlanmıştır.¹¹ Sultan II. Murad'ın ise Edirne'de bir Mevlivîhâne ve değişik yerlerde de pek çok hankâh kurdurduğu belirtilmektedir.¹² Târihçi Neşrî'nin, "Onca azametine rağmen bir derviş görse ona tevâzû ve meskenet gösterirdi" diye tavsif ettiği¹³ Fâtih Sultan Mehmed'in de tasavvuf erbabıyla yakın ilişkileri bilinmektedir. Nitekim o, pek çok şeyhe faaliyetleri için beratlar verip, onları bir kısım vergiden muaf tutmuş,¹⁴ Zeyniyye Tarikatı'ndan Şeyh Vefâ ve dervişleri için İstanbul'da bir tekke ve hamam yaptırmıştır.¹⁵ Ayrıca İstanbul'un fethi sırasında önemli yardımlarını gördüğü Akşemseddin için fetihden sonra câmî ve tekke inşâ ettirmek istemiş, ancak Akşemseddin'in İstanbul'da kalmak istememesi üzerine yaptırılmamıştır.¹⁶ II. Bayezid ise "sofu", "veli" diye tanınmıştır. Kaynaklarda muhtelif ta-



rîkat şeyhleriyle yakın ilişkisinden söz edilen bu pâdişah da Bayrâmiyye'den Şeyh Muhyiddin Yavsî adına İstanbul'da bir tekke yaptırmış¹⁷ ve bâzı yakın köyleri bu tekkeye vakfetmiştir.¹⁸ Haşin karakterli olarak bilinen Kanûnî'nin babası Yavuz Sultan Selim'in bile, din adamları ve tasavvuf ehline karşı hürmetkar davrandığı dönemin güvenilir kaynaklarında örneklerle ifâde edilmektedir. Kısa süren saltanatı esnâsında seferden sefere koşan Yavuz, Mısır seferi sırasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabrini ortaya çıkarıp çevresiyle birlikte îmar ettirmiş,¹⁹ Mısır'a girdiğinde orada bulunan Halvetî şeyhi İbrâhim Gülşenî'ye zâviye kurması için yer tahsis etmiştir.²⁰

Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş döneminde sultanların sûfilere verdiği bu desteğin, aynı şekilde pâdişah yakınları ve diğer devlet adamları tarafından da verildiğini gösteren pek çok örneğin güvenilir kaynaklarda yer aldığını belirtmek gerekir. Devletin maddî güç ve imkân bakımından zirveye çıktığı Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ise (saltanat dönemi: 1520-1566), sûfilere verilen imkân ve desteğin çok ileri boyutlara ulaştığı görülmektedir. Bunda Kanûnî'nin, ecdâdı gibi dervişlerin mânevî desteğini alma gayretlerine ilâveten, tabîatından kaynaklanan özelliklerin de etkili olduğu hissedilmektedir. Nitekim kaynaklarda verilen bilgiler ve söylediği şiirleri dikkate alındığında, onun ecdadına göre tasavvufa daha yatkın olduğu anlaşıyor. Pâdişah şemâillerinin yazıldığı Kıyâfet-i İnsâniyye'de onun için, "mütevâzî, derviş ruhlu ve aktâb derecesinde" gibi ifâdeler kullanılmakta,²¹ şiirleri de onun mütevâzî kişiliği ve derviş ruhluluğu hakkında bize ipuçları vermektedir:

Zâhirâ baksan eğerçi berr ü bahrun şâhıyam
Bir ulı dergâhun ammâ ben gubâr-ı râhıyam
(...)

Kim ki dünyâda müsâhip oldı ehl-i hâl ile
Atlas u dîbâyı bir görmek gerek ol şâl ile
(...)

Ey Muhibbî sen sen ol bakma sakın âyineye
Yüz karasın göresin korkum bu ola rû-be-rû.²²

Ayrıca şiirlerinde mânevî aşk yolundan haberdâr olduğu için Allah'a şükretmesi de onun tasavvufî kişiliğini yansıtmaktadır. Bunu şu beyitlerinde dile getirir:

Ger muhabbet sırrını sorsan bana şerh eyleyem
Hamdülillah kim tarîk-i ışkdan âgâhıyam
(...)

Cennete kılmaz heves ol hûr u gılmân istemez
Âşık-ı sâdık olan dîdârun eyler arzu
(...)

Eyledüm izhâr ıskun gerçi ben Marsûr-var
Dostum zülfünden özge bu gönül dâr istemez
(...)

Sırr-ı ışkî âşikâr itdüm ser-i zülfîn görüp
İşk Mansûr'ı olup geldüm benüm dâr isteyen.²³

Kanûnî'nin menâkıbının kaleme alındığı Risâle-i Pâdişahnâme'de sultanın gayb erenleriyle arkadaş olduğundan söz edilmekte,²⁴ Peçevî Târihi'nde ise "Zâhirde ve bâtında anın hükmü revandır"²⁵ denilmektedir. Ayrıca Mısırlı şeyh Abdülvahhâb Şa'rânî ona, "kutbü'z-zâhir" ünvanını,²⁶ Nakşibendiyye ricâlinden Abdurrahman Gubârî (ö.974/1566-67) ise, "mazhar-ı envâr-ı Sultân-ı Rusûl"²⁷ gibi dînî-tasavvufî açıdan çok önemli bir vasfı lâ-yık görmektedir.

KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN VE TASAVVUF

Gerek bir kısım umumi tarih kaynaklarında, gerekse tasavvufî kaynaklarda kendisinden bu şekilde övgüyle sözedilen Kanûnî Sultan Süleyman'ın tarîkat şeyhleriyle samîmî ilişkiler kurduğunu tahmin etmek zor değildir. Bizzat kendisinden nakledildiğine göre o, yüzden fazla şeyh ile buluşmuştur.²⁸ Acaba bu ilişkilerin boyutu şeyhlerden herhangi birine intisap etme seviyesine kadar çıkmış mıdır? Değişik kaynakların verdiği bilgiler bir araya getirildiğinde, bu soruya müspet cevap vermek gerekmektedir. Zira kaynaklar Kanûnî'nin muhtelif tarîkatlardan zikir aldığını ifâde etmektedirler. Bu tarîkatlar Mevleviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayrâmiyye'dir. Mevleviyye'ye intisap ettiğini Esrâr Dede kaydetmiştir.²⁹ Bir ara Mevlânâ'yı ziyâreti esnâsında sandûkasının saçaklarını öpmesi,³⁰ ziyâretten sonra Mesnevî-yi Şerîf okuyup, semâ eden dervişlerin meclisine iştirak etmesi,³¹ onun bu tarîkattan zikir aldığını te'yid etmektedir. Bundan da önemlisi, Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (Şeyhülislâmlık dönemi: 1539-1542), Mev-



lânâ'nın kâfir olduğuna dâir bir fetvâ yazıp kendisine gönderdiğinde, bu fetvâyâ çok üzülop:

“Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr-fen,
Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir mikdar fen,
Şeyhülislâmım diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur,
Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhâr-fen.”

dörtlüğünü yazarak Çivizâde'yi tenkid etmesi ve daha sonra da onu şeyhülislâmlıktan azletmesi,³² sultanın Mevlânâ ve tarîkine bağlılığının derecesini göstermektedir.

Kanûnî'nin Nakşibendiyye'den “el aldığı”na dâir de rivâyetler vardır. Onun Nakşibendiyye şeyhleriyle münâsebetinin henüz tahta geçmeden; gençlik yıllarında başladığı anlaşılmaktadır. Zîra babası Yavuz Selim'in çok güvenip sevdiği hocası, Nakşibendiyye ricâlinden Halîm Çelebi (ö.922/1516), aynı zamanda Kanûnî'nin eğitimini de üstlenmişti.³³ Ancak ona zikir veren Nakşî şeyhinin kim olduğu husûsunda farklı görüşler mevcuttur. Ketâib müellifi, bunun Abdüllatîf Mahdûmî Câmî (ö.960/1553'den sonra) olduğunu söylerken,³⁴ Nev'îzâde Atâî, Abdüllatîf Mahdûmî'nin babasının ona zikir verdiğini kaydetmektedir.³⁵ Belirtilen zâtların hangisinden zikir aldığı tam tesbit edilememekle birlikte, her iki kaynağın da ifâdesi doğrultusunda, onun Nakşî zikri alarak bu tarîkatın âdâbını uyguladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Nakşibendiyye ricâliyle gençliğinde başlayan ilişkisini, tahta geçtikten sonra da devam ettirdiği görülmektedir. Nitekim 1521'de ilk seferi olan Belgrad Seferi'ne çıktığı zaman, askerin mâneviyatını yükseltmek amacıyla berâberinde götürdüğü şeyhlerden biri de, Nakşibendiyye'den Mehmed Nûrullah Efendi (Yorgancı Emîr, ö.977/1569) idi.³⁶ Pâdişah, sefer esnâsında çok büyük yardımını gördüğü bu şeyhle sefer sonrasında da yakın ilişkisini sürdürmüş, sık sık saraya dâvet ederek te'sirli sohbetlerinden saray erkânının da istifâde etmesini sağlamıştır. Şeyhin doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen bir karaktere sâhip olduğu, etkili konuşmalarıyla dinleyenlerin kalbini, Atâî'nin tâbiriyle, âdetâ muma çevirdiği belirtilmektedir.³⁷

Kanûnî'nin Mevleviyye ve Nakşibendiyye'nin yanı sıra Halvetiyye'den de zikir aldığı kaydedilmektedir. Nev'îzâde Atâî onun, Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'ye de

(ö.Zilkade 981/ Mart 1574) intisap ettiğini belirtiyor.³⁸ Pâdişah ile birlikte Sigetvar Seferi'ne katılıp, vefatı sırasında sultanın başında bulunan Nûreddinzâde'nin, şeyhlerden Ahmed Şernûbî'ye (ö.994/1585)³⁹ icâzet verirken hediye ettiği 1000 tâneli tesbih için, “Yâ Ahmed! Bu tesbih Kanûnî Sultan Süleyman'ın her namazdan sonra virdini okuduğu tesbihtir. Vefâtına yakın bize iâde etti. Ben de sana veriyorum. Bunu muhafâza edip, üzerine (zikirle) devâm et”⁴⁰ sözleri bunu te'yid etmektedir. Ayrıca sultana bir başka Halvetî şeyhi İbrâhim Gülşenî'nin (ö.940/1533-34) de zikir telkin ettiği belirtilmektedir. Kapı Ağası Haydar Ağa'nın naklettiğine göre, Kanûnî İstanbul'da Şeyh Gülşenî ile görüştüğten sonra, ondan çok fazla etkilendiğini ve şeyhin kendisine bir “isim” telkin ettiğini söylemiştir. Pâdişahın şöyle dediği kaydediliyor: “İbrâhim Gülşenî bana bir ‘isim’ telkin etti ki, her ne niyetle okusam, o husûle gelir.”⁴¹

Dördüncü olarak Kanûnî'nin Bayrâmiyye meşâyihinden Şeyh Üftâde'ye (ö.988/1580) de intisap ettiği nakledilmektedir. Anonim bir menâkıbnâmede ifâde edildiğine göre, Şeyh Üftâde bir ara üç dört dervişleriyle birlikte pâdişâhı ziyâret etmiş, sohbet sırasında Kanûnî şeyhin Bursa'daki tekkesi için bir kaç köy vakfetmek istediğini belirtip kendisinin de oğulluğa (müridlik) kabul edilmesini istemiştir. Şeyh Üftâde de vakıfları nâzıkce reddetmiş, ancak pâdişâhın oğulluk talebini kabul etmiştir.⁴²

Tasavvufa yatkın, derviş ruhlu bir şahsiyete sâhip olan Kanûnî'nin, muhtelif tarîkat şeyhlerinin telkîn ettiği evrâd u ezkârı uygulayarak mânevî dereceler elde etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Kaynakların verdiği bu bilgileri, pâdişâhın gönül dünyasını yansıtan şiirleri de te'yid etmektedir. Nitekim o, bâzı şiirlerinde nefis mücâdelesinden, benliğinden soyulmaktan, göz yaşı dökerek istiğfar ve tevhid zikrine devamdan söz etmektedir:

Bilmedüm ahvâlümü ne hal üstindedür
Şol kadar bildüm ki nefis ile cidâl üstindedür
(...)

Giydüm ilhrâmı harîm-i kûyına vardum bugün
Terk idüp varlık libâsın külli uryân olmuşam
(...)

Giceler tâ subha dek ney gibi efgân eylerüz
Bu ümîde ne getirür görelüm takdîrümüz



(...)

Günâhın an Muhibbî eyle zârî
Ola ki cürmini afv ide Rahmân

(...)

Giceler tevhîdi elden koma her dem zâkir ol
Rûz-i mahşer derdüne oldur devâ iden hemîn

(...)

Zikr u tevhîd ile gel kalbini mesrûr eyle
Kalmasun dilde keder zulmetini dûr eyle.⁴³

Yukarıda zikredilen rivâyetler göstermektedir ki, bâzı pâdişahlar gibi Kanûnî de birden fazla tarîkate intisap etmiştir. Tarîkat geleneğinde, kişilerin içinde bulundukları durum, sâhip oldukları istîdât ve kabiliyetleri ölçüsünde, birden fazla şeyh tarafından eğitildiklerinin başka örnekleri de bulunmaktadır. Özellikle omuzlarındaki idârecilik yükü dikkate alındığında, sultanların sıradan tarîkat müntesiplerinden farklı bir usulle eğitilmiş olabileceklerini kabul etmek gerekir. Tarîkatta “hakânî yol” diyebileceğimiz bu usul, etraflıca araştırılıp ortaya konmaya muhtaç bir konudur.

KANÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN VE SÛFÎLER

Birkaç tarikattan “el alan” bu derviş ruhlu pâdişahın, ayırım gözetmeksizin tasavvuf ehliyle çok samîmî ilişkiler geliştirdiği ve onlara faaliyetleri için önemli imkanlar sağladığı görülmektedir. Atâî onun tarîkat erbâbına ilgisini şu şekilde ifâde etmektedir: “Kanûnî Sultan Süleyman hâtır-nüvâz-ı âyân-ı tarîkat ve hakîkat (tarîkat ve hakîkat erbâbının gönlünü hoş eden), pâdişâh-ı âlî himmet idi.”⁴⁴

Daha önceki dönemlerde olduğu gibi Kanûnî Sultan Süleyman devrinde de şeyhlere faâliyetleri için beratlar verilmiş,⁴⁵ adlarına tekkeler kurulup vakıflar tahsis edilmiştir. Ayrıca bâzı şeyhlere ve âilelerine önceki dönemlerden tanınmış olan bir kısım vergilerden muaf tutulma gibi imtiyâzlar bu dönemde de devam etmiştir.⁴⁶ Yine Kanûnî devrinde bâzı şeyhlere maaş bağlandığı⁴⁷ ve faâliyetlerini daha rahat sürdürebilmeleri için, tekke ve zâviyeler kurulduğu görülmektedir. Bu çerçevede, Kanûnî Sultan Süleyman’ın başkent İstanbul’da Topkapı civârında Halvetiyye meşâyihinden İbrâhim Ümmî Sinan (ö.976/1568) adına bir tekke yaptırdığı,⁴⁸ Koska’da

Nakşibendiyye ricâlinden Hekîm Çelebi (Hakîm Çelebi, ö.9 Zilhicce 974/ 17 Haziran 1567) için bir tekke yaptı-
rıp, giderleri için vakıflar tahsis ettiği,⁴⁹ yine Nakşibendiyye ricâlinden Semerkandlı Baba Haydar’a (ö.957/1550) Eyüp’te bir mescid-tekke kurdurduğu⁵⁰ Süleymânîye’de Bozdoğan kemeri bitişiğinde Bayrâmî-Melâmîler için bir tekke inşâ ettirdiği⁵¹ bilinmektedir. Başkentin dışında ise Konya’da Mevlevîler için bir semâhâne ve müteaddit hücreler binâ ettirdiği, Kadiriyye Tarîkatı’nın kurucusu Abdülkadir-i Geylânî’nin Bağdat’ta bulunan türbesi üzerine bir kubbe, yanına da bir câmî, tekke ve imâret yaptırarak, bunlara yeni vakıflar tâyin ettiği,⁵² mahmil kadılığı göreviyle Mekke’de bulunan Nakşibendiyye’den Abdurrahman Gubârî (ö.974/1566) için irşad faâliyetini de yürütebilmesi maksadıyla bir zâviye kurdurduğu,⁵³ Eskişehir’de Seyyid Battal Gazî türbesi civârında câmî, medrese ve imâretin yanında bir de büyük tekke te’sis ederek, burayı Bektâşî Tarîkatı mensuplarına verdiği⁵⁴ kaydedilmektedir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde tasavvuf erbâbına geniş imkanlar verilmekle kalınmamış, ayrıca devlet-tarîkat ilişkisi bakımından, önceki devirlere göre oldukça önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Öyle ki, bu dönemde bâzı tarîkat şeyhlerinin, daha önce ulemânın inhisârında olduğu bilinen bir kısım mevkîlere getirildikleri görülmektedir. Söz gelimi bu dönemde bâzı şeyhler ilim ve mahâretlerine göre Münecimbaşı, Hekimbaşı, Müftî, Hünkâr İmamı olarak tayin edilmişlerdir.⁵⁵ Bu durum, o dönem meşâyihinin ilmî seviyesini göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

Devletin kuruluşundan itibaren askerin mâneviyâtını yüksek tutmak ve morallerini takviye etmek maksadıyla sultanların tarîkat şeyhlerini de sefere götürdükleri bilinmektedir. Şeyhler cihâda teşvik maksadıyla askere yaptıkları nasîhatın yanı sıra, seferin zaferle sonuçlanması için mühim vakitlerde de duâlar ediyorlardı. Kanûnî Sultan Süleyman’ın meşâyihinin bu özelliğinden en çok istifâde eden pâdişahlardan olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶ İlk seferi olan Belgrad Seferi’ne (927/1521) berâberinde Nakşibendiyye’den Yorgancı Emîr Efendi’yi (ö.977/1569) götürmüştür. Şeyh yolda gördüğü bir rûyâ ile Belgrad’ın fethedileceği müjdesini vermiş, böylece zafer öncesi orduyu coşturmuştur.⁵⁷ Yine, I. İran Seferi’ne (1533-35) çıkar-



ken Semerkandiyye Tarîkatı şeyhlerinden Alâeddin Efendi'nin (ö.955/1548) sefere katılmasını istemiş,⁵⁸ 1537 senesinde Korfu Seferi'ne çıkarken de Halvetiyye meşâyihinden Merkez Efendi'yi (ö.959/1552) bir "hatt-ı hümayûn"la ordu şeyhliğine tâyin etmiştir.⁵⁹ Son seferi olan Sigetvar Seferi'ne ise (1 Mayıs 1566) bir başka Halvetî şeyhi Nûreddinzâde (ö.Zilkade 981/ Mart 1574) ile⁶⁰ Melâmiyye ricâlerinden Bahri Dede katılmıştır.⁶¹ Bilindiği gibi, sultan adı geçen sefer esnâsında vefat etmiş, Şeyh Nûreddinzâde de onun cenâzesi başında İstanbul'a dönmüştür.⁶² Ayrıca daha önceki bâzı seferlere, Nûreddinzâde'nin şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö.960/1553) de Kanûnî ile birlikte katıldığı ve mübârek zamanlarda zafer için duâlar ettiği kaydedilmektedir.⁶³

Şeyhlere o denli güvenen bu sûfi-meşrep pâdişahın muhtelif tarîkata mensup şeyhlerle dostluklar geliştirdiği de görülmektedir. Meselâ henüz tahta geçmeden Manisa vâlisini iken tanıştığı Merkez Efendi'yle (ö.959/1552) daha sonra ilerleyen münâsebetleri samîmî dostluğa dönüşmüştür. Merkez Efendi'nin İstanbul'dan Manisa'ya gönderilmesine ise, Kanûnî'nin annesi Hafsa Sultân'ın sebep olduğu nakledilir. Zîrâ Şehzâde Kanûnî vâililik yaptığı esnâda annesi Hafsa Sultan tarafından Manisa'da yaptırılan câmî ve zâviyeye Sümbül Efendi'den bir şeyh göndermesi istenmiş, Sümbül Efendi de halîfesi Merkez Efendi'yi göndermiştir.⁶⁴ Merkez Efendi'nin burada, ceze ve istiğrak içinde yaptığı oldukça te'sirli sohbetlerine, pek çok kimse gibi Şehzâde Süleyman da katılmaya başlamıştı. Hatta zaman zaman sohbetin etkisiyle duygulanıp ağladığı bile rivâyet edilmektedir.⁶⁵ Kanûnî Sultan Süleyman 1520'de tahta geçtiğinde, İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda faaliyet gösteren Merkez Efendi'nin şeyhi Sümbül Sinan Efendi (ö.Muharrem 936/ Eylül 1529) ile de yakın münâsebetler kurmuş, zaman zaman ziyâretine giderek birlikte gönül sohbetleri yapmışlardır.⁶⁶ Sümbül Efendi'nin 936 (1529) senesinde vefâtından sonra makamına Merkez Efendi geçince, pâdişahın onunla vâlî iken başlayan münâsebetleri, o târihten sonra İstanbul'da devam etmiştir. Sultanın, Merkez Efendi'den bahsederken, ona sevgisinden dolayı, "Bizim Merkez" diye söz ettiği nakledilmektedir.⁶⁷

Kanûnî Sultan Süleymân'ın Merkez Efendi'den sonra yerine geçen Şeyh Yâkub Efendi (ö.979/1571) ve yine

Halvetiyye şeyhlerinden İbrâhim Ümmî Sinan ile de samîmî ilişkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ümmî Sinan Manisa ve Uşak havalisinde bir müddet faâliyet gösterdikten sonra, tahmînen 958 (1551) senesi civârında İstanbul'a gelince,⁶⁸ irşad hizmetini Kanûnî'nin Topkapı'da Kürkcübaşı Ahmed Şemseddin Mahallesinde kendisi adına yaptırdığı dergâhta (Ümmî Sinan Tekkesi) sürdürmüştür.⁶⁹ Pâdişahın Yakup Efendi'ye yakınlığının boyutları ise, bir ara meydana gelen kuraklık sebebiyle yağmur duâsına çıkıldığında görülmüştür. Halvetiyye şeyhlerinden Yûsuf b. Yâkub Efendi'nin anlattığına göre, Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi'ye, duâyı kimin yapacağı sorulduğunda, "Pâdişah'ın yapması gerekir. Eğer yapmak istemezse îtibar ettiği birisine havâle eder" diye cevap vermiş, Kanûnî de "Duâyı Yâkub Halîfe etsün" diye fermân buyurmuştur.⁷⁰

Pâdişahın, hayatının sonuna doğru bir başka Halvetî şeyhiyle daha dostluk kurduğu görülmektedir. Zaman zaman saraya dâvet ederek etkili sohbetlerinden istifade ettiği bu zat, Şeyh Nûreddinzâde'dir (ö.Zilka'de 981/ Mart 1574).⁷¹

Kanûnî Sultan Süleyman'ın, yalnızca Halvetiyye ricâliyle dostluk kurmadığını, bunun yanısıra diğer tarîkat şeyhleriyle de görüşüp sohbetler ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim onun Halvetiyye Tarîkatı'ndan başka, Nakşibendiyye, Mevleviyye ve Bayrâmîyye tarikatlarından da el aldığı daha önce kaydedilmişti. Ayrıca onun, İstanbul Süleymânîye'de Melâmîler için kurdurduğu tekkeye giderek Yâkub Helvâî Efendi'yi (ö.997/1588-89) ziyâret ettiği ve şeyhin de kendisine helva ikrâm ettiği nakledilmektedir.⁷² Yine Kanûnî, kerâmet sâhibi duâsı makbul kişilerden kabul edilen Mevlânâ türbedârı Şeyh Mehmed Dede'yi de ziyâret etmiş ve hayır duâlarını almıştır.⁷³ Kanûnî, Nahcivan Seferi'ne giderken de yolda, Karaman'a bağlı Akşehir'in bir köyüne kurduğu tekkesinde faâliyet göstermekte olan Şeyh Abdullah Dede'yi (ö.968/1560-61) ziyâret etmiştir.⁷⁴

Kanûnî'nin, süt kardeşi Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'yle (ö.9 Zilhicce 978/ 4 Mayıs 1571) olan münâsebetlerine de temas etmek gerekir. XVI. asrın âlim mutasavvıflarından, üveysî meşrep Yahyâ Efendi,⁷⁵ tekkesini İstanbul Beşiktaş'ta geniş bir bahçe içine kurmuş, bilhassa müderrislikten emekli olduktan sonra Kanûnî ile çok yakın



münâsebetleri olmuştur. Onun pâdişahla ilişkisinin boyutlarını, oğlu Sultan II. Selîm'in şu ifâdeleri açıkça ortaya koymaktadır: "Babam Yahyâ Efendi'nin bir dediğini iki etmezdi. O saraya hiç gelmez, ama sultan babam onun ayağına giderdi."⁷⁶

Kanûnî'nin Sûriye ve Mısır'daki meşâyihle de iyi münâsebetler içinde olduğu yapılan bazı araştırmalarla ortaya çıkmış bulunmaktadır.⁷⁷

BÂZİ TARİKAT ŞEYHLERİYLE YAŞANAN GERGİNLİKLER VE İDAMLAR

Buraya kadar kaydedilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Kanûnî Sultan Süleyman dönemin çoğu şeyhiyle iyi münâsebetler kurmuştur. Bununla birlikte, mutlak mânâda idârecilere yakın olmayı tasavvufî prensipler açısından uygun görmeyerek pâdişah'tan uzak duran ya da bâzı tutum ve davranışlarından dolayı onu tenkid eden tarikat şeyhlerinin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ başta Halvetiyye şeyhi Sarhoş Bâlî Efendi (ö.980/1572-73) olmak üzere bir kısım meşâyih, devlet adamlarından uzak durmayı prensip edinmişlerdi. Bu sebeple Şeyh Nûreddinzâde ve benzerlerini (ö.981/1574) devlet ricâline çok yakın olmakla suçlamışlardır.⁷⁸ Yine, Bayrâmîyye şeyhi Mecdüddin Îsâ Saruhânî (ö.937/1531), açıkça teklif edildiği halde tekkesinin Manisa vâlisi iken Kanûnî tarafından îmar edilip, vakıflar tayin edilmesine müsâde etmemiştir.⁷⁹ Mecdüddin Îsâ'nın, Kanûnî tahta geçtikten sonra da ona mesâfeli durduğu görülmektedir. Daha saltanatının ilk yıllarında pâdişâhın özel imamı Bektaş Efendi ile yaptığı sohbette şeyh, sultanın meşâyihle gereği gibi değer vermediğini, onlarla istişâre etmeden âleme nizam vermeye kalktığını ifâde etmekte ve sakalını kazıyarak sünneti terk ettiği için onu tenkid etmektedir.⁸⁰ Bu ve belki de daha başka sebepler dolayısıyla olsa gerek, Kanûnî'nin ikinci seferi olan Rodos seferine (1522-23) şeyhin de iştirak etmesi istendiği halde, o bunu kabul etmemiştir.⁸¹

Diğer yandan bu dönemde değişik sebeplerle tâkîbâta uğrayan, hapse atılan ve idam edilen şeyhler de vardır. Kanûnî'ye yakınlığıyla bilinen adı geçen Şeyh Nûreddinzâde, Rumeli'de faaliyet gösterdiği sırada bir ara bazı ithamlar sebebiyle tutuklanma kararı çıkartılmak

üzereyken, hakkında söylenenlerin iftiradan ibâret olduğu anlaşılmış ve son anda kurtulmuştur.⁸² Pîr Ali Akasarâyî, Hüsâmeddin Ankaravî, Gazanfer Dede gibi bir kısım Bayrâmî-Melâmî şeyhleri de değişik ithamlarla tâkip ve teftîşe maruz kalmışlardır. Kaydedildiğine göre Ali Akasarâyî (Alâeddin Akasarâyî, ö.944/1537-38 civarı) I. İran Seferi sırasında bizzat Kanûnî tarafından ziyaret edilmiş ve mehdîlik iddiasında bulunduğu bir takım haberlerin aslı esası olmadığı anlaşılmıştır.⁸³ Hüsâmeddin Ankaravî (ö.964/1557) ise bâzı iddialar sebebiyle ahvâli teftiş edilmek üzere Ankara kalesine hapsedilmiş ve orada vefat etmiştir.⁸⁴ Gazanfer Dede'nin (ö.974/1566-67) de zındıklıkla itham edilerek tutuklanıp mahâkeme edildiği, ancak daha sonra serbest bırakıldığı nakledilmektedir.⁸⁵ Halvetiyye'nin meşhur şeyhi İbrâhim Gülşenî (ö.940/1533-34) ise, yargılanmak üzere tâ Mısır'dan İstanbul'a celbedilmiştir. Ancak onun bu şekilde rahatsız edilmesi, hadisenin seyrinden anlaşıldığı kadarıyla, büyük ölçüde Sadrazam İbrâhim Paşa'nın evhâmı sebebiyle olmuştur. Kendisine pek çok kimsenin yanı sıra beylerden ve asker tâifesinden de oldukça fazla kimsenin mürid oluşu, oğlu Ahmed Hayâlî'yi Yavuz Sultan Selîm'e karşı savaşmış olan Memlûklü sultânı Tumanbay'ın dul eşiyle evlendirmesi⁸⁶ ve Acem'de Sultan Hasan ile Sultan Yâkub'un onun müridleri arasına katılması⁸⁷ sadrâzamı telaşlandırmış ve bir isyan çıkarmasından endişe ettiğini pâdişâha arz ederek İstanbul'a celbedilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁸

Şeyh Gülşenî İstanbul'a getirtilip pâdişâhın huzûruna çıkartıldığında, o zaman pâdişâhın kapıcıbaşı olan Sadrâzam Rüstem Paşa'nın naklettiğine göre, Gülşenî'nin yaptığı konuşmalardan Kanûnî çok etkilenmiştir.⁸⁹ Şeyh bir ara göğsünü açarak "Pâdişâhım, bu tahtaya dönmüş sîneden taht arzûsu mümkün müdür?" demiş⁹⁰ ve ona şu nasîhatı yapmıştır: "Sultânım her halde Allah Taâlâ'yı hâzır gör. Hükümünü onun huzûrunda ver. Evliyâ ile pençeleşme ki, onların kuvveti Hak'tandır."⁹¹

Görüşme esnâsında Sadrâzam İbrâhim Paşa, şeyhin saltanata sadâkatini yoklamak ve pâdişâhın huzûrunda onun Acemler'le ittifak içinde olduğuna işâret etmek kastı ile olsa gerek, şeyhe hitap edip "Pâdişâh hazretleri Acem cânibine sefer etmek ister. Siz ol vilâyeti iyi bilirsiniz. Ve sultanları ile ihtilât etmişsiniz. Bizimle gelin de



hangi yoldan sefer yapmak gerektiği hususunda saltanatı yardımınız dokunsun. Eğer siz gelemerseniz bâri öğlünüz bizimle gelsin" deyince Şeyh Gülşenî sualdeki tuzağı hemen anlayıp Kanûnî'ye dönerek, şu anlamlı sözleri söylemiştir: "Pâdişâhım, meşâyihden Tanrı Teâlâ'ya gidecek yolu suâl edin. Dergâh-ı Hakk'a hangi yolla ulaşılabilir onu sorun. Daha önce Acem sultanları bu dâinize tarîk-i Hakk'ı suâl edip, itâat ederlerdi. Sonra gelenler bu yoldan ayrıldılar ve azdılar. Tarîk-i Hakk'ı suâl etmekten vazgeçtikleri için mes'ul olacaklardır." Pâdişâh Kanûnî de "Şeyh hazretleri, senin hayır duân yol arkadaşısı olarak bize yeter" diye cevap vermiştir.⁹²

Kapı Ağası Haydar Ağa'nın naklettiğine göre, Kanûnî Sultan Süleyman Şeyh Gülşenî ile görüşmelerinde ondan ne kadar etkilendiğini şöyle ifâde etmiştir: "Yüzden fazla meşâyih-i izâm ile bir araya geldim. Cezbesi ve nasîhati, Mısır'dan gelen Şeyh İbrâhim Gülşenî'den daha etkili olanını görmedim. 'Her halde Allah Taâlâ'yı hâzır gör' dediğinde, bana öyle bir hâl oldu ki, bütün âlemi verseler o hâle bedel olmazdı..."⁹³

Şeyh İbrâhim Gülşenî, Mısır'a gitmek üzere İstanbul'dan ayrılacağı zaman Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bütün meşâyih, ulemâ ve ümerâyâ onun şerefine sarayda bir ziyâfet verilmiş,⁹⁴ bu ziyâfetin ardından şeyh Bâyezid Câmî'ne gelerek vedâ konuşması yapmıştır.⁹⁵ Lemezât müellifinin kaydına göre ise, bu konuşma Şeyh Gülşenî'ye Kanûnî tarafından teklif edilmiş ve Ayasofyâ

Câmî'nde gerçekleşmiştir. Pâdişâhın kendisi de bu sohbete iştirak etmiştir.⁹⁶

Yukarıda belirtildiği gibi, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde meşâyihden îdam edilenler de bulunmaktadır. Bunlar Melâmîyye-i Bayrâmîyye'den Oğlan Şeyh diye bilinen İsmâil Mâşûkî (ö.945/1538-39) ile Hamza Bâlî (ö.969/1561-62) ve Gülşenîyye-i Halvetiyye'den Şeyh Muhyiddin Karamânî'dir (ö.957/1550).⁹⁷ Kanûnî döneminde tasavvuf erbabına gösterilen yakın alâka ile bağdaştırılması çok zor gibi görünen bu mes'ele daha önce neşrettiğimiz bir makalede derinlemesine incelendiği için⁹⁸ burada üzerinde durulmayacaktır. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki, meydana gelen bu îdamlara, eldeki bilgilere göre, hem şerîat hem de tarîkat noktasından büyük ölçüde adı geçen şeyhlerin kendi hataları sebep olmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde, pâdişahla birlikte diğer saray erkânı ve devlet adamlarından da pek çok ileri gelen zevâtın tasavvuf yoluna girdikleri ve faaliyetleri için tasavvuf ehline çeşitli imkanlar sağladıkları kaynaklarda ifâde edilmektedir.

Netîce olarak, devletin başı durumunda olan "muhteşem Süleyman" lâkaplı Kanûnî'nin ilişkileri açısından değerlendirilecek olursa, bu dönemde tasavvufa ve tarîkat ehline gösterilen itibarın, Osmanlı'nın maddî güç ve imkân bakımından eriştiği ihtişam seviyesine paralel bir gelişme gösterdiği net bir şekilde söylenebilir.*

1 Özellikle *Aşıkpaşazâde Târîhi*, *Kitâb-ı Cihannimâ*, *Nefebattî'l-ihs Tercümesi*, *Şekâik-i Nûmânîyye ve zeyilleri*, *Nişancı Târîhi*, *Tâciî't-zevâir*, *Kutâib*, *Künbü'l-abbâr*, *Peçevî*, *Solâkzâde ve Naimâ Târihleri* gibi güvenilir kaynaklarda bu hususla alâkalı bilgiler bulunmaktadır.

2 Meselâ Hasan Küçük, Mustafa Kara, İrfan Gündüz, Yaşar Nûri Öztürk gibi araştırmacılar eserlerinde bu hususa temas etmişlerdir (bkz.: Küçük, *Osmanlı Devletini Müsbet Tasvirleri*, İstanbul 1976, s. 150-191; Kara, *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990 [Üçüncü baskı], s. 165-169; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri* [Şehâ Neşriyat], ts., s. 14-69; Öztürk, *Tasavvufun Râhu ve Tarikatları*, İstanbul 1992 [üçüncü baskı], s. 210-212). Hasan Kâmil Yılmaz da Aziz Mahmud Hüdayî (ö.1038/1628) ile ilgili eserinde, adı geçen şeyhin dönemindeki pâdişahlarla münâsebetlerine yer vermiştir (bkz.: *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı* [Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, nr. 10], ts., s. 54-68). Yılmaz ayrıca pâdişahların şeyhlerle ilişkilerini ana hatlarıyla kaydettiği bir de müstakil makale hazırlamıştır ("Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mavera*, XCII-XCV [1984], s. 92-100). Bu konuda yine, bâzı şeyhlerin kendi dönemlerindeki sultanlarla ilişkilerine dâir

makale seviyesinde Osman Türer, Cengiz Gündoğdu ve Mustafa Aşkar gibi araştırmacıların yanı sıra tarafımızdan da bir çalışma neşredilmiştir (bkz.: Türer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Pâdişâh-Tarîkat Şeyhi Münâsebetine Dâir Târîhi Bir Örnek", *Türk Dünyası Araştırmaları*, XXVIII [1984], s. 181-194; Gündoğdu, "Osmanlı Pâdişâh-Tarîkat Şeyhi Münâsebetine Dâir Bir Örnek: Abdülmecid Sıvâsî ve I. Ahmed", *Türk Kültürü*, sy. 434 [Haziran 1999], s. 345-359; Aşkar, "Tarîkat-Devlet İlişkisi, Kadizâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, I (Ağustos 1999), s. 49-80; Reşat Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricâlî-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı", *İslâm Araştırmaları Dergisi/Türkisch Journal of Islamic Studies*, I [1997], s. 107-113).

3 Bkz.: s. 448-449.

4 Bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), İstanbul 1974, s. 279-386.



- 5 Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, XII (1978), s. 257.
- 6 Mehmed Neşrî, *Kirâb-ı Cihan-nümâ* (nşr. Fâik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen), Ankara 1949, I, 171.
- 7 Bkz.: *Imperial Ottoman Fermans/Osmanlı Pâdişah Fermanları* (haz.: Ayşegül Nâdir), London 1986, s. 26.
- 8 Neşrî, a.g.e., I, 203; Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed, *ç-Şekaike'n-n-nümâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul 1985, s. 20-21.
- 9 Machiel Kiel, "Dimetoka", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), IX, 306.
- 10 Semâvî Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmîler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmûası*, c. 23, S. I-II (1962-1963), s. 35.
- 11 Eyice, a.g.m., s. 36.
- 12 Neşrî, a.g.e., II, 679.
- 13 Neşrî, a.g.e., II, 841; ayrıca bkz.: Taşköprizâde, a.g.e., s. 167.
- 14 Bu hususta belgeler için meselâ bkz.: Barkan, a.g.m., s. 311, 312, 315, 319, 320, 322, 323.
- 15 Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-feth* (haz.: Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 74-75.
- 16 Taşköprizâde, a.g.e., s. 230.
- 17 Taşköprizâde, a.g.e., s. 343.
- 18 Ali Çelebi, *el-İkdu'l-manzûm fî zikri efâdili'r-Rûm* (eş-Şekaike'n-nümâniyye sonunda), Beyrut 1975, s. 440.
- 19 Mehmed Paşa, *Nişancı Târîhi*, İstanbul 1290 H., s. 191; Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Târîhi* (haz.: Vânid Çabuk), Ankara 1989, II, 85.
- 20 Nev'îzâde Atâî, *Hadâiki'l-bakaik fî tekmileti'ç-Şekaike* (nşr. Abdülkadir Özcan), II, İstanbul 1989, s. 67.
- 21 Lokman b. Seyyid Hüseyin, *Kıyâfeti'l-insâniyye fî şemâilil-Osmâniyye* (Nşr. The Historical Research Foundation Istanbul Research Center), Fâtih Millet Ktp. Eski kayıt, nr. 1216'dan tıpkı basım, Ankara 1987, vr. 48b.
- 22 Kanûnî Sultan Süleyman, *Muhibbî Dîvânı* (haz.: Coşkun Ak), Ankara 1987, s. 308, 554, 677, 720.
- 23 Kanûnî, *Muhibbî Dîvânı*, s. 375, 641, 677.
- 24 Eyyübî, *Menâkıb-ı Sultan Süleyman* (Risâle-i Pâdişahnâme) (haz.: Mehmet Akkuş), Ankara 1991, s. 82.
- 25 Peçevî İbrâhim Efendi, *Peçevî Târîhi* (haz.: Bekir Sıdkı Baykal), I, 2.
- 26 Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sharânî*, New Brunswick London 1982, s. 268.
- 27 Abdurrahman Gubârî, *Kâbenâme*, Üsküdar Selimağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 223, vr. 75a.
- 28 Bkz.: Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, s. 415.
- 29 Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye* (Tahkik: İlhan Genç, basılmamış Doktora tezi), Erzurum 1986, s. 107.
- 30 Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Târîhi*, İstanbul 1986, I, 241.
- 31 Sâkib Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyan*, Kahire 1283 Hicrî (H.), I, 145; Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, s. 106.
- 32 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târîhi Dersleri*, Ankara 1982, s. 114-115.
- 33 Bkz.: Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Halîmî Çelebi", *DİA*, XV, 343.
- 34 Mahmud Kefevî, *Ketâibü âlâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nûmân el-Mubâr*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Ef., nr. 630, vr. 497b, 518a.
- 35 Atâî, *Hadâiki'l-bakaik...*, s. 72.
- 36 Atâî, a.g.e., s. 199; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Meşâyihnâme-i İslâm*, Süleymâniye Ktp, Esâd Efendi, nr. 1716/1, vr. 6a.
- 37 Atâî, a.g.e., s. 200.
- 38 Atâî, a.g.e., s. 213.
- 39 Ahmed Şernûbî, Desûkiyye (Burhâniyye) tarikatının Şernûbiyye kolunun kurucusudur. İstanbul'u'a gelip Şeyh Nureddinzâde ile 975 (1567) senesinde buluşup bir müddet onun yanında kalmıştır (bkz.: Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilil-bakaik fî beyânî selâsiliti'tarâik*, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 431, II, 181b-182a.
- 40 Harîrîzâde, a.g.e., aynı yer.
- 41 Muhyî, a.g.e., s. 415-416.
- 42 Anonim, *Menâkıb-ı Hazret-i Üfâde* (nşr. Abdurrahman Yüenal), Bursa 1996, s. 111-112.
- 43 Kanûnî, *Muhibbî Dîvânı*, s. 307, 368, 567, 638, 639, 682.
- 44 Atâî, a.g.e., s. 97. Kanûnî'nin tarikat erbâbına alâkasını anlatan benzer bir ifade için bkz.: Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Cân* (Tenkidli metin, tahlil ve tıpkı basım: Ahmed T. Karamustafa), Amerika 1993, vr. 207a.
- 45 Örnek olarak bkz.: Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükûmler-Beratlar, II. Fasikül, No. E. I-12476 (Hazırlayanlar: İsmâil Hakkı Uzunçarşılı-İbrâhim Kemâl Baybura-Ülkü Altındağ), Ankara 1988, s. 156, nr. 1502; Barkan, a.g.m., s. 307, 309-314, 319-320, 322-325; Çağatay Uluçay, *Sarubanoğulları ve Eserlerine Dâir Vesikalar*, İstanbul 1946, II, 44, belge no:10, 13, 24.
- 46 Meselâ bkz.: Barkan, a.g.m., s. 320, 337-338; Halil İnalcık, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, I (1969), s. 121-122; Râsim Deniz-Ali Rıza Karabulut, *Şeyh İbrâhim Tennûrî Dîvânı Gülşen-i Nîyâz'dan Seçmeler*, Kayseri 1983, s. 10, dipnot: 2; Bahâeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sıryal Târîhi* (1455-1613), Ankara 1985, s. 97.
- 47 Meselâ bkz.: Ali Çelebi, *İkdu'l-manzûm fî zikri efâdili'r-Rûm* (eş-Şekaike'n-nümâniyye sonunda), Beyrut 1975, s. 422-424; Şerîf Efendi, *Menâkıb-ı Evliya*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4552, vr. 32a; Mahmud Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye* (haz.: Mehmed Serhan Tayşî), İstanbul 1993, s. 540; Atâî, a.g.e., s. 191, 207-208;
- 48 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müdallifleri*, İstanbul 1333 H., I, 20; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya-yi Ebrar*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2308, IV, 167.
- 49 Süleymâniye Vakfıyesi (haz.: Kemâl Edip Kürkçioğlu), Ankara 1962, s. 51, 196, 198; Atâî, a.g.e., s. 216-217.
- 50 Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, İstanbul 1281, I, 285.
- 51 Vassâf, a.g.e., II, 289.
- 52 Mehmed Paşa, *Nişancı Târîhi*, İstanbul 1290 H., s. 265-266; Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, İstanbul 1314 H., I, 160-161.
- 53 Ali Alparslan, "Gubârî Abdurrahman", *DİA*, XIV, 168.
- 54 Lucy M. J. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, London 1912, s. 187; M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İslâm Ansiklopedisi* (İA), XI, 149.
- 55 Bu vazîfelere tayin edilen âlim şeyhler için bkz.: Taşköprizâde, a.g.e., s. 532-533; Mehmed Paşa, *Nişancı Târîhi*, İstanbul 1290, s. 272; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-abbâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 5959, vr. 378a; Mahmud Kefevî, *Ketâibü âlâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nûmân el-mubâr*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Ef., nr. 630, vr. 497b; Atâî, a.g.e., s. 73, 196-197; Peçevî İbrâhim Efendi, *Peçevî Târîhi* (haz.: Bekir Sıdkı Baykal), Ankara 1981, I, 325; Ayvansarayî, a.g.e., I, 206; Sâlim Aydüz, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbashılık ve Müneccimbashılar* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), İstanbul 1993, s. 149; Mustafa Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 129.



- 56 Kanûnî'nin Viyana Seferi (1529) öncesi bir fermanında, Sadrazam İbrâhim Paşa'nın emrine vezirler, beylerbeyleri, ordu kumandanları vb. kişilerle birlikte seyyidler ve şeyhleri de verdiği kaydedilmektedir (bkz.: Hester Donaldson Jenkins, İbrahim Pasha: *Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*, New York 1970, s. 47).
- 57 Atâî, *a.g.e.*, s. 199-200.
- 58 İsmâil Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Bursa 1302 H., s. 140.
- 59 Yûsuf b. Yâkub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Mevâzîb-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, 1290 H., s. 53; Hulvî, *a.g.e.*, s. 464.
- 60 Atâî, *a.g.e.*, s. 213; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 171.
- 61 Atâî, *a.g.e.*, s. 190; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1332 H., s. 233.
- 62 Atâî, *a.g.e.*, s. 100, 213; Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Târîhi* (haz.: Vâhid Çabuk), Ankara 1989, II, 313.
- 63 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâikü'l-Şekâik* (Şekâik-i Nûmânîyye tercümesi, nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 522.
- 64 Yûsuf b. Yâkub, *a.g.e.*, s. 48-49; Hulvî, *a.g.e.*, s. 463.
- 65 Yûsuf b. Yâkub, *a.g.e.*, s. 49; Hulvî, *a.g.e.*, aynı yer; ayrıca bkz.: Halil İnalçık, "State, Sovereignty and Law during the Reign of Süleyman", *Süleymân the Second and His Time* (ed. Halil İnalçık-Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 71-72.
- 66 Vassâf, *a.g.e.*, III, 248, 250.
- 67 Yûsuf b. Yâkub, *a.g.e.*, s. 53.
- 68 Vassâf, *a.g.e.*, IV, 166.
- 69 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 20; *a.g.e.*, IV, 167.
- 70 Yûsuf b. Yâkub, *a.g.e.*, s. 68-69.
- 71 Atâî, *a.g.e.*, s. 213; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 171.
- 72 Vassâf, *a.g.e.*, II, 289.
- 73 Mehmed Paşa, *Nişancı Târîhi*, s. 280.
- 74 Atâî, *a.g.e.*, s. 74.
- 75 Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri için bkz.: (İsmâil Yüce, *Beşiktaşlı Yahyâ Efendi: Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* [Basılmamış Yüksek Lisans tezi], İstanbul 1992).
- 76 *a.g.e.*, s. 48. Kanûnî'nin Yahyâ Efendi ile Trabzon'da çocukluğundan itibaren başlayan münâsebetleri için bkz.: (Heath W. Lowry, "From Trabzon to İstanbul: The Relationship between Süleyman the Lawgiver and His Foster Brother [Süt Karındaşı] Yahya Efendi", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* [OA], İstanbul 1990, X, 39-48).
- 77 Osmanlı Devleti'nin o dönemde Süriye'deki bâzı meşâyihle münâsebetleri için Muhammed Adnan Bakhit'in *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Lebanon 1982, s. 182 vd.) isimli eseriyle, Aharon Layish'in *Sûfi Monasteries* (BSOAS, c. I, London 1987, s. 62-76) isimli makalesine, Mısır'da bulunan Abdülvahhâb Şa'rânî ile ilişkileri için de Michâel Winter'in *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî* (New Brunswick London 1982, s. 62, 268) isimli eserine bakılabilir.
- 78 Ali Çelebi, *İkdi'l-manzûm*, s. 429.
- 79 İbn İsâ, *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin*, vr. 55a.
- 80 *a.g.e.*, vr. 53b.
- 81 *a.g.e.*, vr. 53a.
- 82 bkz.: Atâî, *a.g.e.*, s. 212-213.
- 83 Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâid fi'l-mebdei ve'l-meâd*, İstanbul 1288 H., s. 247-248.
- 84 *a.g.e.*, s. 257.
- 85 Atâî, *a.g.e.*, 87-88.
- 86 Muhyî, *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî*, s. 394-397.
- 87 Muhyî, *a.g.e.*, s. 406.
- 88 *a.g.e.*, s. 398.
- 89 *a.g.e.*, s. 411-412.
- 90 Hulvî, *Lemezât*, s. 534-535; Vassâf, *Sefîne*, III, 111.
- 91 Muhyî, *a.g.e.*, s. 412.
- 92 *a.g.e.*, s. 412-413.
- 93 *a.g.e.*, s. 415-416.
- 94 Muhyî, *a.g.e.*, s. 437; Hulvî, *a.g.e.*, s. 535.
- 95 Muhyî, *a.g.e.*, s. 438.
- 96 Hulvî, *a.g.e.*, s. 536.
- 97 Devlet tarafından o dönemde idam edildiği kesin olarak bilinen bu üç şeyhtir. Bunların yanı sıra başka şeyhlerin de idam edildiğine dair bâzı kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Meselâ Melâmiyye-i Bayrâmiyye'nin bir diğer şeyhi Hüsâmeddin Ankaravî'nin (ö.964/1557), hapsedildiği hücrelerinde eceliyle öldüğünü belirtirler olmakla birlikte, idam edilmiş olması da muhtemeldir. Yine, Halvetiyye ricâlerinden Şeyh Üveys'in (ö.930/1524'ten sonra) (bkz.: Âlî, *Künhü'l-abbâr*, vr. 379b) veya Şeyh Üveys'in makamına geçmiş olan halifesi Şeyh Dâvûd'un idam edildiğine dair (bkz.: Nathalie Clayer, *Mystiques, Etat et Société*, Leiden New York Köln 1994, s. 172) bilgiler vardır. Ancak bunlar hakkında kesin hüküm verebilecek kadar henüz bilgi ve belgeye sâhip değiliz.
- 98 Bkz.: Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, S. 1 (1996), s. 123-140.



İSTANBUL'DA İHTİDÂ HAREKETLERİ (XVI. YÜZYIL)

KAMİL ÇOLAK
OSMAN GAZİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Arapça bir kelime olan “ihtidâ”, hidayete erme, İslam dinini kabul etme anlamlarına gelmektedir. Dinini değiştirip müslüman olan kişiye de “mühtedî” denilmektedir.¹

Bir insanın dinini değiştirip başka bir dine dahil olması için onu etkileyen önemli sebeplerin olması kaçınılmazdır. Bu sebepler, tarih boyunca zamana ve mekana göre değişiklikler göstermiştir. Çünkü şartlar değiştikçe, insanın etkilendiği unsurlar da doğal olarak değişmektedir. Hatta aynı dönemde, bir ülkenin farklı bölgelerinde bile ihtidâları etkileyen faktörler değişkenlik gösterebilmektedir. Din değiştirme olayında insanların genel olarak ekonomik, siyasal, dini ve sosyal faktörlerden etkilendiklerini söyleyebiliriz.

İhtidâları incelediğimiz dönemde Osmanlı Devleti, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında toprağa sahip büyük ve güçlü bir devlet olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini kendisine temel alan bir devletin, gücünün zirvesinde olduğu bir dönemde idaresi altındaki farklı dine mensup insanlara dinlerini değiştirmeleri konusunda bir baskı uygulayıp uygulamadığı gerçekten önemli bir konudur. Araştırmalardan elde ettiğimiz sonuç, Osmanlıların gayr-i müslim tebeasına böyle bir baskı uygulamadıkları şeklindedir. Bu sonuç, aşağıda çalışmalarımız sonucunda elde ettiğimiz verileri değerlendirirken açıkça görülecektir. Bizce böyle bir baskı uygulanmamasının başlıca üç nedeni vardır. 1- Gayr-i müslim ahaliden epeyce insanın müslüman olması halinde, onlardan alınan cizye gelirlerinde azalma olacaktır ki, bu gelir Osmanlı ekonomisi için oldukça önemlidir. 2- Osmanlılar idari anlamda ge-

lenekçi bir yapıya sahip olduklarından, “millet sistemi”ne göre oluşturmuş oldukları toplumsal yapıdaki dengeleri bozmak istememektedir. Eğer bu yapı ciddi şekilde değişkenlik gösterirse, siyasal anlamda bir tehlike ortaya çıkması muhtemeldir. 3- İslam dininde zorlama olmadığı için gayr-i müslim ahaliye din değiştirmeleri yönünde bir baskı uygulanmamıştır. Fakat ahaliye müslüman olmaları yönünde bir baskı uygulanmaması, Osmanlı Devleti’nin onların müslüman olmalarına karşı olduğu anlamına gelmemektedir. Zirâ, gayr-i müslimlere müslüman olmaları telkin bile edilmektedir.²

Osmanlı döneminde kuruluşla beraber Anadolu’da rastlamış olduğumuz ihtidâ hareketleri Balkanlarda da devam etmiştir. Balkanlarda takip edilen iskan siyaseti neticesinde başlıca bugünkü Bulgaristan toprakları olmak üzere Balkanların güneydoğusu bir Müslüman-Türk yurdu haline gelmiştir. Bu bölgede doğal olarak ihtidâ olayları da vukubulmuştur. Ancak hemen şunu ifade edelim ki, özellikle Balkanların güneydoğusunu bir Müslüman-Türk yurdu haline getiren ihtidâ etmiş gayr-i müslimler değil, Anadolu’dan bu bölgeye göçürülen Türkler olmuştur.³ Ancak Balkanların batısına doğru gildikçe, Bosna ve Arnavutluk gibi, buralardaki müslüman ahalinin önemli bir kısmının ihtidâ etmiş olan gayr-i müslimler olduğunu söyleyebiliriz.

Balkanlarda Osmanlı fetihleriyle beraber gayr-i müslimlerle başlayan iletişimin bir sonucu olarak, ekonomik, siyasal dînî ve sosyal faktörlerin sonucunda pek çok gayr-i müslim müslüman olmuştur. Ancak bu ihtidâlar bireysel bazda kalmış, Boşnakların dışında kitle halinde ihtidâlara rastlanılmamıştır.⁴ Balkanlardaki diğer



bölgelerde de ihtidâlar uzun yüzyıllar devam etmiş ancak bunlar sayısal açıdan çok önemli miktarlara ulaşmamıştır. Mesela, Ferit Duka Arnavutluk'ta İslamlaşmanın gidişatı ile ilgili yapmış olduğu bir çalışmada, bu bölgede İslamlaşmanın uzun bir süreçte yavaş yavaş geliştiğini ortaya koymaktadır.⁵

Makalemizin başında da dile getirdiğimiz gibi, şartlar sürekli değişkenlik gösterdiğinden ihtidâlar zamana ve mekana göre değişmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde cereyan eden ihtidâ olayları ile, devletin zirvede olduğu bir dönem olan XVI. yüzyılda ortaya çıkan ihtidâ hareketleri de sebepleri, oluş süreci ve sonuçları açısından değişkenlik göstermektedir. Mesela, sünnî akâide muhâlif hareketlerinden dolayı şehir ve kasabalardan dışlanan heterodoks tarikatlara mensup şeyh ve dervişler, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemlerde ve XV. yüzyılda şartlar oldukça elverişli olduğundan kırsal bölgelerde zaviyeler kurmuşlar ve buralarda İslam dinini yaymışlardır.⁶ Kızıl Deli lakaplı Seyyid Ali Sultan, Otman Baba ve Akyazılı Sultan gibi bazı dervişler bu grubun Balkanlardaki en önde gelen isimleri arasındadır.

XVI. yüzyılda İstanbul'da cereyan eden ihtidâ vakaları da kendine has özellikler taşımaktadır. Çalışmamızda bu özellikleri detaylarıyla incelemeye çalışacağız.

A- İHTİDÂLARDA AKRABALIK İLİŞKİLERİNİN ROLÜ

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan XVI. yüzyıla ait defter ve dosyalarda oldukça fazla miktarda ihtidâ vakasına rastlanmaktadır. Bunlar arasında özellikle *Ru'ûs* defterlerinde rastlamış olduğumuz vakalar, mühtedîlerin azımsanamayacak bir kısmının devşirme bir devlet görevlisinin akrabasından olduğunu ortaya koymaktadır. Burada iki nokta önem kazanmaktadır. Acaba bu insanlar gerçekten İslam dinini benimsemişler miydi? yoksa, bir devlet görevlisi olan devşirme akrabalarının adını (nüfûzunu) kullanarak, ihtidâ olayı vasıtasıyla devlet bünyesinde bir görev almak mı istiyorlardı. Bizim kanaatimize göre bu insanların önemli bir kısmı (gerçekten müslümanlığı benimseyenleri ayrı tutarsak), siyasi ve iktisadi anlamda bir çıkar elde etmek için ihtidâ yolunu seçmektedirler. Zira bu insanların hepsi, def-

ter kayıtlarında gördüğümüz kadarıyla devletin bir bünyesinde görev almaktadırlar.

Mesela, Hazîne-i Âmîre'de şıkk-ı sâni defterdârı olan Sinan Efendi'nin akrabası, Kapı Ağası'nın akrabası, Mısır Beylerbeyi Hasan Paşa'nın akrabası, Kapıcılar Kâtibi Cafer Bey'in akrabası, Sol Ulûfeci Ağası Hüsrev'in kardeşi, Dilsiz Ağası'nın akrabası, Saray Ağası Mahmud Ağa'nın akrabası, Hâssa aşçılarından iki neferin kardeşi ve sâbık İskenderiye Beyi Kasım Bey'in amcasının oğlu gibi pek çok devlet görevlisinin akrabalarının müslüman olduklarını ve bunların hepsine devlet bünyesinde bir görev tahsis edildiğini görüyoruz.⁷

Müslüman olan bu kimselerin elde etmiş oldukları vazifelere gelince: Yukarıdaki sırayı takip ettiğimizde, Sinan Efendi'nin akrabasının altıbin akçelik bir timar elde ettiğini, Kapı Ağası akrabasının Matbah-ı Âmîre aşçılarına ilhâk olunduğunu, Hasan Paşa'nın akrabasının altıbin akçe timar elde ettiğini, Cafer Bey'in akrabasının üçbin akçe timar elde ettiğini, Hüsrev'in kardeşinin Keefe cizyesinden on akçe vazife elde ettiğini, Dilsiz Ağası akrabasının beşbin akçe timar elde ettiğini, Mahmud Ağa'nın akrabasının hisar gediği elde ettiğini, Hâssa aşçılarından iki neferin kardeşinin iki akçe ulûfe ile Hâssa aşçılara ilhâk olunduklarını ve Kasım Bey'in amcası oğlunun beşbin akçelik timar elde ettiklerini görüyoruz.⁸

Burada ilave edilmesi gereken bir nokta da, devlet bünyesinde akrabası olan yeni müslüman bir kişinin, zaman zaman akrabasının var olduğu meslek grubuna dahil edildiği gerçeğidir. Mesela, Matbah-ı Âmîre üstrâdlarından birinin kardeşi olan nev müslim Hızır'ın Matbah-ı Âmîre'de şâkird olması, yine Matbah-ı Âmîre üstrâdlarından başka birinin kardeşinin de müslüman olarak Matbah-ı Âmîre'de şâkird olması,⁹ cebecibaşının kardeşi olup İslâma gelen birinin cebeci yapılması ve sakabaşının kardeşi olan birinin de müslüman olunca hâssa sakalara ilhak edilmesi bu gruba örnek olarak verilebilir.¹⁰

Burada çok azını bilgilerinize sunduğumuz bu tür ihtidâ örneklerine, çok miktarda rastlamaktayız. Sonuç olarak, bir gayr-i müslimin akrabası devletin herhangi bir kademesinde görevliyse, o gayr-i müslim ihtidâ ettiği takdirde kendisinin de devlet bünyesinde büyük bir ihtimalle görev alacağını çok iyi bilmektedir. Bu şekilde başvuruda bulunup da geri çevrilen olup olmadığını bel-



gelerden çıkaramıyoruz. Ancak şurası kesin ki, belgelerde görülen bu tür ihtidâların hepsinde bu insanların birşeyler elde ettiği açıkça görülmektedir. Bu ise, bu insanların ihtidâlarında ne kadar samimi oldukları konusunda kafalarda soru işaretleri bırakmaktadır.

Dergâh-ı Âlî Cebecilerinden bir kişinin, kendi kardeşini müslüman yaparak ulûfesinin iki akçesinin ona verilmesini rica etmesi; Şaban adındaki yeni müslüman birinin Rikâb-ı Hümâyûna dilekçe verip kendisinin Hâssa Kasablara ve oğlunun da Hâssa Kuyumculara ilhâk edilmelerini istemeleri; baba oğul beraber müslüman olan iki kişinin Hâssa Terzilere dahil edilmelerini rica etmeleri (örnekleri çoğaltmak mümkündür), bunların samimiyeti konusunda kuşklar uyandırmakta ve ekonomik kaygıların sanki daha bir ön plana çıktığını göstermektedir.¹¹

B- MÜHTEDİLERİN MESLEKÎ TABANI

İstanbul'da yeni müslüman olan kimselerin meslekleri belgelerde zaman zaman zikredilmekle beraber, devlet bünyesindeki bir meslek gurubuna dahil edilen bazı mühtedîlerin, gerçekten o mesleğin erbâbı olup olmadığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Bunun yanında, zaman zaman yeni müslüman kimselerin çeşitli meslek kollarına *şâkird* olarak gönderildikleri de görülmektedir.

Mühtedîlerin mesleklerine göre almış oldukları devlet görevleri dikkate alındığında, Osmanlıların bu noktada çok zekîce bir siyaset takip ettiği anlaşılmaktadır. Belgelerden anlaşıldığına göre, yeni müslüman olan bir kişi mesleğine göre Osmanlı Devleti tarafından en uygun yerde görevlendirilmiş ve o kimseden en iyi şekilde faydalanılmıştır.

Mesela, Kıbrıs esirlerinden olup müslüman olan bir mimara, gemiler inşa etmesi karşılığında kendisine reislik verileceğinin vaad edilmesi; koruculuk işinde ehil olan yeni müslüman bir kişinin, Bostancıbaşı'nın arzetmesiyle korucu yapılması; mesleği mimarlık olan Dimitri adındaki bir kimsenin, müslüman olmasından sonra Süleymaniye Camii meremmetçiliğine tayin edilmesi; kuyumcu olan yeni müslüman biri Yahudi iki kişinin Hâssa Kuyumculara ilhâk olunması; yeni müslüman bir demirci ustasının Cebecilere ilhâk edilmesi; ekmekçi olup müslüman olan birinin Hâssa ekmekçilere verilme-

si; kürekçi ustası yeni müslüman birinin Hâssa kürekçilere verilmesi; ipek işlemecisi yeni müslüman ikisi Yahudi olmak üzere üç kişinin *kazzâzlara* (ipek işlemecileri) şâkird olmaları; denizci esirlerden yeni müslüman iki kişinin Tersâne-i Âmire'de görevlendirilmeleri; terzi mesleğinden yeni müslüman iki kişinin terzilere şâkird olması ve tıp alanında bilgili olan bir kişinin tabib şâkirdi yapılması,¹² Osmanlıların faydalanabilecekleri insanları en uygun yerlere yerleştirdiğinin açık bir göstergesidir. Ayrıca bu tür belgelerden elimizde oldukça fazla miktarda bulunduğunu da ilave edersek, bu siyasetin Osmanlılar tarafından dikkatlice uygulandığını söyleyebiliriz.

Yukarıdaki meslek gruplarına ilaveten, yeni müslüman olmuş bir kimsenin herhangi bir mesleği olup olmadığı zikredilmeyerek, direkt olarak devlet bünyesindeki bir meslek grubuna dahil edildiği de görülmektedir. Mesela, baba oğul beraber olarak müslüman olan iki kişi, Hâssa terzilere dahil edilmelerini rica ediyorlar ve istekleri gerçekleşiyor.¹³ Bu isteklerine binâen, bu kimselerin terzilikden anladıkları düşünülebilir. Bunun gibi, Hicri 989 tarihli bir hükümde de iki kişinin Hâssa terzilere şâkird olmaları buyuruluyor.¹⁴ Ayrıca, Mîrî kumaşhanede nakışbend ve Matbah-ı Âmire'de şâkird olmasına karar verilenlere, saraç şâkirdliğine alınanlara, topçu, cebeci vs. yapılanlara da sıkça rastlanmaktadır.¹⁵

İstanbul'a ait Şer'iyye Sicilleri ise içerik olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belge ve defterlerden çok farklılık arzettiğinden, meslek sahibi mühtedîlerin yukarıda bahsedildiği gibi bir meslek grubuna kanalize edilmeleri olaylarına bu defterlerde rastlanılmamaktadır. Diğer taraftan bu defterlerde, çeşitli nedenlerle mahkemeye gelmiş olan meslek erbabı mühtedîlere rastlanılmaktadır.¹⁶

Yukarıdaki incelediğimiz ve elimizde olup da burada değerlendiremediğimiz pek çok belgeden anlaşıldığına göre, bir meslek grubuna dahil olan insanların önemli bir kısmının Yahudiler olduğunu da ilave edelim.

C- MÜHTEDİLERİN ETNİK, DİNÎ TABANI VE TOPLUMSAL KONUMLARI

İstanbul'da ihtidâ eden insanları etnik ve dînî açıdan bir incelemeye tabi tutduğumuzda, daha çok Yahudi



dilerin, Ermenilerin ve Rumların ihtidâ ettiklerini görüyoruz. Belgelerde, ihtidâ eden kimsenin Yahudi, Ermeni ya da Rum mu olduğu belirtilmekle beraber, çoğunlukla “bir zimmî Dîvân'da İslâm'a gelüb...”¹⁷ şeklinde bir ifadeyle karşılaşıyoruz. Bu ifadeden, herhangi bir cemaate mensup gayr-i müslimin ihtidâ etmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, belgelerden anladığımıza göre, ihtidâ eden eğer bir Yahudi ise bu çoğunlukla belirtilmektedir.¹⁸ Fakat ihtidâ eden kimsenin Ermeni veya Rum olduğu konusunda bilgi veren hükümlerin sayısı nisbeten daha azdır.¹⁹ Bu açıdan, “bir zimmî” ifadesiyle bahsedilen mühtedîlerin belki de sadece Rum, Ermeni vs. Hristiyanlar olabileceği gözardı edilmemelidir.

Dînî ve mistik bir kimliğe sahip insanların da bazen İslâm dinini seçtikleri görülmektedir. Mesela, Harrem-i Hümayûnda Kapıoğlanları Kethüdası'nın akrabasından olan bir papaz, Divân-ı Hümayûn'da İslâm'a gelince kendisine timar tevcih ediliyor. Ancak timarın miktarı hükümde yer almamaktadır.²⁰ Yine iki ayrı papazın müslüman olduklarını görüyoruz ki, bunlardan birine, Divân-ı Hümayûn'da İslâm'a geldikten sonra altıbin akçelik timar tevcih edilirken; yetmiş yaşında olan diğer papaza ise Ayasofya zevâyidinden yevmî on akçelik bir vazife verildiği görülmektedir.²¹ Bir keşişin Divân-ı Hümayûn'da İslâma geldikten sonra Mustafa adını alarak kendisine altıbin akçelik timar verilmesini; yine bir başka keşişin, kardeşi ile beraber Divân'a gelip müslüman olarak kendisinin Mehmed, kardeşinin de Ahmed adını almasını ve timar ricalarına karşılık kendilerine üçer bin akçe timar verilmesini, dînî ve mistik kimliğe sahip kimselerin ihtidâlarına örnek olarak zikredebiliriz.²²

Mühtedîlerin toplumsal konumuna gelince: Özellikle İstanbul Şer'iyye Sicilleri'nden elde ettiğimiz bulgulara, daha çok halktan insanların ihtidâlarına rastlanmaktadır.²³ Diğer taraftan, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yapmış olduğumuz araştırmalara dayalı olarak pek çok insanın ihtidâ ettikten sonra bir şeyler elde ettiğinden bahsetmiştik. Yine bu insanların bir kısmının devlet bünyesindeki bazı insanlarla bağlantılı olan kimseler olduğunu, akrabalık ilişkileri noktasından ele alarak incelemiştik. Devlet bünyesinde bir akrabası olmayıp da, ihtidâ

sonucunda maddî birşeyler elde edenlere de oldukça fazla miktarda rastlanmaktadır.²⁴ Kanımızca bu kimselerin bir kısmının sıradan insanlar değil, belki İstanbul'da ya da bulundukları bölgelerde hatırı sayılır kişiler, ya da devlet görevlileri ile bir şekilde ilişkileri olan insanlar olma ihtimalleri vardır. Diğer taraftan, bir eğilim olarak Osmanlıların bütün mühtedîlere birşeyler vermiş olabileceği de gözardı edilmemelidir.²⁵

Bunun yanında, çeşitli nedenlerle İstanbul'a gelip de ihtidâ eden, yetenekli ya da ülkesinin ileri gelenlerinden olan kimselere de rastlanmaktadır. Mesela, Leh vilayetinden gelip müslüman olarak Muharrem adını alan bir şahıs, beş dil bildiğini ve kuyumcu ustası olduğunu belirterek dirlik rica ediyor ve bunun üzerine on akçe ile sol ulûfeciler zümresine ilhâk ediliyor.²⁶ Benzer bir şekilde, İspanya'nın bir bölgesinde “beyzâde” olan Petroş nâm zimmî müslüman olup Muharrem adını alınca yukarıdaki şahıs gibi on akçe ile sol ulûfecilere ilhâk ediliyor.²⁷ Bu gurupla ilgili son olarak, Hersek Sancağı “knez”lerinden olup İstanbul'da İslâma gelen ve Mehmed adını alan kişiye dörtbin akçelik timar verilmesini zikredebiliriz.²⁸

Toplumsal konumları açısından baktığımızda kendi milletlerinin ileri gelenlerinden oldukları göze çarpan ancak İstanbul dışında ihtidâ eden bazı mühtedîler hakkında da kısa bir bilgi verecek olursak: Lefkoşe Kalesi beyzâdelerinden olup kendi isteğiyle ihtidâ eden ve onbin akçelik timar elde eden Abdullah oğlu Dârende Mahmud'u, müslüman olunca beratına bazı yerler ilhâk olunan Çıldır Beylerbeyi Mustafa Paşa'yı, müslüman olmaları üzerine Sipâhioğlanları bölüğüne alınmaları hususunda buyruldu çıkan Boğdan Voyvodası'nın iki oğlunu, Erzurum'un kuzeyinde Çoban Bey'in oğlu olup müslüman olan ve Ali adını alan kişiye yirmibin akçelik zemet verilmesini; Gürcü Beylerinden Şalot Bey'in oğlu olup İslâma gelen Sinan'a onbin akçelik timar tevcih edilmesini bu guruba örnek olarak verebiliriz.²⁹

Detaylarından bahsetmediğimiz bu örneklerden anlaşıldığına göre, ihtidâ eden bu insanlar genelde kendi milletlerinin ileri gelenlerinden olduğu için Osmanlı Devleti vermiş olduğu ayrıcalıklarla bu insanlardan yararlanma yoluna gitmiştir. Bu ayrıcalıklar genelde timar ve zemet olarak karşımıza çıkmaktadır.



D- MÜHTEDİLERİN "TÜRK ÜZERİNE VERİLMESİ" MESELESİ

Osmanlı Devleti'nde zaman zaman gayr-i müslim çocuklarının devşirilmesi herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Devşirilen bu çocuklar, İslam dinini, Türkçe'yi, Türk âdet ve göreneklerini öğrenmeleri için Türk ailelerinin yanına verilir ve onların yanında bir süre kalırlardı. Belgelerden anlaşıldığına göre bu uygulama, devşirme olmayan, yeni müslüman olmuş gençler için de geçerli olmuştur.

Bu uygulama büyük bir ihtimalle sadece gençler ve çocuklar için geçerli olmuştur. Çünkü belgelerde rastladığımız sayısız ihtidâ vakalarının çok azında bu uygulamadan bahsedilmekte, ihtidâ eden kimselerin yaşlarından bahsedilmemekle birlikte bunların bir kısmı için "acemioğlanı" olacaklarının belirtilmesi de muhtemelen bunların genç ya da çocuk olduklarını ortaya koymaktadır.

Bu tür ihtidâlarda, müslüman olan kişinin Türk ailelerinin yanlarına gönderileceği, "Türk üzerine verilmek" tabiriyle ifade edilmektedir. Mesela, Bostancılar Kethüdâsı'nın akrabası olan iki kişinin Rikâb-ı Hümayûnda müslüman olmaları üzerine, acemioğlanı olup "Türk üzerine verilmeleri" ferman olunuyor. Bir başka belgede de, Eski Saray'daki bir görevlinin akrabası olup İslâma gelen ve Hasan adını alan kişinin acemioğlanı olup "Türk üzerine verilmesine" karar veriliyor.³⁰

Bazı belgelerde ise müslüman olan kişinin acemioğlanı olup olmayacağı ifade edilmeden, sadece "Türk üzerine verileceği" kayıtlıdır. Mesela, Hâs Bahçe'de hizmet eden kişilerden birinin kardeşi olup İslâm'a gelen ve Ahmed adını alan kişinin "Türk üzerine verilmesine" karar verildiği ifade edilmektedir. Bunun gibi, bir yeniçerinin kardeşinin ve bir başka yeniçerinin de akrabasından birinin müslüman olunca "Türk üzerine verilmelerini", diğer örnekler olarak bu guruba dahil edebiliriz.³¹

Bütün bunlar gösteriyor ki, yeni müslüman olan bu gençler, devşirilen çocuklarda olduğu gibi, en iyi şekilde İslam dinini ve Türk kültürünü öğrenmeleri için geçici olarak bir Türk ailelerinin yanlarına gönderilmişlerdir.

E- İRTİDAD MESELESİ

İrtidad, İslam dinini terketme anlamına gelmekte, bunu gerçekleştiren kimseye ise mürted denilmektedir.

Çok az da olsa, müslüman olduktan sonra tekrar eski dine dönenlere rastlanmaktadır. Ancak irtidad meselesi, özellikle İstanbul'a ait Şer'iyye Sicilleri'nde rastlanıldığı kadarıyla, daha çok müslümanların şikayetleri ile gündeme gelmektedir.

Mesela, 1551 yılında Galata Mahkemesi'nde görülen bir davada, bir kadının "müslüman oldum idi müslümanlık yaramadı varub kafir oldum" şeklinde bir ifadede bulunduğu zikri edilmektedir.³² Başka bir davada ise, güvenilir müslümanlardan yedi kişinin şehâdetleriyle, Hasan bin Abdullah adlı kişinin kafir iken şehâdet getirip müslüman olduğu ve daha sonra yine kâfir olduğu kaydolunmuştur.³³

Bu konudaki çarpıcı bir olaya ise yine Galata'da rastlıyoruz. Galata Asâkir Kethüdâsı olan zâtın bir kadını tutup mahkemeye getirmesi ve bu kadının müslüman iken kafir olduğunu, kiliseye girip çıktığını ifade etmesi üzerine; kadına müslüman olup olmadığı sorulmakta ve kadının "kâfirim" dediği kaydedilmektedir. Diğer taraftan iki kişinin şehâdet ederek, bu kadının müslüman olduğunu, pek çok defa Kelime-i Şehâdet getirdiğini belirtmelerini de ilave etmek gerekir.³⁴

Yine Galata Mahkemesi'nde 1599 yılında cereyan eden bir olayda, Hasan Beşe bin Ömer adındaki kimse'nin Nikola veledi yani adındaki bir zimmî hakkında, müslüman olmuş ve hatta sünnet dahî olmuş iken mürted olduğunu duyduğunu ve gerçeğin kendisine sorulmasını istemesi üzerine, olayın doğru olup olmadığı kendisine sorulan Nikola bu konudan haberi olmadığını, sünnet dahî olmadığını beyan etmiştir. Ancak olay, iki cerrahın muayenesi sonucunda doğrulanmıştır.³⁵

Balat Mahkemesi'nde 1567 yılında vukubulan bir davada ise, ağzında şarap kokusu olan bir kadın tutulup mahkemeye getirilmiş ve bazı müslümanların bu kadının müslüman olduğunu belirtmelerine karşılık, kadın kendisinin "kâfire" olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Burada mahkeme kayıtlarıyla ilgili bir açıklama yapmak gerekmektedir. İslam hukukuna göre "mürted" olan kişinin ölümle cezalandırılması gerekirken, XVI. yüzyıla ait İstanbul Şer'iyye Sicilleri'nde, görülen davaların neticeleri belirtilmediğinden ve sadece olay aktarıldığından bu vakaların sonuçlarını belgelere göre tespit etmek mümkün olmamaktadır. Ancak şunu da ilave etmek



gerekir ki, Osmanlı Devleti her zaman bu cezaları uygulamamıştır.³⁷

F- "ABDULLAH" MESELESİ

Osmanlı Devleti'nde adı Abdullah veya baba adı Abdullah olan kimselerin mühtedî olup olamayacakları konusunda belgelere dayalı olarak bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Hicri 989 tarihli bir kayıtta *ehl-i hiref*den (sanat erbabından) olup vefat eden beş kişinin yerine, onbir kişinin *ehl-i hirefe* şâkird olmaları buyuruluyor ki, bunlardan birinin adı "müslim nev Mehmed bin Abdullah" şeklinde kayıtlıdır. Bu onbir kişi arasında iki tane daha Mehmed bin Abdullah, bir tane Hüseyin bin Abdullah ve bir tane de Rüstem bin Abdullah adında kişiler bulunmakla beraber,³⁸ isimlerinin başında "müslim nev" ibaresi olmaması bunların mühtedî olamayacaklarını ortaya koymaktadır. Aksi takdirde sadece birinde "müslim nev" ibaresi kullanılmaz, bu ifade diğerleri için de kullanılırdı. Buradan anlaşılıyor ki, yeni müslümanlar için baba adı olarak Abdullah ismi kullanılmakla beraber, baba adı Abdullah olan herkes mühtedî değildi.

Yeni müslüman olup baba adı olarak Abdullah isminin kullanılmasına birkaç örnek daha vermek gerekirse: Yeni müslüman olan Murad bin Abdullah'a Eğriboz Kalesi'nde ve Abdullah oğlu Mehmed adındaki başka bir "nev müslim"e de Lârende Hisarı'nda birer gedik verilmesi ile ilgili hükümlerde³⁹ (ve bunlar gibi pek çok hükümde) bu kişilerin yeni müslüman olduklarının özellikle belirtilmesinin bizde uyandırdığı sonuç, mühtedî olan Abdullah oğullarının genellikle belgelerde ifade edildiği şeklindedir.⁴⁰ Çünkü bu kayıtların bulunduğu Mühimme Defteri'nin diğer pek çok sayfasına bakıldığında, Abdullah oğlu olarak adı geçen pek çok insan bulunmakla beraber bunların mühtedî olup olmadıkları yönünde hiçbir açıklama bulunmamaktadır.⁴¹ Buradan yola çıkarak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu insanların mühtedî olmadıklarını söyleyebiliriz.

İstanbul'da olmamakla beraber, kendi ülkesinin ileri gelenlerinden olup müslüman olan bazı kimselerin de baba adı zaman zaman Abdullah olarak karşımıza çıkabilmektedir. Hicri 979 tarihinde Şam Beylerbeyi'ne yazılan bir hükümde yer alan ve Efrenc Beyzâdelerinden

olup müslüman olan Abdullah oğlu Behram'a timar verilmesi ile ilgili bilgiyi içeren kayıt,⁴² buna örnek olarak gösterilebilir. Bir başka örnek daha vermek gerekirse, Girne Kalesi'nden gelerek müslüman olan üç kişiye timar tevcih edildiğini ve bunlardan Mahmud bin Abdullah adını alan kişi beyzâde olduğundan, diğerlerine yedişer bin akçelik timar tevcih edilirken kendisine onbin akçelik timar tevcih edildiğini görüyoruz.⁴³

Ru'ûs Defterlerinde, çeşitli beyler tarafından yararlı kimseler oldukları belirtilerek kendilerine timar tevcihleri yapılması rica edilen Abdullah oğlu "falanca" şeklinde pek çok hüküme rastlanmaktadır. Bu insanların epeyce bir kısmının "gurebâdan" olması,⁴⁴ onların devşirme olabileceklerini ve bu nedenle baba adı olarak "Abdullah" ismini kullandıklarını düşündürmektedir. Timar terakkîlerinin oldukça bol bulunduğu Nişan Tahvil Kâlemi dosyalarında da askerî zümreye mensup Abdullah oğullarına rastlanmaktadır. Hicri 950 senesinde Dergâh-ı Âlî Topçuları cemaatine dahil edilen bir grup insan arasında, Hüseyin bin Abdullah ve Sefer bin Abdullah adında iki kişi zikredilmektedir.⁴⁵ Bunun gibi, Şam yeniçerilerinden iken kendisine 5999 akçelik timar verilen Abdullah oğlu Hüsrev ve Mısır müteferrikalarından iken kendisine yirmibeşbin akçelik zeamet verilen Abdullah oğlu Balı da bu guruba dahil edilebilir.⁴⁶ Ayrıca şer'iyye sicillerinde de, Dergâh-ı Âlî yeniçerilerinden Cağfer Beşe ibn Abdullah gibi⁴⁷ çeşitli nedenlerle mahkemeye gelmiş olan askerlere rastlanmaktadır ki, bu insanlar da devşirme kökenli olabilirler. Devşirmeler de bir anlamda mühtedî olmakla beraber, bunlar konumuz dışında olduğundan bu konuda daha fazla detaya girmeyeceğiz.

Bunun yanında, "Abdullah" ismini yeni müslüman olan kimseler sadece baba adı olarak değil kendi isimleri olarak da kullanmışlardır. Mesela, Dergâh-ı Âlî yeniçerilerinden birinin kardeşi olan "müslim nev Abdullah"a, ve Dîvân-ı Hümâyûn'da müslüman olup yine Abdullah adını alan bir başka kişiye üçer bin akçe timar buyrulduğunu gösteren hükümleri buna örnek olarak gösterebiliriz.⁴⁸ Bunun yanında, İstanbul Darbhânesi'nde "sâhib-i iyâr" (akçenin değerini belirleyen kimse) olan Abdullah adında bir Ermeni'den bahsedilmesi, bu kişinin bir mühtedî olabileceğini ortaya koymaktadır.⁴⁹



Abdullah ismiyle ilgili olarak, Heath W. Lowry'nin, *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi* adlı eserinde de ayrıntılı bilgiler bulabilmek mümkündür. Lowry eserinde, Trabzon şehrinde cereyan eden ihtidâları tahrir defterlerinden yola çıkarak ortaya koymaktadır. Eserde, Trabzon tahrir defterlerinden tespit edilmiş olan "Abdullah oğlu" olarak zikredilen insanların %99'unun mühtedî olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰ Yazar bu sonuca, "Abdullah oğlu" olarak bahsi geçen insanların mühtedî olduklarıyla ilgili bir bilgi olmamakla beraber, elde etmiş olduğu verileri değerlendirerek varmaktadır. Lowry'in ulaşmış olduğu bu sonuç tartışmaya açıktır.

Diğer taraftan bizim İstanbul'daki ihtidâlar ile ilgili yapmış olduğumuz araştırmalardan çıkan sonuç ise, Lowry'in elde ettiği sonuçlardan daha farklıdır. Bizim tespitlerimize göre, "Abdullah" ismi sık sık yeni müslümanların kendilerinin ve babalarının adı olarak kullanılmakla beraber, bunun bir kural olmadığı ve "nev müslim" olmayanların da bu adı rahatlıkla kullandıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca mühtedî köle ve cariyelerin de baba adı olarak "Abdullah" ismini kullanmaları çok yaygındır. Bu konuyu sırası gelince aşağıda işleyeceğiz.

G- MÜHTEDÎLERİN ALDIKLARI İSİMLER

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla mühtedîlerin isimleri İslâm dinini seçmelerinden sonra genellikle değiştirilmektedir.⁵¹ Bu isim değişikliklerinde özellikle dikkat edilen sadece birkaç nokta olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan biri, Receb, Şaban ve Ramazan aylarında cereyan eden ihtidâ vakalarında kısmen kişilere bu ayların isimlerinin verildiğidir. Diğer bir husus ise, Ahmed ve Mehmed gibi bazı isimlerin oldukça fazla miktarda mühtedîlere verilmiş olmasıdır.

Yeni müslüman olan erkeklere ve kadınlara verilen isimlerden örnekler;

Erkekler: Mustafa, Kasım, Mehmed, Ahmed, Receb, Şaban Ramazan, Muharrem, Hasan, Hüseyin, Ali, Sinan, Rüstem, Fuad, Yusuf, Osman, İlyas, Abdurrahim, İsa, Musa, Mahmud, Abdullah, Hızır, Hâlim, Hamza, Mehmed, İmam Kulu, Kara Pîrî, Davud, Ömer, Abdi, İdris, Süleyman, Hüsrev, Haydar, İskender, İbrahim, Safer, Bayram, Behram, Yunus, Arslan, Bayezid, Murad, Memi, Sefer, İshak, Halil, Derviş, Cafer, Veli, Ferruh,

Şîr-i Merd, Hidâyet, Nasuh, Ferhad, Kurd, Keke.⁵²

Kadınlar: Nîsâ, Fatma, Gülşen, Âyişe, Râziye, Nehr-i Şîd, Âbide, Servinâz, Yasemin, Nefîse, Kâmile, Reyhan, Peymâne, Hadîce, Fahriye, Meryem, Gülfîrâr, Gülizar, Hüsniye, Kamer, Râziye, Server, Dilâram.⁵³

Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda; Mehmed, Ahmed, Ali, Hasan, Hüseyin, Mustafa, Osman ve biraz da ayların etkisiyle Receb, Şaban ve Ramazan isimlerinin, "nev müslim"lere verilen isimler arasında diğerlerine nazaran daha fazla karşımıza çıktığını müşahade etmekteyiz. Bunun nedeni muhtemelen, bu kişilerin ve ayların İslâm inancında önemli bir yere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre, Receb, Şaban ve Ramazan aylarında ihtidâ edenlere mümkün mertebe bu ayların isimleri verilmeye özen gösterilmiştir, yani bu yönde bir eğilim vardır. Ancak bunun geçerli bir gelenek haline dönüştüğünü de söyleyemeyiz, çünkü yine bu aylarda ihtidâ edenlere farklı isimlerin verildiğini de görebilmekteyiz.⁵⁴

İsimler konusuna, son bir örnek vererek nokta koymak istiyoruz. Müslüman olan bir Yahudi Musa adını alırken,⁵⁵ yine yeni müslüman olan bir başka Yahudinin ise Dîvân-ı Hümâyûnda İslâma gelerek İsa adını almış olması, mühtedîlerin isimleri konusunda ilginç bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶

Ğ- MÜHTEDÎLERE YAPILAN YARDIMLAR

İhtidâ eden kişilerin çeşitli devlet kademelerinde görev almalarıyla ilgili olarak, "İhtidâlarda Akrabalık İlişkilerinin Rolü", "Mühtedîlerin Meslekî Tabanı" ve "Mühtedîlerin Etnik, Dînî Tabanı ve Toplumsal Konumları" başlıkları altında ayrıntılı bilgiler vermiştik.

Bunlardan ayrı olarak, ihtidâ eden kimselere devlet hazinesinden yardımlar yapıldığı görülmektedir. Maliyeden Müdevver Defterler ve Ruznamçe Defterlerinde bununla ilgili pek çok bilgiye rastlanmaktadır. Mesela, 6002 numaralı Maliyeden Müdevver Defterde "âdet-i nev müslim" (nev müslimlere âdet olduğu üzere), ihtidâ etmiş olan bir kimseye Baki Çavuş eliyle 50 akçe nakit para, bir kavuk ve bir de destâr (sarık, tülbent), 20619 numaralı Ruznamçe Defterinde de başka bir mühtedîye yine âdet olduğu üzere bir kavuk ve bir sarık verildiği kayıtlıdır.⁵⁷ "Âdet-i nev müslim" ifadesinin, Maliyeden



Müdevver Defterler ve Ruznamçe Defterlerindeki bu tür bütün kayıtlarda mevcut olduğunu görüyoruz.

İhtidâ etmiş olan kişilere bazen sadece nakit para, bazen sadece kıyafet, bazen de her ikisinin beraber olarak verildiği görülmektedir. Bunlara örnekler vermek gerekirse: 6002 numaralı Maliyeden Müdevver Defterde bir mühtedîye sadece 250 akçe, 20634 numaralı Ruznamçe Defteri'nde ise yine üç ayrı mühtedîye sadece 350'şer akçe, bir mühtedîye 300 akçe ve bir başka mühtedîye de 400 akçe nakit para verildiği kayıtlıdır.⁵⁸ 20613 numaralı Ruznamçe Defteri'nde ise, yeni müslüman olan iki kişiye, birisine daha kaliteli olmak üzere Bursa pamuklu kadifesinden yapılmış birer elbise, birer tane sarık ve birer tane de hırka verildiği görülmektedir.⁵⁹ Bir başka defter defterde ise, "nev müslim"e iki tane yeni sarık ve nakit olarak da 100 akçe para verildiği belirtilmektedir.⁶⁰

Mühtedîlere hazineden yapılan kıyafet ve nakit para yardımlarıyla ilgili birkaç tane daha örnek vermek gerekirse, yeni müslüman bir kişiye nakit 200 akçe para, lûr ve kaliteli Bursa pamuklu kumaşından yapılmış birer elbise, dört tane sarık, bir tane *mücevveze* (üstü bombeli bir çeşit kavuk, büyük sarık) ve iki tane de kavuk verildiğini görüyoruz.⁶¹ Bir Ruznamçe kaydında ise, yeni bir müslümana lûr yününden yapılmış bir mîr-âhûr elbisesi, bir kavuk ve iki tane de Kandehâr yapımı sarık verildiği görülürken, başka bir kayıta da, bir başka "nev müslim"e üç tane sarık, bir tane *mücevveze*, bir tane kavuk ve ipek kumaştan yapılmış mîr-âhûr elbisesi verildiği belirtilmektedir.⁶²

Hazineden yapılan bu yardımların, zaman zaman bir *teşrifâtçı* tezkiresiyle yapıldığını ve zaman zaman da bir yerin *gedik*, *mevkûfat*, *avârız* ve sâir akçelerinin bir *çavuş* aracılığıyla mühtedîlere verildiğini görüyoruz. Mesela, 18279 numaralı Maliyeden Müdevver Defterde *teşrifâtçı Hüseyin'in* tezkiresiyle bir "nev müslim"e 50 akçe nakit para, bir sarık ve Şam kumaşından bir elbise, diğer "nev müslim"lere de benzer miktarlarda nakit para ve benzer türlerde kıyafetler verildiği kaydedilmektedir.⁶³ Diğer örneklerimizde ise, "nev müslim" iki kişiye Aydın Livâsının mevkûfat akçesinden 50'şer akçe, "nev müslim" bir kişiye Kâriye kazâsının avârız akçesinden 60 akçe ve Var-

na iskelesi gedik akçesinden "nev müslim" iki kişiye 65'şer akçenin *çavuş eliyle* verildiği ifade edilmektedir.⁶⁴

Bu tür kayıtlarda az da olsa mühtedîlerin nereden ve kim olduklarının belirtildiğini, hatta bunların bazen ileri gelen kimselerden olduklarını görüyoruz. Mesela, bir Ruznamçe defterinde Karaman taifesinden üç tane "nev müslim"e orta kaliteli bir kumaştan birer tane elbise, birer tane kavuk ve birer tane de sarık verildiği kayıtlıdır.⁶⁵ Bu defterin aynı sayfasında, Gürcü ümerâsından olup müslüman olan birine de bir tane *mücevveze*, üç tane Kandehâr yapımı sarık ve Bursa pamuklu kadifesinden bir mîr-âhûr elbisesi verildiğine rastlıyoruz.⁶⁶ Bunun gibi, yine Gürcü ümerâsından olup Dergâh-ı Âlî'de müslüman olduğu ve kendisine bir tane *mücevveze*, bir tane İstanbul yününden mîr-âhûr elbisesi ve 4 tane sarık verildiği ifade edilen bir kişi daha vardır.⁶⁷ Çerkes ümerâsından olup Dergâh-ı Âlî'ye gelerek müslüman olan ve kendisine Ahmed adı verilen biri daha vardır ki, kendisine kaliteli Bursa kadifesinden yapılmış bir mîr-âhûr elbisesi hediye edilmiştir.⁶⁸ Son olarak, Arnavud taifesinden olup kendisine bir Kandehâr sarığı ve sade nakışlı bir kavuk hediye edilen mühtedîyi bu gruba örnek olarak verebiliriz.⁶⁹

H- KÖLE VE CARİYELERİN İHTİDÂLARI

Arşiv belgelerinde köle ve cariyelerin de zaman zaman ihtidâ ettikleri görülmektedir. Ancak bu insanlar ihtidâ ettikten sonra, İslam hukukuna göre azat edilmelerini gerektiren bir zorunluluk olamamakla beraber, ihtidâ eden köle ve cariyelerin önemli bir ölçüde azat edildiklerine rastlanmaktadır. Kısaca bu yönde bir eğilim sözkonusudur.

İslam hukukuna göre müslümanlar köle ve cariyeye olamayacakları için belgelerde rastladığımız, "...bin Abdullah nâm abd-i memlûk", "...bint-i Abdullah nâm câriye" gibi ifadelerden,⁷⁰ bu insanların ihtidâ etmiş köleler olduğunu anlıyoruz. Yukarıda "Abdullah" adını incelemiş olduğumuz bölümde, baba adı Abdullah olan bütün insanların mühtedî olamayacaklarını ifade etmiştik. Ancak bu görüş baba adı Abdullah olan köle ve cariyeler için geçerli değildir. Baba adı Abdullah olan bütün köle ve cariyelerin birer mühtedi olmaları gerekmektedir, aksi takdirde İslam hukukuna göre köle ve cariyeye olmaları



mümkün değildir. O nedenle, belgelerde görmüş olduğumuz ve hemen hepsinin, baba adı “Abdullah olmakla beraber, adının yanında “abd-i memlûk” (köle) veya “câriye” ifadesinin yer alıyor olması, onların ihtidâ etmiş köle ve cariyeler olduklarının bir göstergesidir.

Özellikle şer’iyye sicillerinde, ihtidâ etmiş köle ve cariyelerle ilgili oldukça fazla miktarda çeşitli konularda hükümlere rastlanmaktadır. Bunlardan bir tanesi satış konusudur. Bilindiği gibi köle ve cariyeler sahipleri tarafından bir başkasına satılabilmektedirler. Mesela, Derviş bin Abdullah adındaki bir kölenin sahibi tarafından bir başkasına satılması, Gürcü asıllı Dilâram bint-i Abdullah adındaki cariyesinin sahibi tarafından yine bir başkasına satılması, Bilal bin Abdullah adındaki Arap kölenin Hüseyin Beşe adındaki birine satılması, Kamer bint-i Abdullah adındaki bir cariyesinin satılması,⁷¹ mühtedî köle ve cariyelerin de diğerleri gibi satılabildiklerini göstermektedir.

Mühtedî köle ve cariyelerle ilgili rastlanılan bir diğer konu ise, azat edilme konusudur. Bazen azat edildiklerinin mahkemede kaydedilmesi ve ıtk-nâme (azat edildiklerini gösteren bir belge) almaları dolayısıyla gündeme geldiklerini görüyoruz. Mesela, Galata’da Müeyyedzâde Mahallesi sakinlerinden olan Hasan bin Mustafa, Rus asıllı Melâyir bint-i Abdullah adlı cariyesini “hasbeten-lillâh” (Allah rızası için), diğer insanlar gibi hür olsun diye azat ettiğini dile getiriyor.⁷² Balat Mahkemesi’ndeki bir kayıttan ise, Gürcü cariye Nefise bint-i Abdullah Rus cariye Server bint-i Abdullah, Bosnalı cariye Kamile bint-i Abdullah, cariye Fahri bint-i Abdullah ve Reyhan bint-i Abdullah’ın azat edildiklerini görüyoruz.⁷³ Ayrıca bazı mühtedîlerin azat edildikleri mahkemede geçen bir davada dolaylı olarak zikredilebilmektedir. Mesela Balat Mahkemesi’ndeki bir davada Gülşen bint-i Abdullah’ın azat edilmiş olduğunun zikri geçmektedir.⁷⁴

Ayrıca, azat edildikleri isimlerinin başında kullanılan “azatlı” ifadesiyle anlaşılan mühtedîler, farklı konular nedeniyle de mahkemeye gelebilmektedirler. Mesela, azatlı Kamer bint-i Abdullah ve eşi Müslüman bin Abdullah, azatlı Yasemin bint-i Abdullah, azatlı Hüsnîye bint-i Abdullah; Kısmet-i Askeriye Mahkemesi’nde azatlı cariye Meryem bint-i Abdullah ve Kafkas asıllı

Gülfirâr bint-i Abdullah, azatlı cariye Yasemin bint-i Abdullah, azatlı Rızvan ibn Abdullah, azatlı cariye Boğdanlı Kamile bint-i Abdullah gibi mühtedîlerin, çeşitli dava nedenleriyle davalarda bulunduklarını görüyoruz.⁷⁵

Petro bin Abdullah adındaki kaçgun kölenin yakalanarak geri getirilmesi vakası vesilesiyle, ihtidâ etmiş olan bir kölenin eski ismini kullanabildiğini de görüyoruz.⁷⁶ Bir köle ya da cariye olup olmadığı belgelerden anlaşılmamakla beraber, mühtedî oldukları isimlerine nazaran anlaşılan Mariya bint-i Abdullah ve Kosta bin Abdullah adındaki şahıslar da yine eski isimlerini kullanmaktadırlar.⁷⁷ Bu örneklerle rağmen, çok az sayıda mühtedînin eski isimlerini kullandıklarını söyleyebiliriz.⁷⁸

SONUÇ

Osmanlı Devleti’nde İhtidâ edenlerin bu durumlarını resmen belgelemeleri gibi bir zorunlulukları yoktur. Bu nedenle sadece belgelere yansıyan ihtidâ vakalarını tespit edebilmemiz mümkün olmaktadır. Belgelerde İstanbul’da ihtidâ eden pek çok insana rastlanmakla beraber, genele göre değerlendirdiğimizde bunların sayılarının çok fazla olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca bu insanların sayılarını tam olarak belirleyebilmek de mümkün değildir. Yukarıda kısmen incelemeye çalıştığımız ihtidâlarda, gerçekten İslam dinini benimseyerek kabul edenler olduğu gibi, belgeler ışığında, maddî ve manevî kazançlar elde etmek amacıyla bu dini seçenlerin de var olduğu tahmin edilebilir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde rastladığımız ihtidâ ile ilgili hemen her belgede mühtedîlere bir devlet memuriyeti görevi tevcih edilmesi ve para ile elbise yardımıyla bulunulması, Osmanlıların mühtedîlere karşı böyle bir eğilim belirlediğini düşündürmektedir. Miladi 1606 tarihinde yazılmış olmakla beraber, bir mühtedînin padişaha sunmuş olduğu arz-ı hâlden bahsettiğimiz tarzda bir eğilimin var olduğu anlaşılmaktadır. Bu arz-ı hâl şöyledir: “Sultânım, mürüvvetlü ve sa’âdetlü hazretlerinin hâk-i pâ-yi şerîfelerine arz-ı hâl-i fakîr budur ki, benim Sultânım Hak Te’âlâ her bir gününüz bin eylesün bu kulunuz bir papasın oğlu idim hâlâ dîn-i İslâm’a gelüb yeni müslüman olanları çirâğ eyleyüb sevindirdiniz bu kulunuz dahî çirâğ idüb sevindiriniz ki pâdişâh uğruna cân başla çalışub seferleyim. Bâkî fermân Sultânımın-



dır. Mehmed.⁷⁹ Belgeden anlaşıldığı üzere yeni müslüman olan bir şahıs, pek çok yeni müslümana verdiği gibi kendisine de bir vazife (memuriyet) vermesi yönünde padişaha arz-ı hâl sunmaktadır.

Netice olarak, eldeki veriler değerlendirildiğinde Osmanlı Devleti'nin sistemli bir İslamlaştırma siyaseti

izlemediği anlaşılmaktadır. Zîrâ, Osmanlı Devleti'nin gayr-i müslimlere dinlerini yaşamaları konusunda oldukça toleranslı davrandığı bilinmektedir. Fakat, mühtedilerin ihtidâ sonucunda maddî manevî bazı kazançlar elde ediyor olması bu ihtidâlarda, diğer sebeplerle beraber, etkili olmuştur denilebilir.

- 1 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. II, İstanbul 1993, s. 607.
- 2 Bir suç nedeniyle mehkemeye getirilen "Marola" adındaki kadına İslam telkin olunduğunu ve kendisinin mahkemede müslüman olarak Fatma adını görüyoruz. Bkz.: *İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Balat Mahkemesi* (Bundan sonra sadece mahkeme adları yazılacaktır), nr. 5, s. 97A/4.
- 3 Bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV, 1-4, s. 230.
- 4 Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskan Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, (İstanbul, 21-25 Ağustos 1989), Ankara 1990, s. 543.
- 5 Bkz.: Ferit Duka, "XV-XVIII. Yüzyıllarda Arnavut Nüfusunun İslamlaşması Sürecinin Gidişatı Üzerine Gözlemler", *XI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara, 5-9 Eylül 1990), c. IV, s. 1691-1700.
- 6 Heterodoks şeyh ve dervişlerin ihtidâlardaki rolü ile ilgili olarak Bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları II*, s. 31-42.
- 7 *Divân-ı Hümâyûn Ru'ûs Kalemî* (BOA, Ru'ûs), nr. 239, s. 10, 21, 34, 37; *Bâb-ı Âsâfî Ru'ûs Kalemî* (BOA, A. RSK), nr. 1473, s. 81, 220; *Mühimme Defteri* (BOA, MHM), nr. 2, s. 224/2009; nr. 25, s. 4/14, 146/1521. Bu örneklerden elimizde oldukça fazla miktarda bulunmaktadır.
- 8 Adı geçen belgeler.
- 9 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 162, 178.
- 10 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 383, 390.
- 11 BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 34, 75; BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 54.
- 12 BOA, MHM, nr. 10, s. 265/410, nr. 2, s. 82/852, 139/1355; BOA, Ru'ûs, No. 239, s. 68, 127, 129, 143, 157, 177, 181; BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 9, 241; BOA, Ru'ûs, nr. 246, s. 138.
- 13 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 54.
- 14 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 101.
- 15 BOA, MHM, nr. 2, s. 48/433, 436; BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 162, 178; BOA, A. RSK, Dosya nr. 10, Vesika nr. 18, 19, 20.
- 16 Bkz.: *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 136/3.
- 17 BOA, A. RSK, nr. 1453, s. 92, 94, 95, 99, 65, 78.
- 18 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 68, 181; *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 118/6.
- 19 BOA, MHM, nr. 2, s. 48/433, 436.
- 20 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 230.
- 21 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 55; BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 121. Dergâh-ı Âli Kapıcılarından birinin akrabasından olup evladı ile İslâma gelerek Mahmud adını alan bir papaza Yedikule'den hisar gedigi verilmesi ve Boğazkesen Kalesi'nde mahbus olan kâfirlerden Françesko adındaki bir kişinin papazlık yaparken müslüman olup Hidayet adını alması ve Boğazkesen dizdarının, Ramazan dolayısıyla bu zâtın yardımı muhtaç olduğunu mek-

- 22 Bkz.: BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 84; BOA, Ru'ûs, nr. 246, s. 41.
- 23 Örnek olarak Bkz.: *Galata Mahkemesi*, nr. 1, s. 226/4, 273/1; *Balat Mahkemesi*, nr. 5, s. 86 B/1; *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 118/6, 136/3.
- 24 BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 102, 108; BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 189, 206; BOA, MHM, nr. 2, s. 142/1381.
- 25 Sonuç bölümünde bu konu ile ilgili bir değerlendirme yaptık.
- 26 BOA, MHM, nr. 25, s. 158/1569. Yine Leh beyzâdelerinden olup Divân-ı Hümâyûnda İslâma gelen ve İbrahim adını alan kişi battacılar ilhak olunmuştur. BOA, MHM, nr. 25, s. 79/891.
- 27 BOA, MHM, nr. 25, s. 162/1615.
- 28 BOA, MHM, nr. 25, s. 115/1263.
- 29 BOA, MHM, nr. 11, s. 82/576; BOA, MHM, nr. 39, s. 16/46; BOA, MHM, nr. 2, s. 37/335, 44/396; BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 243.
- 30 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 261, 281.
- 31 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 283, 303, 325.
- 32 *Galata Mahkemesi*, nr. 1, s. 216/1.
- 33 *Galata Mahkemesi*, nr. 1, s. 244/4.
- 34 *Galata Mahkemesi*, nr. 1, s. 362/1.
- 35 *Galata Mahkemesi*, nr. 21, s. 135 B/3.
- 36 *Balat Mahkemesi*, nr. 5, s. 101 B/6.
- 37 Bursa'da da, irtidad vakalarının ölüm cezası verilip verilmediğinin kaydedilmediğini belirten Osman Çetin, iki mürtedin hapis cezasına çarptırıldığını dolaylı olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Bkz.: Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtidâ Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Ankara 1994, s. 84, 85.
- 38 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 19.
- 39 BOA, MHM, nr. 8, s. 143/1648, 153/1757.
- 40 İstanbul'a ait Şer'iyye Sicilleri'nde de yeni müslüman olan veya daha önce müslüman olmuş kimseler isimlerinin yanında "mühted" ya da "mühtediye" ifadeleri kullanılarak açıkça belirtilmektedir. Buradan baba adı Abdullah olan kimseler arasında mühted olanların belirtildiği sonucu çıkarılabilir. Bkz.: *Galata Mahkemesi*, nr. 21, s. 83 A/3, 119 B/1, 126A/1; *Balat Mahkemesi*, nr. 1, s. 8 A/1, 9A/1; *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 118/6, 136/3.
- 41 BOA, MHM, nr. 8, s. 23/271, 49/565, 51/586. Ayrıca bu tür kayıtlara farklı pek çok yerde rastlamak mümkündür. Bkz.: BOA, MHM, nr. 13, s. 19/124; BOA, A. RSK, nr. 1473, s. 133, 136, 160.
- 42 BOA, MHM, nr. 13, s. 183/1325.
- 43 BOA, MHM, nr. 8, s. 49/568. Lefkoşe Kalesi beyzâdelerinden olup kendi isteğiyle İslâma gelen Abdullah oğlu Dârende Mahmud'un da onbin akçelik timar elde etmesi yukarıdaki örnek ile paralellik arz etmektedir. Bkz.: BOA, MHM, nr. 11, s. 82/576.
- 44 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 43, 44, 47, 49-51, 53-57, 59, 62-64; BOA, MHM, nr. 13, s. 69/489, 80/563.
- 45 *Bâb-ı Âsâfî Nişân Kalemî* (BOA, A. NŞT), Dosya nr. 1, Vesika nr. 16.



- 46 Bkz.: BOA, MHM, nr. 11, s. 21/164, 27/214.
- 47 *Galata Mahkemesi*, Defter nr. 21, s. 56A/3.
- 48 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 193; nr. 246, s. 7.
- 49 *Bâb-ı Âsâfî Dîvân-ı Hümayûn Kalemî* (BOA, A. DVN), Dosya nr. 2, Vesika nr. 46.
- 50 Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi 1461-1583*, II. bs., İstanbul 1998, s. 120.
- 51 Rastlamış olduğumuz birkaç hükmünde mühtedîler eski isimleriyle zikredilmekte ve yeni isim alıp almadıkları belirtilmemektedir. Bkz.: BOA, MHM, nr. 4, s. 179/1870, 180/1880, 205/2155; *Balat Mahkemesi*, nr. 5, s. 11B/3, 102A/4; *Üsküdar Mahkemesi*, nr. 8, s. 31A/5.
- 52 Bu isimler pek tabii olarak tek bir kaynaktan elde edilmemiş, aksine Osmanlı Arşivi'nde ve Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde yapılan çalışmalar neticesinde pek çok belge ve defterden çıkarılmıştır. O nedenle burada sadece genel olarak nelerden yararlandığımızı aktarmakla yetineceğiz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi: Muhtelif Mühimme Defterleri, Dîvân-ı Hümayûn Ru'ûs Defterleri, Bâb-ı Âsâfî Ru'ûs Defterleri, Bâb-ı Âsâfî Dîvân-ı Hümayûn Kalemî Dosyaları, Maliyeden Müdevver Defterler, ve Büyük Ruznamçe Defterlerinden yararlanılmıştır.
- 53 *Galata Mahkemesi*, nr. 1, s. 226/4, 362/1; nr. 20, s. 15/1; nr. 21, s. 52B/4, 76B/2, 119B/1; *Balat Mahkemesi*, nr. 1, s. 8A/1, 8A/2; nr. 5, s. 1B/6, 38B/5, 47A/1, 97A, nr. 11, s. 4B/1, 5A/1, 11B/2, 12B/4, 30A/4, 46A/6, 69A/2; *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 134/1; *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, nr. 1, 36A/1, 53B/1. Mühtedî kadınlara daha çok şer'iyye sicillerinde rastlanmaktadır. Ayrıca bunların pek çoğu cariye iken ihtidâ etmiş kimselerdir.
- 54 Bkz.: BOA, Ru'ûs, nr. 246, s. 23, 24, 30; BOA, A. RSK, nr. 1471, s. 16; BOA, MHM, nr. 4, s. 41/438, 78/801, 201/2107; nr. 25, s. 4/14, 22/218, 332/3025, 342/3110; BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 157, 173, 181.
- 55 *Hasköy Mahkemesi*, nr. 1, s. 118/6.
- 56 BOA, Ru'ûs, nr. 239, s. 181.
- 57 *Maliyeden Müdevver Defterler* (BOA, MAD), nr. 6002, s. 4; *Bâb-ı Defterî Bîyükk Ruznamçe Kalemî* (BOA, D. BRZ), nr. 20619, s. 32.
- 58 BOA, MAD, nr. 6002, s. 6; BOA, D. BRZ, nr. 20634, s. 3, 5, 7, 9, 11.
- 59 BOA, D. BRZ, nr. 20613, s. 1.
- 60 BOA, D. BRZ, nr. 20628, s. 10.
- 61 BOA, MAD, nr. 6002, s. 8.
- 62 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 20, 36.
- 63 BOA, MAD, nr. 18279, s. 1, 3, 4.
- 64 BOA, MAD, nr. 162, s. 11, 13, 26.
- 65 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 46.
- 66 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 46.
- 67 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 67. İhtidâ ederek, kendisine örneklerini verdiğimiz hediyeelerden verilen iki kişiden daha bahsedebiliriz ki, bunlardan biri "Gürcü ümerâsından", diğeri ise "Gürcü tâifesinden" diye kayıtlıdır. BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 49, 50.
- 68 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 70.
- 69 BOA, D. BRZ, nr. 20619, s. 50.
- 70 *Galata Mahkemesi*, nr. 4, s. 47/2, 67/2; nr. 21, s. 56A/3, 83A/4; *Balat Mahkemesi*, nr. 1, s. 19A/1; nr. 5, s. 1B/6; nr. 11, s. 4A/1; *Hasköy Mahkemesi*, No. 1, s. 132/2, 134/1.
- 71 *Galata Mahkemesi*, nr. 21, s. 25B/1, 52B/4, 60A/2, 75A/2.
- 72 *Galata Mahkemesi*, nr. 21, s. 62B/3.
- 73 *Balat Mahkemesi*, nr. 11, s. 4B/1, 5A/1.
- 74 *Balat Mahkemesi*, nr. 1, s. 78A/1.
- 75 *Balat Mahkemesi*, nr. 5, s. 47 A/1, 45A/3, 5; *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, nr. 1, s. 36A/1, 36B/2, 41A/1, 48A/4.
- 76 *Üsküdar Mahkemesi*, nr. 8, s. 31A/5.
- 77 *Balat Mahkemesi*, nr. 5, s. 11B/3, 102A/4.
- 78 Bursa'da da, 1472-1909 yılları arasında tespit edilmiş olan 835 mühtedîden sadece 4 tanesinin eski isimlerini kullandıkları belirlenmiştir. Bkz.: Çetin, a.g.e., s. 56.
- 79 *Bâb-ı Âsâfî Ru'ûs Kalemî* (BOA, A. RSK), Dosya nr. 10, Vesika nr. 50.



OSMANLI HAC SEYAHATNÂMELERİNDE HAC YOLCULUĞU

DR. MENDERES COŞKUN

UNIVERSITY OF DURHAM CENTRE FOR MIDDLE EASTERN AND ISLAMIC STUDIES / İNGİLTERE

Osmanlı hac seyahatleri; onbinlerce kişiden oluşan kervanlarla, sekiz aydan uzun süren tehlikeli ve çetin bir yolculuk ve dahası dönüşte bu yolculuğu dinlemeye hazır aile üyeleri ile hemşehriler demektir.¹ Ancak sınırlı sayıda olan Osmanlı Hac seyahatnamelerinden anlaşılan, geri dönen hacıların seyahatlerini yazmak yerine bunları etraflarındakilere sözlü olarak anlattıklarıdır. Aralarında çok azı bu tecrübelerini yazmayı yeğlemiştir. Seyahatnamelerin tema ve yapıları her seyyahın yolculuk tecrübelerini yazma amacına göre değişir.

Abdurrahman Hibri (1604-1658), Kadri (XVII. yüzyıl), Mehmed Edip (XIX. yüzyıl) gibi bazı yazarlar konaklama noktaları ya da hac törenleri üzerine aydınlatıcı ve pratik notları benzer bir yapı ve dil ile kaleme almışlardır. Yolculuğu olduğu gibi anlatma ya da günlük betimlemelerle bezemenin okuyucuya bir faydası olmadığını düşünerek gözardı etmişlerdir. Bunun nedeni, aylık takvimi kullanıldığı için mevsimlerin yıldan yıla değişmesi ve gelecekte hacca gidecekler mevsim hakkında birşeyler yazmanın bir faydası olmadığını düşünmeleridir. Ayrıca hac kervanının yola çıkışı için kesin bir zamanın olmaması kervanın liderinin yolculuk planını kendi isteğine göre değiştirmesi de bir neden olabilir.²

Ahmed Fakih (XV. yüzyıl başları), Fevri (1571), Evliya Çelebi (1611-1684), Nabi (1642-1712) gibi çok az yazar kendi hac tecrübelerini kişisel perspektifleri yerine daha anonim ve kolektif anlayışla kaleme almışlardır. Bu kişilerin çoğu şair ya da edebiyatçı olduğu için yazdıkları konuyu süsleyerek anlatmak onlar için önemliydi. Bu yüzden sadece bildikleri ve gördükleri şeyleri gösterişsiz

bir tarzda aktarmak yerine, edebi yeteneklerini öne çıkararak seyahatlerini dramatize etmişlerdir. Ancak Evliya Çelebi hariç, tümü dikkatlerini ibadet yerlerine vermişler, yolculukları ve yol üzerindeki konaklama noktalarından bahsetmeyi gözardı etmişlerdir. Onların gözündeki yolculuk kutsal yerlere varmak için bir araçtır ve bu yüzden de bahsedilmeye değmeyecek bir ayrıntıdan ibarettir. Kısaca, bu hacı-yazarlar sayılarının az olmasına rağmen Osmanlı hac seyahatleri ve kervanların özelliklerini anlatan önemli kaynaklardır.

Hacıların Hicaz'a yola çıkmadan önce, kasıtlı ya da kasıtsız olarak kırdıkları aile üyeleri, komşuları ve tanıdıklarının gönüllerini almaları bekleniyordu.³ Çoğu özellikle düşkünlere bir veda yemeği verirdi.⁴ Hacca psikolojik olarak hazırlamak için hacılara birçok mutad tavsiyeler de bulunulurdu. Örneğin XVII. yüzyılı şairlerinden Bahti; hacılara dünyevi arzularından arınmalarını, dindar, iyi huylu ve iyi kalpli olmalarını tavsiye eder.⁵ Hacılar yolculuğa çıkarken sağlıklarının iyi olması, iyi bir arkadaş grubuyla gitmeleri, yollarında yeterli paranın olması ve cömert davranmaları tavsiye edilirdi.⁶

Önce Şam'a ve oradan da Mekke'ye gidecek resmi kervanlara katılmak için İstanbullu hacılar Üsküdar'da buluşurdu. Kervana Şam'a kadar Anadolu'dan katılımlar da oluyordu.⁷ Kervan Zilhicce ayında yapılan hac merasiminden dört ay önce Recep ayının ortalarına ya da sonlarına doğru Üsküdar'dan Şam'a doğru yola çıkardı. Kervanın İstanbul'dan ayrılış tarihinin Recep ayının 12'si olduğu söylenmesine rağmen, bunun kesin bir tarih olmadığı görülmektedir.⁸ Mehmed Edip'e göre kervan Üsküdar'dan Recep ayının 25'inde ayrılmaktadır.⁹ Ancak



1041'de (1632) Edirne'den İstanbul'a gelen Abdurrahman Hibri'nin kervanı Üsküdar'dan Şaban ayının 13'ünde ayrılmıştır.¹⁰

Başta İstanbul olmak üzere, Anadolu ve Orta Asya'dan gelen hacı kabileleri Şam'da buluşuyordu.¹¹ İstanbul'dan gelen hacılar genellikle Ramazan ayının ikinci haftasında Şam'a ulaşıyordu. XVII. yüzyıl şairi Seyyid Hasan Rıza, XVIII. yüzyıl şairleri Cudi ve Mehmed Edip'in hikayelerinde görülebileceği gibi hacılar kırk gün kadar Şam'da kalıyorlardı ki, bu Ramazan ayının tümünü veya son zamanlarını içine alıyordu.¹² Bağımsız olarak gelen hacılar ise biraz daha erken ulaşarak dört veya beş aylarını Şam'da geçiriyorlardı.¹³ Hacılar Sultan Süleyman Camii'nin hemen önündeki imarethane ve tabhanelerde (kışlık yerleşimler) konaklıyorlardı.¹⁴ Hibri, Evliya Çelebi ve Seyyid Hasan gibi XVII. yüzyıl yazarlarına göre; kervanlar Şevval ayının 20'si veya 22'si gibi Şam'dan Mekke'ye doğru hareket ediyordu. XVIII. yüzyılda Mehmed Edip'in bildirdiklerine göre, Hacı kervanlarının liderleri genellikle kervanları Şevval ayının 15'inde Şam'dan harekete geçiriyor ve hacılar 15-18 Şevval'de şehri tamamen terk etmiş oluyordu.

Elimizdeki hacılara dair dokümanlar hacı kervanında yolculuk eden hacıların sosyal hayatına dair çok az veri içermektedir. Bu veriler de İbrahim Hanif (d. 1802) ve muhtemelen bir derviş olan arkadaşının birbirlerine anlattıkları şaşırtıcı hikayelerden çıkarılmış sonuçlardır. Diğer bir hacı-yazar olan Ahmed Efendi, Şam'dan ayrıldıktan sonra arkadaşları Ali Efendi ve Ahmed Efendi ile "Ali el-Kari"nin hac adab ve muşerreti üzerine Arapça yazılmış çalışmasını tartışmış ve bunun sonunda okuyan herkes tarafından kolayca anlaşılabilir olan kendi eseri *Mesani-k-i Hacc*'ı temiz bir Türkçe ile yazmıştır.¹⁵ Benzer bir şekilde 1172'de (1759) hacca giden Giridî Ahmed Efendi hac incelemelerini yolculuk sırasında yaptığı tartışmalardan yararlanarak yazmıştır.¹⁶ Gerçekten de Ortaçağ'da müslüman yolcular için seyahatleri sırasında bu konuları tartışmaları ve çalışmaları olağan bir durumdu. Örneğin, Sadreddin-i Konevî (d. 673/1274) Kahire'ye giderken yol arkadaşlarına İbn al-Farid'in *Ta'ıyye*'sini anlattığını söyler.¹⁷

Bazen hacıların yazılarında kervanın yapısı, adetleri ve güvenliği gibi konulardan da bahsedilir. Kadri, Şam

kervanının yapısını şöyle anlatır: Kervanın önünde altı top ve bir bayrakla giden bir *serdar* (komutan) ve *başçavuş* (yardımcı komutan) vardı. Arkalarında her iki yanında yeniçerilerin bulunduğu *mahmil* taşıyan *surre emini* (surre ile görevli memur) geliyordu. Daha sonra tahterevanlarda taşınan kişiler vardı. Onların ardında *kiler emini* (erzak ile görevli memur) ve hacılar geliyordu. Kervan lideri hacıların arkasında bulunuyordu.¹⁸ Bir grup insan hacılar konaklama noktasına gelmeden önce çadırları kurmakla görevlendirilmişti. Konaklama noktasında da yemekler yenilip kahveler içildikten sonra bir boru çalınıyor ya da bazen bir top atılıyor ve kervanın yola çıkacağı haberi veriliyordu.¹⁹ İbadet zamanı geldiğinde mahmil'in önünde bir davul çalınıyor ve ibadet hoca liderliğinde tüm topluluk tarafından gerçekleştiriliyordu. Hacılar bazı noktalardan erzak tedarik ediyorlardı. Örneğin, şeker Heddiye Eşmesi'nden alınıyordu.²⁰ Evliya Çelebi, IV. Murat ve IV. Mehmet'in anneleri tarafından Bi'r-i Zümürü'd'te kurulan yardım vakıflarının hacılara su dağıttığını söyler.²¹ Erzakların korunması için bir kiler emini ve bir kiler sekreteri görevlendirilmişti. Fakir hacılara yardım etmek için bir kısım erzağı taşıyan develer vardı. Bu develere fakirlerin develeri deniyordu.²²

Kahire'de bulunan Kara Meydan'da Mısır Mahmil törenleri ile ilgili tam ve detaylı açıklama Evliya Çelebi tarafından yapılmıştı. Bu törenden onbeş gün önce Kahireli dükkan sahipleri beş ya da on para verirdi. Tören günü mahmil dekore edilmiş olarak, bir deve üzerinde Kara Meydan'a getirilirdi. Mahmil, Tahir Baybars'ın sebilnamesinde yere indirilirdi. Mısırlı asker ve ulema çadırlarını kurarlardı. Akşam namazından sonra binlerce gaz lambası yakılırdı. Şehir halkı ve ulema sınıfı mahmil etrafında toplanarak sabaha kadar dua ederler ve Mısır valisi Kur'an ve mevlid okuyanları ziyaret ederdi. Gün ağarmaya başladığında büyük davullar çalınır ve çadırlar toplanırdı. Malzeme ve erzak develere yüklendikten sonra görevliler develeri Kara Meydan'a getirdi. Hac kervanının lideri her iki tarafında askerlerin sıralandığı yoldan meydana gelirdi. Yolda askerleri selamlar ve valiye askerlerin yolculuğa hazır olduğunu bildirirdi. Varlıklı hacıların mal ve erzakları kervan liderine emanet edilecek valinin gözetiminde bunların kayıtları tutulurdu.²³



Kadri, Şam kervanını şöyle anlatmıştır: Şevval ayının 7 ve 10'u arası Şam'da büyük bir tören yapılır. Şaşaalı bir şekilde süslenmiş mahmil, Şam'ın sokaklarında gezdirilir. Törene şehrin valisi ve havass tabakasından insanlar katılır. Tören sırasında Şeyh Arslan'ın türbesi ziyaret edilerek kurban kesilir.²⁴ Şam halkı tören alayını büyük ilgiyle izlerdi. Bir hafta sonra Mahmil'in Şam'dan ayrılmasıyla benzer bir tören yapılır.²⁵ Şehirden ayrıldıktan sonra kervan, birbuçuk saat kadar yol alır ve Şam valisi ve kadının duaları eşliğinde Mahmil'i kervan liderine teslim ettiği kubbeye ulaşılır.²⁶ Küçük Ahmed Paşa'nın yaptırdığı sarayda bir tören yapılır. Törenden sonra Şam halkı hacılara veda ederek şehre geri döner.²⁷ Dahası Cudi'nin bildirdikleri ışığında Şam sakinlerinin çoğu hacılar için birçok kermesin kurulduğu ve hacıların ihtiyaçlarını karşıladıkları Müzeyrib'e kadar eşlik ediyordu.²⁸ Hacılar Müzeyrib'te Zilkade ayının birine kadar yaklaşık on gün kadar kalıyorlardı, bu süre içinde Müzeyrib'te, kervan lideri surreyi Arap yerlilere teslim ediyor ve "Ula"yı kullanmak için develer kiraliyordu.²⁹ Evliya, Hüseyin Paşa'nın 2000 tanesi su taşımak için ayrılmış olan 3000 adet devesi olduğunu bildirir. Bu 2000 devenin sırtında keçi derisinden kılıflı dört adet su yükü vardır. Kalan 1000 deve ise arpa ve fasulye gibi bakliyatı taşımak içindi.³⁰ Müzeyrib'ten hareket etmeden önce, Zilkade ayının birinci gününde top ve tüfeklerin ateşlendiği, mumların yakıldığı bir tören düzenlenirdi. Kervanın ayrılmasını takiben kervana eşlik etmek üzere görevli olanlar hariç, diğer Şam garnizonları Şam'a geri döner.³¹

Medine'ye ilk girişte kervanın lideri olan kişi Medine'ye bir saat uzaklıktaki Kuyular denilen yerde bir gün kalır, ve sonraki gün mahmil ile birlikte Medine'ye girer.³² Kervanın Medine'ye girişi top atışları ile kutlanır.³³ Hacılar Medine halkı tarafından zenbillerle (palmye yapraklarından yapılmış bir sepet) karşılanırdı.³⁴ Hacılar da onlara dindarane niyetlerle hediyeler verirdi.³⁵ Mekke'ye girmeden önce şehre yarım saatlik mesafedeki Sebil'de durulur kervan lideri Mahmil'e çeki düzen verir ve daha sonra beraberindekiler ile birlikte şehre girerdi.³⁶

Nabi, Şam ve Mısır kervanlarının Arafat'tan ayrılmadan önce birbirlerine mahmillerini emanet ettiklerini söyler. Bunu yapmalarındaki amaç her iki tarafın birbirleriyle yarışmasını önlemek ve hacıların sükunet içinde

birarada yürümelerini sağlamaktır.³⁷ Hac törelerini yerine getirdikten sonra hacılar büyük bir pazarın kurulduğu Mina'da üç gün geçirirlerdi. Üçüncü gün Mekke'ye dönmekten önce kandiller yakılıp, top ve tüfek atışları yapılarak bir kutlama yapılırdı. Hacılar Mekke'de çadırlar yerine medreseler ve evlerde kalırlardı.³⁸

Osmanlı kayıtlarında Mekke'yi ziyaret eden hacıların kesin sayılarını bulmak zordur. 1082'de (1671) hacca giden Evliya Çelebi, Müzeyrib kalesinde 40.000 ya da 50.000 hacının olduğunu söyler.³⁹ Aynı sayıyı Medine'de tekrar eder.⁴⁰ Arafat tepesinde buluşan hacıların sayısının 70.000 civarında olduğunu bildirir.⁴¹ Daha sonra abartılı olarak Mekke'de değişik ülkelerden yüzbinlerce kişinin toplandığını anlatır.⁴² Nabi 1089'da (1679) Zemzem kuyularındaki suyun bolluğunu anlatırken burada yüzbinin üzerinde hacının olduğunu söyler.⁴³ Mekke'yi her yıl ziyaret eden hacıların sayısını tahmin ederken, ortaçağ müslüman hacıların sayısını hakkında doğrudan bir doküman bulunmadığı için Türk olmayan bazı gezginlerin çalışmalarından yararlanır. XVI. yüzyıl yazarlarından Jazari'ye göre Mısır ve Şam kervanlarının herbiri 40.000 kişiden oluşuyordu.⁴⁴ XVII. yüzyılda Hinçli hacı-yazar Qazvini, Halep (Şam) kervanında 30.000 kişi ve Mısır kervanında 40.000 kişi olduğunu yazar.⁴⁵ XIX. yüzyıl yazarlarından Ali Bey 1807 yılında Mekke'de toplanan erkeklerin sayısının 80.000 olduğunu, buna ilaveten 2.000 kadın ve 1.000 çocuğun bulunduğunu yazar. 1814'te John Lewis Burekhardt, hacıların sayısının yaklaşık 70.000 olduğunu tahmin eder.⁴⁶

Hac seyahatnamelerinin bir kısmında kısaca değinilmesine rağmen hemen hiçbirinde dönüş yolculuğundan bahsedilmez.⁴⁷ Bunun nedeni gezginlerin dönüş yolunda anlatacak farklı ya da ilginç birşeyler bulamamasıdır. Çünkü dönüş yolu da aynı rota üzerinden yapılır. Genellikle yazılarını eve dönmelerinden sonra kaleme aldıklarından dönüş yolculuğunda herhangi ilginç bir olay olmazsa dönüşten bahsetmezler. Ayrıca bir hacı için hacı olma hedefini gerçekleştirdikten sonra evine sağ salim ve en kısa sürede dönmekten başka bir şey düşünmemesi şartıydı.

Kadri'nin dönüş yolculuğunun kısa özetinden anlaşıldığı kadarıyla Şam kervanı Mekke'den Medine'ye yola Muharrem ayının birinci günü ya da bir gün önce çıkar.



Geleneksel olarak Mısır kervanı Şam kervanından önce Mekke'den ayrılır. Muharrem ayının onunda, Aşure günü Şam kervanı Medine'ye ulaşır ve yaklaşık yedi ya da on gün burada konaklar. Şam'a dönerken Asi hurması diye adlandırılan yerde Şam sakinlerinin bazıları kervanı karşılar. Akabe'de haberciler kervanından ayrılarak merkezi hükümete kervanın güvenlik içinde döndüğünü haber verir. Mafrak'ta bazı hacılar kendi ülkelerine dönmek üzere kervandan ayrılırlar. Kalan hacılar Sefer ayının yirmisi ve yirmi dördü arasında Şam'a ulaşırlar. Hacılar Şam'da istedikleri kadar kaldıktan sonra ülkelerine dönmek için yola çıkarlar.⁴⁸ Mehmed Edip dönüşte Şam'da dinlenmek için üç gün konaklandığını söyler. Şam'dan Üsküdar'a dönüş 43 gün sürer: 37 gün yolculuk edilir ve 6 gün dinlenilir. Rebiülahir ayının yirmisinde, kalan son hacılar da İstanbul'a döner.⁴⁹ İbrahim Hanif'in kervanı Şam'a Sefer ayının onikisinde gelir ve burada 30 gün kalır.⁵⁰ Konya'ya Rebiülahir ayının ortalarında varırlar ve Üsküdar'a ulaşmaları Cemaziyelevvel ayının birini bulur.⁵¹

İstanbul'dan Şam'a yolculuk 53 gün sürer.⁵² Hibri'nin 1631'deki yolculuğu Halep'te 5 gün kalmalarıyla birlikte Üsküdar'dan Şam'a kadar 57 gün sürmüştür. Şam'dan Mekke'ye gelişleri 35 günde olmuştur.⁵³ Mehmed Edip'in kayıtlarında İstanbul'dan Şam'a kadar 336 saat, buradan Mekke'ye gidiş 490 saat, Mekke'den Arafat'a 6 saat olmak üzere tüm yolculuk toplam 832 saat sürmüştür.⁵⁴ Üsküdar'dan Mekke'ye gidiş ve dönüş yolculuğu süresi yazıdan yazıya değişiklik göstermektedir. XVIII. yüzyıl yazarlarından Mehmed Edip'in yolculuğu 8,5 ay (265 gün) sürerken, Hanif'in yolculuğu 1201-2'de (1786-7) yaklaşık 10 ay sürmüştür.

Hacı kervanı güneşin batışından sonra yola çıkıp sabaha kadar yürüyerek konaklama yerine ulaşınca durmaktadır. Kervanın konaklama yapacağı, büyük davulun çalınmasıyla haber verilirdi.⁵⁵ 1678 Ağustos'u'nun sonlarına doğru, hac yolculuğuna Mısır kervanıyla giden Nabi bu izlenimlerini kendisine yeni ve ilginç geldiği için yazmıştır. Şam kervanıyla hacca giden kişiler de yolculuklarının bazı kısımlarında gece yolculuk ettiklerini yazarlar. Şam kervanıyla hacca giden Evliya Çelebi borazanlar çalındıktan sonra kervanın meşaleler ışığında durup konakladığını bildirir.⁵⁶ Şam kervanıyla kış aylarında⁵⁷

yola çıkan Cudi, kervanın geceleri yolculuk ettiğinden bahseder.⁵⁸ Hibri, Şam'dan İstanbul'a dönerken kervanın Şeyzer'den (Secer) gece yarısı geçtiğini yazmıştır.⁵⁹

Bazı yazarların, kervanın güvenliğinden bahsettikleri de görülür. Osmanlılar, hac yolunu güvenli kılmak için büyük çaba sarfetmişlerdir.⁶⁰ Osmanlı sultanları ve devlet memurları hac yolu üzerindeki konaklama yerlerinde büyük bir kale ve han şebekesi kurmuşlar ve bunlardan hem hacıların hem de diğer yolcuların yararlanmasını sağlamışlardır.⁶¹ Üsküdar-Şam arasındaki yol boyunca bölge valileri surre taşıyan kervana yardım etmek ve güvenliğini sağlamakla görevliyidiler.⁶² Kadri yazısında kervanın güvenliği hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Han-ı Tuman Kalesi Halepli askerler tarafından korunmaktadır ve bu askerler Halep'ten katılan hacıların birlikte Ma'arra'ya kadar kervana eşlik ederler.⁶³ Şam'da bulunan yeniçerilerin bir kısmı da kervanı korumak için kervana katılır. Bu yeniçerilerin ve bir kısım hacının erzak ve masrafları Şam hazinesinden karşılanır.⁶⁴ Tebuk Kalesi Şam'dan gelen 10 asker tarafından korunur.⁶⁵ Şam ve Mekke arasındaki kalelerde bulunan askerler bir sonraki yıl gelen hac kervanındaki askerlere yerlerini değiştirerek hac vazifelerini yerine getirirler ve kervanla birlikte geri dönerler.⁶⁶

Osmanlılar, hacılara güvenli ve kolay bir yolculuk sağlamak için sadece kaleler inşa edip askerlerle donatmakla kalmamışlar, yol güzergahı üzerindeki bölge halklarını da bu kaleleri ve su kuyularını korumaları için organize etmişlerdir. Hacıların ihtiyaçlarını temin etmeleri için yol üzerlerinde pazarlar kurulmuş ve bölge halkı burada hacılara mallarını satmışlardır.⁶⁷ I. İbrahim'in (1640-1648) annesi fakir hacılara su dağıtmak için 40 devenin su taşımalarının masraflarını karşılayan bir vakıf kurmuş, bu suyun taşınması ve dağıtılmasını sağlamakla görevli sakabaşı denilen bir memur görevlendirmiştir.⁶⁸ Evliya Çelebi, Mısır'dan Mekke'ye giderken yol üzerinde birçok kabilenin bulunduğunu ve kervan liderinin hacılara yiyecek, deve vermesi ve bir sonraki durak noktasına varana kadar kervana rehberlik etmesi karşılığında bu kabilelere surre verdiğini yazar. Ancak onun yolculuk ettiği sırada bu sistemin pek iyi yürümediğini ve kabilelerin kendilerine verilen surrenin azaltılması



durumunda, hacılara yardım etmemek, kuyuları kirletip kapatmak ve kervanı yağmalamak gibi tehditlerde bulunduğunu söyler.⁶⁹ Kadri'nin yazısında Zümürüd kuyularının yakınlarındaki köylerde yaşayanların dönüş yolculuğuna kadar bu kuyuları korumakla görevlendirildiğini ve bunu surre için yaptıklarını yazar.⁷⁰ Kadri Osmanlı Devleti'ne yaptığı bu düzenlemeler ve yolculuğu hacılar için güvenilir ve kolay kıldığı için teşekkür

eder.⁷¹ İbrahim Hanif de Osmanlı Devleti'ne hac yolunun güvenliğini sağlamasından ötürü minnettar olduğunu yazmıştır.⁷² Özetle belirtmek gerekirse, Osmanlı hac seyahatnameleri, eski zamanlardaki bu uzun ve tehlikeli yolculuk hakkında birtakım bilgiler edinmemizi sağlamakla kalmamış resmi kayıt ve dokümanlarda bulunan bilgilere ek olarak insanların kişisel tecrübe ve düşüncelerini de öğrenmemize fırsat tanımışlardır.*

* Durham Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Christine Woodhead'e aynı zamanda doktora tezim olan bu çalışmanın hazırlanması sırasında verdiği eşsiz tavsiyelerden ötürü teşekkür etmek isterim.

1 Bkz. Ahmet Fakih, ed.: Hasibe Mazioğlu, *Kitabu evsafı mesacidi's-şerife* (Ankara, Türk Dil Kurumu, 1974), s. 40.

2 Sulhi, *Menasik-i Hacc*, Millet Ktp., Şer'iyye, no: 445, f. 24a

3 Bahti (Morali?), *Manzume fi-menasik'il hacc*, Süleymaniye Ktp., Aşir Ef., no: 123, f. 2.

4 Sumption'un illettiklerine göre; Ortaçağ Hristiyan hacılardan beklenen borçler ödendiğinde, bir beklenti olur; ve zengin kişiler fakirlere yardım ve bağışta bulunur, kırılmış olan kişilerle barışılır ve eşleri, bölgedeki hocalar ve feodal beyleri de kapsayan belli kişilere izinler verilir (bkz.: Jonathon Sumption, *Pilgrimage, an image of mediæval religion*, Londra 1975, ss. 168-170).

5 Bahti ff. 1-2.

6 Kadri (Millet kütüphanesindeki listede tanımlanmamıştır), *Menazili'l-tarik ila beyt'il-lahi-'atik*, Millet Ktp., no: 892 f. 3a.

7 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mukerreme emirleri*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1972), s. 57.

8 İstanbul'da bulunan surre'nin yola çıkması sırasındaki tören ile ilgili açıklama için bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, 3 cilt (İstanbul, Maarif Basımevi, 1954), III, ss. 280-3, 285; Esad Efendi, derl.: Yavuz Ercan, "(Her yıl gelenek haline gelmiş olan) Sürre-i hümayun gönderme töreni", *Tarih ve Toplum* 3 (1985), ss. 377-80; Zeynep Menemencioglu, "Sürre emini ve sürre alayının hicaz kutsal şehirlerine hareketi", *Tarih ve Toplum* 3 (1985), ss. 380-1.

9 Mehmed Edip b. Mehmed Derviş, *Menasikü'l-hacc-ı şerif*, İstanbul 1232/1816-7, s. 254.

10 Hibri Abdurrahman, ed.: Sevim İlğürel, "Abdurrahman Hibri'nin 'Menasik-i mesaliki', *İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi* (1975), s. 115.

11 Abdul-Karim Rafeq, *The province of Damascus 1723-1783* (Beyrut, Khayats, 1966), s. 59; M. Adnan Bakhit, *The Ottoman province of Damascus in the sixteenth century* (Beyrut, Librairie du Liban, 1982), s. 107.

12 Hacı Seyyid Hasan Rıza'i, *Tuhfetü'l-menazil ve Tuhfetü'l-huffaz*, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, no: 284 (c), veya 662 (8), ff. 17b-19b; Cudi (tanımlanmamış), *merahilü Mekke mine's-Şam*, Hacı Mahmud Efendi, no: 4886/3, f. 56b; Mehmed Edip, s. 254

13 Rafeq, s. 62.

14 Hibri, s. 123; Rafeq (s. 60) "while in Damascus most of the pilgrims encamped in an open space to the east of al-madrasa al-Sulaymaniyya."

15 Ahmed Efendi, *Menasik-i hacc-ı şerif*, Millet Ktp., Şer'iyye no: 442, f. 1b; "Ali el-Kari's work must be ed-Dürretü'l-muadiyye.

16 Giridi Ahmed Efendi, *Menasik-i hacc-ı şerif*, Millet Ktp., Şer'iyye no: 442/2; f. 13b (veya farklı bir numaralandırma f. 14b).

17 W. C. Chittick, "Sadr al-Din al-Kunawi", *El*, VIII, s. 753.

18 Kadri, f. 35a; Bakhit (s. 112).

19 Kadri, f. 40a.

20 Hibri, s. 127; Kadri, f. 42a; Cudi, f. 61a.

21 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Anadolu, Suriye, Hicaz* (1671-1672), 9 (İstanbul, Devlet Matbaası, 1935), s. 600.

22 Bakhit, s. 111, "Altmış devenin özel görevleri vardı. Yirmi tanesi biğismaları, yirmi tanesi suyu taşıyordu. Kalan yirmi deve ise hasta ve güçsüz durumdaki insanları götürüyordu."

23 Evliya, 10, s. 425; Daha fazla bilgi için bkz.: Suraiyya Faroqhi, *Pilgrims and sultans* (Londra, I. B. Tauris&Co. Ltd, 1994), ss. 37-40

24 Kadri, f. 32b.

25 Kadri, f. 33a; Karl K. Barbir, *Ottoman rule in Damascus 1708-1758* (Princeton, Princeton University Press, 1980), s. 153; "Şevval ayının oniki ve yirminci günleri arasında ikinci bir bayram olurdu"; bkz.: ss. 112-3.

26 Kadri, f. 33a; Bu kubbe Kubbetü'l-hacce olarak anılır.

27 Kadri, f. 33a.

28 Cudi, ff.57a-57b.

29 Hibri, ss. 125, 127.

30 Evliya, 9, s. 572.

31 Kadri, f. 34b.

32 Kadri, f. 42a.

33 İbrahim Hanif, *Menazili'l-haremeyn*, Süleymaniye Ktp., Laleli, no: 220, f. 56a; bkz.: Evliya, 9, s. 607.

34 Kadri, f. 43a; Evliya, 9, s. 607; bkz.: Cudi, f. 61b.

35 Evliya, 9, s. 607.

36 Kadri, f. 52a.

37 Nabi, s. 79; Evliya, 9, s. 702; bkz.: Bakhit, s. 114.

38 Kadri, f. 59a.

39 Evliya, 9, s. 571.

40 Evliya, 9, s. 610.

41 Evliya, 9, s. 694.

42 Evliya, 9, s. 683.

43 Nabi, s. 65.

44 Suraiya faroqhi, "Anatolian townsmen as pilgrims to Mecca: some evidence from the sixteenth-seventeenth centuries", Gilles Veinstein (ed.), *Soliman le Magnifique et son temps* (Paris, 1992) s. 309; Faroqhi, *Pilgrims and sultans*, s. 46.

45 M. N. Pearson, *Pious Passengers, the hajj in earlier times*, (Londra, Hurst&Company, 1994), s. 46.

46 Faroqhi, "Anatolian townsmen", s. 310, gerçekte hacıların, Mekke'ye gitmek üzere Müslüman hacılardan katılanların, sayısı 1807-1972 yılları



- arasında taşımacılığın modern şekli sayesinde yavaş yavaş artmaya başladı.
- 47 Bu aynı zamanda ortaçağ Hristiyan hacıların öykülerinde de görülür (bkz., Donald R. Howard, *Writers and pilgrims, mediaval pilgrimage narratives and their posterity*, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1980, ss. 47-51).
- 48 Kadri, ff. 59a-59b.
- 49 Mehmed Edip, ss. 254-255.
- 50 Hanif, f. 68a.
- 51 Hanif, f. 68b.
- 52 Seyyid Hasan Rıza'î, f. 17b.
- 53 Rafeq, s. 63; bkz.: Mehmed Edip, s. 39, 86.
- 54 Mehmed Edip, ss. 254-255.
- 55 Nabi, s. 57.
- 56 Evliya, 9, s. 588, 600.
- 57 Cudi, f. 58b.
- 58 Cudi, f. 58a, 59a.
- 59 Hibri, s. 123.
- 60 Naim R. Faroqhi, "Moguls, Ottomans, and pilgrims: Protecting the routes to Mecca in the sixteenth and seventeenth centuries", *The international history review* X (Mayıs, 1988), 198-220.
- 61 Bakhit, s. 94, 98, 115-118; Barbir, ss. 167-177.
- 62 Münir, Atalar, *Osmanlı Devleti'nde surre-i hümayun ve surre alayları* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991) ss. 133-135; Bakhit, ss. 97-9.
- 63 Kadri, ff. 16a-16b.
- 64 Kadri f. 41a.
- 65 Kadri f. 37b.
- 66 Kadri f. 38b.
- 67 Memluk *darak* sistemi adapte edilerek, Osmanlılar tarafından bölge halkları hacıların yararına bazı işler yapmaları karşılığında birtakım vergilerden muaf tutulmuşlardır (bkz.: Faroqhi, *Pilgrims*, s. 54; Bakhit, s. 100; Barbir, s. 118, 134); Faroqhi hac kervanlarının güvenliği üzerine yaptığı çalışmada "XVI. ve XVII. yüzyılda hacca gidenlerin yolculuk sırasında birçok sorun ve tehlikeyle karşılaşmayı beklerken, kervana yapılan saldırıların sayısının çok az olduğunu" söyler (Faroqhi, *Pilgrims and sultans*, s. 72). Belli noktalarda satılan ürünler için bkz.: Barbir, s. 165.
- 68 Kadri f. 41a.
- 69 Evliya, 10, s. 433.
- 70 Kadri f. 41a.
- 71 Kadri f. 33b, 39a.
- 72 Hanif, f. 52a, Memnun-ı "ata oldu Hanifa gibi huccac-Her yerde görüldükçe çemenzar-ı selamet."



OSMANLI'DA TEKKELER, SOSYAL FONKSİYONLARI VE İSTANBUL'DA HÂLİDÎ TEKKELERİ

DR. ABDURRAHMAN MEMİŞ
TARİH ÖĞRETMENİ

İslam kültür tarihine bakıldığında zaman tekke, tasavvuf düşüncesinin, anlayış ve terbiyesinin derinleştirildiği ve halka sunulduğu bir mekandır. Tekke, zaviye, hankah, âsitane ve dergah gibi isimlerle anılan bu müesseseler, insanların dünya hayatının çeşitli meşakkat ve sıkıntıları ile ruh dünyalarını dinlendirdikleri yerlerdir.

Tarikat mensublarının, sohbet, zikir ve ibadet etmelerine mahsus olan bu müessese, Farsça "Tekye" (Çoğulu "Tekâyâ") kelimesinden gelmektedir. Nuhbetü'l-Âdâb isimli eserinde bir mevlevî şeyhi olan Azmi Efendi, bu müesseselerin kuruluş amacını şöyle izah eder: "tekkeler, ilim ve fen tahsil ederek, dünya işlerinden el çekenler ve rûhânî seyr ve terakkiye çalışanlar için inşâ edildiğinden, ilimden nasibi olmayan kimseler önce ilim tahsili için medreseye gönderilmeli veya tekkede ta'lim ve tedrise muktedir kişiler tarafından okutulmalıdırlar."¹

Dinin dünya ve İslâm'ın insan için olduğunu bilen ve ilimle irfan arasındaki farkı iyi anlayan ecdâdımız, her yaştan ve kesimden insana eğitim ve öğretim hizmeti götürerek, kendini, dinini, yaratılış amacını ve mâhiyetini bilen ve tanıyan insan yetiştirmek amacına yönelik olarak dünyada bir benzeri olmayan ve yerleri henüz doldurulamayan "ilim ve irfan ocağı" tekke ve zâviyeler tesis ederek toplumun değişik katmanlarına hasbî hizmet görmüşlerdir.

Osmanlı Devleti'nde de tekkeler, pek çok müessese gibi faaliyet gösteren bir kurum olarak karşımıza çıkar. Devletin kuruluş aşamasından başlamak üzere hemen her sahada aktif bir rol üstlenen tekkelerin sosyal hayatın her kademesinde, özellikle devletin başkenti İstanbul başta

olmak üzere en ücra köylere kadar yayılan bir etki gücüne sahip oldukları görülür. Bunun yanında tekke gibi cami ve medreselerde Osmanlı'nın hüküm sürdüğü geniş coğrafyada çok mühim vazifeler icra etmiştir. Osmanlı Devleti asırlar boyu süren hükümranlığını zikrettiğimiz kurumlar paralelinde mülkiye, ilmiye, kalemîye ve seyfiye adı ile sağlam temeller üzerine binâ ettiği ve kemâl mertebesine ulaştırdığı, ictimâî müesseselerine borçludur.²

Sosyal bir kurum olarak karşımıza çıkan tarikatlar da, bütün sosyal faaliyetlerde olduğu gibi bir liderin bulunması zaruridir. Tarıkatta bu görevi icra eden kişi şeyh dir. Şeyh veya müşşid, şeyhinden hilâfet alıp tarikat neşrine başladığı zaman yapılması gereken en önemli iş zikir ve ibadetlerin tarikat disiplini ve terbiye kuralları ile zikir icrası için çilehâne, halvet mahalli, namazgâh, aşhâne vb. gibi müstemilatı bulunan bir tekke veya hankah'ın tesis edilmesidir. Çünkü tekke, hemen hemen bütün sosyal hizmetlerin icrâsı zarûretini de beraberinde bulundurulur.

Tarikatlar ve tekkeler toplum bünyesinde sosyal, siyasi ve dini alanda topladıkları sempati ölçüsünde halktan maddi yardımlar görmüşlerdir. Özellikle tekke yapımında toplumun değişik kesimlerinin yardımları olmuştur. Özel bağışlar pâdişahlar ve diğer zevat tarafından çoğu kez tekkelere yapılmakla birlikte bazen doğrudan şeyhlerin kendilerine ve yakınlarına yapılabilirdi.³

Osmanlı Devleti'nin ictimâî, idârî, askerî ve ilmî hayatı içerisinde tarikatların ve meşâyih'in, dolayısıyla onların kurduğu tarikat ve tekkelerin önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir.



Osmanlı târihi incelendiğinde birçok pâdişahın meşâyih ve murasavvıflara karşı samimî ve sıcak bir alâka gösterdikleri görülür. Halk içindeki nüfûzları ile dikkat çeken ve devlet ricâlî üzerindeki mühim tesîrleriyle temâyüz eden meşâyih pâdişahların çoğu, birçok vâlîde sultan, pâdişah kızları, vezirler, paşalar ve pek çok zengin bizzat intisab etmişler, te'sîs ve tahsis ettikleri vakıflarla tarikatların neş ü nemâ bulmasına zemin hazırlamışlardır.⁴ Bu konuda Başbakanlık Devlet Arşivinde epeyce belge bulmak mümkündür.⁵ Burada zikredilmesi gereken önemli bir nokta her ne kadar diğer tarikatlar yardım görmüşlerse de devlet erkânını yakından ilgilendiren ve bu ilgiyi uzun süre sürdürmeyi başaran Mevlevîlik olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde yukarıda zikredilen kişiler tarafından inşa edilmekle kalmamış bu gibi yerlerin onarımları, tefiş ve tezyini de padişahlar tarafından irade buyrulan fermânlarla ayrıca yapılmıştır.

Devletin teşekkül etmekte olduğu ilk devirlerde, hânedân mensubları, sadece siyâsî ve askerî gücün yeterli olmayacağını, ma'nevî nifak ve dînî suikastlara karşı, ilim, fikir ve mefkûre ile mücehhez olmanın önemini idrak etmiştir. Fetihlerin kalıcılığı ve fethedilen bölgelerin devlete mâl edilmesi için, imkan ve ihtiyaç nisbetinde medrese, tekke ve zâviyeler inşâ ederek, cemiyet hayatının düzenli olmasına itinâ göstermişlerdir.⁶

Osmanlı Devleti'nde, ilim-tekke münâsebeti ilk bakışta dikkatimizi çeken ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Burada incelenmesi gereken tekkelerin eğitim açısından üstlendiği görev ve giderdiği ihtiyaçtır.

Tasavvufî eserleri ve fikirleri ile meşhur olan bir çok zevâtın (Dâvûd-u Kayserî (756/1350, Tâcü'd-Din el-Kürdî (761/1359), Alâeddin Esved (800/1397-98), Yâr Ali Şirâzî (814/1411) Orhan Gazi'nin 736/1336-37'de İznik'de inşâ ettiği Orhâniye Medresesinde meydana getirdiği muhît, Osmanlılarda medrese-tekke birliğini gerçekleştirmiş aynı zamanda hem medrese kolunun, hem de tarikatların inkişâfında birinci derecede âmil olan Mehmed b. Hamza el-Fenârî (834/1430-31)'yi yetiştirmiştir. Bu medresede hangi derslerin okutulduğu bilinmemekte ise de, mezkur müderrislerin, şahsiyyeti, eserleri ve yetiştirdikleri öğrencileri dikkate alındığında ilk

Osmanlı medreselerinde, tasavvufî bir çevrenin kurulmuş bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁷

Osmanlı medreselerine emsal teşkil eden Selçuklu ve Beylik medreselerinde birçok tarikat ileri geleninin müderrislik yaptığı, ilmî ve fikrî şahsiyetleriyle, kendilerini çevrelere kabul ettirmiş olan Mevlânâ Celâlüddin-i Rûmî ile Sadreddin-i Konevî'nin Konya'da "Şeyhü'l, İslam"lık ünvânına sâhip oldukları bilinmektedir.⁸

Ayrıca, Anadolu'yu en ücrâ köşelerine kadar kuşattığını bildiğimiz ahî zâviyelerinde, müntesiblerine, mesleki eğitim ve formasyon kazandırma yanında, kendilerine "muallim ahî" veya "emir" denilen yetişkin ahîler tarafından Türkçe fütüvvet-nâme, Kur'an tilâveti, târih, terâcim-i ahvâl, tasavvuf, arapça, farsça ve ilmihâl bilgilerinin öğretildiği, edebiyat okutulduğu da nakledilmektedir.⁹

Bu bilgiler devlet teşkilatının resmen teşekkülünden önce tekke ve zâviyelerin halkın eğitimi ve yetiştirilmesinde önemli görevler üstlendiklerini göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde tekke, medreseyle berâber iş, fikir ve zikir beraberliği yanında mekân birliğini de oluşturmuştur. Daha sonraları ise sınırların genişlemesiyle orantılı olarak ilim hayatı da müstakil olarak ve genişleyerek teşekkül etmiştir. Böylece tekkeler sosyal hayatın kendilerine has kesimlerinde eğitim-öğretim faaliyetleri icrâ etmeye başlamışlardır.

Bilindiği gibi Osmanlılarda eğitim medreselerde ve çeşitli tarikatların açmış olduğu zâviye ve han-gâh'larda yapıldı. Medreselerde daha çok zâhirî ilimler, tekke ve zâviyelerde ise bâtınî ilimler öğretilirdi. Bir başka deyişle tekke ve zâviyelerde verilen eğitim ve öğretimde medreselerde okutulan dersleri ta'kib ile hemen hemen aynı eserlerden istifâde ederler fakat ayrı formasyonda talebe yetiştirirlerdi. Bunun doğal sonucu olarak medresede yetişenler Ulemâ-yı zâhir, tekke ve zâviyelerde yetişenler ise Ulemâ-yı bâtın adını almışlardır.¹⁰

Osmanlı'nın ilk dönemlerinde ilim merkezi İznik idi. Bilâhare bu özellik Orhan Gazi, Murad Hüdâvendigar, Yıldırım Han, Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın yaptırdığı medreselerle Bursa'ya intikâl etmiş ayrıca II. Murad'ın yaptırdığı medrese ve dârü'l-hadis ile Edirne'de daha da inkişâf etmiştir. Fatih ve Kanuni zamanlarında



yapılan “sahn-ı seman” medreseleriyle bu özellik İstanbul’a kaymış ve günümüze kadar devam etmiştir.

Gerek ilmî ve gerekse tasavvufî bakımdan İstanbul’un Osmanlı kültür hayatında önemli bir yeri vardır. Çünkü İstanbul hemen hemen bütün tarikatların varlığını sürdürdüğü ve teşkilatlandığı bir özelliğe sahiptir. Tekkelerin lağvedildiği tarihe kadar İstanbul’da 500’ün üzerinde tekke ve zâviye inşâ edilmiştir. Osmanlı topraklarının değişik yerlerinde inşâ edilen bu yapılara “âsitâne, dergâh, han-gâh” gibi isimlerde verilmiştir. Ayrıca “Gülşenihâne, Kalenderhâne, Kadirihâne, Mevlevihâne” gibi belli bir tarîkate nisbetle anılanlar da olmuştur.

Osmanlı kaynaklarında “vaz-ı meşihat” tâbiri ile ifade edilen usülle tekkeye dönüştürülmüş olan yapılar da vardır. Bunların en eski tarihlieleri özellikle Fatih (1451-1481) ve II. Bayezid (1481-1512) Dönemlerinde cami-tekke’ye dönüştürülen bazı Bizans manastırları ve kiliselerdir.

Tekkelerin tarikatlar arasındaki dağılımı da zaman içinde farklı görüntüler arz etmiştir. XVI. yy.’ın ortalarından sonra en fazla tekkeye Nakşbandilik ve Halvetilik sahip olmuş, bunları sırayla Kâdirîlik, Rıfâîlik, Sa’dîlik, Celvetîlik, Bayramîlik, Bedevîlik, Mevlevîlik, Gülşenîlik ve Şazelîlik takib etmiştir. Burada zikredilmesi gereken bir konu ise tarikatların tekke sayılarına paralel bir etki gücü göstermediğidir. Mesela, İstanbul’da en fazla 5 tane Mevlevîhâne bulunduğu halde Mevlevîlik Osmanlı toplumunda etkin bir güce sahip olmuştur.

XIX. yy.’a kadar belli bir muhtariyete sahip olan tekkeler, daha sonra bürokraside gelişen merkeziyetçi anlayışa paralel olarak devlet denetimine girmeye başlamıştır. 1227/1812 tarihinde yayınlanan ve tekke vakıflarını Evkâf-ı hümayûn’un denetimi altına alan bir fermanla Osmanlı’da aynı tarîkate mensub tekkelerin tamamı İstanbul âsitânesine bağlanmıştır. Bu fermanla getirilen bir başka yenilik meşihatı boşalan bir tekkeye şeyh atamasında, atamanın şeyhül’-islamlığa arzı ve taşradaki meşihatların atamasına da merkez tekkenin görüşünün alınmasının gerekliliğidir. Bunun sonucunda ikinci adım olarak Meclis-i meşâyih kurulmuştur.¹¹

Meclis-i meşâyih, tekkelerin hiyerarşik olarak denetlenmesini sağlayacak merkezi bir sistem oluşturmuştur. Osmanlı eyâletlerinde bulunan tekkelerin kontrolü

için 1227/1812 tarihinde bir ferman yayınlanmış ve “merkez tekke” uygulamasına gidilmiştir. Bunun sonucu olarak İstanbul’da bulunan tekkeler bulundukları bölge dikkate alınarak, ayırım yapılmaksızın başlangıçta 35 merkez tekkeye bağlanmıştır. 1334/1915-1916’dan sonra ise merkez tekke sayısı 15’e indirilmiş, 5 Mevlevî ve 8 Nakşî tekkesi merkez olarak kabul edilmiştir. Bu son şekildeki merkez tekke uygulamasıyla İstanbul’da bulunan tekkelerin Meclis-i meşâyih ile irtibatı merkez tekkeler vasıtasıyla sağlanmıştır. Ayrıca 1334/1915-1916 tarihli Meclis-i meşâyih Nizamnâmesi’nde belirtilen merkez tekkelerin diğer tekkeler üzerindeki denetim hakları ile ilgili husus merkez tekkelerin tâlimatnâmesi olarak kabul edilmiştir.¹²

Tekke ve zaviyelerin dini anlayışlarını tesbit etmemizde vakfiyelerin önemli bir yeri vardır. Süleymaniye vakfiyesine göre tekke şeyhinde şu vasıflar aranır; “... Vaz ve nâsîh ve şeyh-i salih, âlim, âmil ve fâzıl ve kâmil, müfessir-i kelâm-ı Allâh ve muhaddis-i ahbâr-i nebi, mahrem-i esrâr ve gavvâs-ı deryâ-yı nâ mütenâhî, mürşid-i sâlikîn, dinde râsih ve takvâda şâmih, enis-i evtâd ve celis-i efrâd, kâşif-i esrâr-ı hakikat ve mazhar-ı envâr-ı tarîkat olan bir kimse...”¹³

Saraybosna’daki Hüsrev Paşa camiinin ek müesseselerinden olan tekkeye alınacak şeyhin de “... Dindar, takva sahibi, yüce şeriatın emirlerini ifâ eder, âbid, zâhid ve evliyanın tavr u hareketlerine uyan, namazlarını cemaatle kılan, oruç tutan, zikreden, Kur’an’ı tilâvet eden, şehvetlerini yenen ve insanları hidâyete sevk edebilecek kâbiliyete sahip bir kimse olması şart konulmuştur.”¹⁴

Tekke düşüncesini sistemleştirmek, müesseseleştirmek ve bu düşüncüyü çeşitli yollarla topluma aktarma noktasında Osmanlıların payı büyüktür. Tekkeler, kuruluş döneminde kendi seçtikleri yerlere yerleştikleri halde daha sonraları sarayın, tekke ve zaviyedekilere gösterdikleri yakın ilgi ve alakadan dolayı dervişlerin istedikleri yere ve başka devletlerin gösterdiği yerlere de tekkeler kurulmuştur. Bunlar yeni fethedilen yerleri şenlendirmek, askerî sevk ve idareyi kolaylaştırmak, iç ve dış turizmin ve ticaretin engellerini ortadan kaldırmak, fikir ve mal naklini sağlamak, ahlaksızlara doğru yolu, ümitsizlere kurtarıcı eli uzatmak, dolayısıyla siyasi ve sosyal hayatı kuvvetlendirmek gibi gayelerle, mühim noktalar da vazifelerini sürdürmüşlerdir.¹⁵



Psikolojik, pedagojik ve tıbbi meselelere varıncaya kadar geniş bir hizmet sahası olan tekkeler, mektebdir, hastahanedir, spor okuludur, dinlenme kampıdır, güzel sanatlar akademisidir, edebiyat ve fikir mekanıdır. Tekkelerin icra ettikleri sosyal fonksiyonları şöylece özetleyebiliriz.

1. Tekkeler bulundukları bölgede iletişimi ve sağlıklı bir haberleşmeyi sağlamışlardır. Bugünün propaganda ve bütün yayın organlarının yaptığını o zaman tekkeler ve camiler yerine getirmişlerdir. Halk bunlar vasıtasıyla dinini, ahlakını, edebini, sanatını, kültürünü, geçmişini sevmiş ve öğrenmiştir. Tekkeler vasıtasıyla Türk dili ve edebiyatına kazandırılan eserler ise kültür ve dil tarihimiz açısından önemlidir.

2. Tekkeler bazen sinir ve ruh hastalıkları için tedavi merkezi olarak görev yapmıştır. Daha çok telkin ve irşad yoluyla faaliyetlerini sürdüren tekkeler, çoğu zaman bir şeyhin önderliğinde toplumun her türlü derdine çare aramıştır.

3. Tekkeler, dervişlerin devamlı olarak ikâmet ettikleri ve tarıkata intisab edenlerin, zikir ve merâsimi toplu olarak yaptıkları yerlerdir.

4. Tekkeler bir sosyal yardım kurumudur. Halkın kendi müessesesi olan tekkeler devrinde halka inme ve onlarla bütünleşme gibi herhangi bir problem söz konusu değildi. Halifeyi ziyaret etmeyen tekke şeyhi, muhtaç bir müslümanın derdine ortak olmaktan zevk duymuştur.

5. Tekkeler Okçular tekkesinde olduğu gibi bir spor merkezidir. Peygamberimizin tavsiye ettiği bir spor dalı olan okçuluk o devrin gençlik ve spor teşkilatı olan bu tip tekkeler sayesinde bu görevi ifâ etmişlerdir. Özellikle Osmanlılarda bu tekkeler, tâlimnâme ve spor alanlarıyla ayrı bir özellik taşır. Burada zikredilmesi gereken bir tekke de güreşçiler tekkesidir. Bu tekke hakkında Evliya Çelebi şunları söylemektedir; "Tekke-i küşte-giran ba'de'l-feth Gazi Hüdavendigar, cuyûş-ı islam revnâk bulsun diye bu âsitâneyi, gürbüz, tuvanâ, zû-aver, dilaver, server ve hünerver için bina eylemiştir. Amma haka ki asker-i İslâma revnak vermiştir. Hâlâ burada bulunan ehl-i rum dilaverleri cem olup haftada bir kere Cuma günü 70-80 çift yağlı güreş yaparlar. Pir-i perverleri olan Mahmûr Peryar Veli'nin ruh-ı şerifini şâd edip cüm-

le bahâdırân-ı İslâm'ı gazaya teşvik ederler. Bu Edirne tekyesinde sayf u şitada (yaz-kış) yüz çift dervîşân-ı küşte-giran (güreşçi) hazır olup âyîn-i pîr, "Ya velî" üzere idman ederler.¹⁶

6. Tekkeler bir Güzel Sanatlar Akademisidir. Tekke, söylemesi gereken şeyler için daha müsait bir ortam meydana getirebilmek amacıyla mûsikî başta olmak üzere güzel sanatlardan faydalanmıştır. Tekkeler güzel sözün, güzel sesin ve güzel çizginin (hat sanatı) birleştiği bir yerdir. Bunun için edebiyat ve mûsiki tarihimizi tekkelerden ayrı olarak düşünmek imkanı yoktur.

7. Tekkeler, ruh ve sinir hastalıklarına olduğu kadar beden hastalıklarına da çareler aramışlardır. Miskinler tekkesi buna örnek olarak verilebilir.

8. Tekkeler, cihad hareket ve propagandasının da merkezi olmuşlardır. Bektaşî-yeniçeri münasebetleri ve Kazerûniyye, Sunusiyye tarikatları buna örnek olarak verilebilir.

9. Tekkeler esnaf ve sanatkar derneğidir. Bu çatı altında toplananlar tasavvufî kültürle beraber üyeleri arasındaki dayanışmayı ve sevgiyi sağlamışlar, siyasi ve ticari hayata yön vermişlerdir. Ahi zaviyeleri bunun en güzel örneğidir.¹⁷

Tekkelerde ınhitat döneminin başlamasıyla diğer bütün müesseselerde olduğu gibi erime ve çözülme başlamıştır. Bunların sebeplerini şöylece sıralayabiliriz;

1. Tekkelerin, ilmi ve ma'nevî bir değer kaybına uğraması, güçlü şeyh ve muktedir mürşidlerden mahrum kalması.

2. XVI. asırdan sonra meydana gelen tekke-medrese mücadelesi bir zaaf ortamı doğurmuştur.

3. Tarikatlar arası anlaşmazlıklar, rekabet ve çekişme seviye kaybına sebep olan hadiselerdendir.

4. Devlet adamlarının tekke şeyhlerinin nüfus ve nüfuzundan istifade etmek ve müteşâyihler elinde emellerini tahakkuk ettirmek istemeleri bu bozulmanın müessir âmillerindendir.

5. Tekkelerde başlayan müessesesevi seviye kaybı ve ma'nevi kemal noksanlığı sebeplerden biridir.¹⁸

İSTANBUL'DA HÂLİDÎ TEKKELERİ

Hâlidîyye tarikatı Nakşibendiyye tarikatının bir şubesi olarak Hâlid-i Bağdâdî (1242/1826) tarafından



kurulmuştur. El-Bağdâdî'nin hayatı, tasavvufî şahsiyeti ve tarikatı XIX. yy. Osmanlı ilim ve kültür hayatı içinde önemli bir yere hâizdir. İstanbul'da bulunan 50'ye yakın Nakşî tekkesi olmasına karşın bu tekkelerden Hâlîdî olanların sayısı sadece 12'dir.

İstanbul'da Hâlîdiyye tarikatına ait olan tekkelerin organizasyonu çok geniş boyutlu olmamıştır. Tarikat kendi adına bazı tekkeler kurarken diğer Nakşî merkezlerinde de faaliyetlerini sürdürmüştür. Hâlîdî tekkelerini şöylece sıralayabiliriz.

1- *İsmet Efendi Tekkesi*: İstanbul'daki en eski Hâlîdî tekkesi olup, Fatih Çarşamba'da Kâtip Muslihiddin Mahallesi'nde, İsmâil Ağa Caddesi, Mercimek Sokağı ve Kara Davud Sokağı'nın kuşattığı arsada Mustafa İsmet Efendi (ö. 1872)'nin¹⁹ kendi adına kurduğu tekkedir. Tekke 1270/1853-54'te te'sis edilmiştir. Mustafa İsmet Efendi, Abdullah Mekki'ye intisâb etmiş yirmi yıl kadar müşîdi ile Mekke'de kaldıktan sonra hilâfet alarak önce Edirne'de irşâd vazifesiyle görevlendirilmiştir. Abdülmeccid Hân ile olan yakın ilişkisi ile tanınan Mustafa İsmet Efendi'den sonra 1919-1925 yılları arasında postnişinlik görevinde bulunan Ahıskalı Ali Haydar Efendi, (ö. 1960) hem tarikat hem de yakın târih Türk kültür hayatının tanınmış simâlarındandır.²⁰

2- *Hüsrev Paşa Tekkesi*: Eyüp ilçesinde, Merkez mahallesinde yer alan bu tekkenin etrafında türbe, çeşme ve kütüphâne bulunmaktadır. Sadrazam Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından yaptırılan külliye'nin bünyesindeki kütüphâne 1255/1839 târihlidir. Tekkenin vakıf kaydı ise 1274/1857 târihini taşımaktadır. Kütüphânenin kible yönünde; tekkenin tevhidhâne, harem ve selamlık bölümleri; derviş hücreleri de boyacı sokağının batı yakasında yer almaktadır. Tekkenin derviş hücreleri 1930'da yıktırılarak yerine boyahâne yapıldı. Söz konusu bina 1976'da kaldırılarak arazisi mezarlığa katıldı.²¹ 1857 târihli vakıf kaydına göre, Tekke'de perşembe günleri âyin icrâ edildiği, mecmua-i tekâyâ'nın basıldığı 1307/1889'da Murad Efendi adında bir şeyhinin bulunduğu ve tekkenin son postnişinin Mehmed Şefik Efendi (Eryıvası) olduğu tespit edilmektedir. Son şeyhin âilesi hâlen tekkenin harem bölümünde ikâmet etmektedir.²²

3- *Feyzullah Efendi Tekkesi*: Fâtih İlçesi'nde Halıcılar Köşkü'nde, Molla Sefer Mahallesi'nde Molla Gürânî

Caddesi'nde bulunan bu tekke Mehmed Nûri Efendi tarafından dönemin ünlü Hâlîdî şeyhlerinden Feyzullah Efendi için yaptırılmıştır. Bugün tekke tamâmen yok olmuş, fakat Feyzullah Efendi'nin türbesi kâgır, kare planlı ve kubbeli olarak yenilenmiştir. Tekke, Halıcılar Tekkesi ve Şeyh Visâlî Tekkesi olarak ta bilinir.²³

4- *Safvetî Paşa Tekkesi*: Hocapaşa, Ebu's-Suud Caddesi'nde bulunmaktadır. Ziver Paşa'nın "Âsâr-ı Ziver Paşa Divan ve Münşeât"ındaki,

Tevceccüh kıldım üçler savbına

Ziver didim târih

Bu vâlâ dergehi yapıdı cenâb-ı Safvetî Paşa..." ifâdelerindeki târih beytine göre 1261/1845'te yapılmıştır.²⁴

5- *Gümüşhânevî Tekkesi*: Hocapaşa'da bulunan tekke gerek İstanbul'un tasavvuf hayâtı, gerekse günümüze ulaşan etkileri bakımından en önemli tekkedir. Gümüşhânevî Tekkesi'ni oluşturan Fatma Sultan Câmii, daha önce burada bulunan Pîri Ağa Mescidi'nin yerine 1727'de Damat İbrâhim Paşa'nın eşi Fatma Sultan tarafından yaptırılmıştır.

1826'da çıkan Hocapaşa yangınında harap olan yapı, 1827'de yeniden inşa edilmiş ve 1859'da Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî²⁵ tarafından Hâlîdî usûlünce hatm-i hâcegân icra' edilen bir tekkeye dönüştürülmüştür. Buraya tekke mensuplarının yanı sıra çevre halkı tarafından da câmi olarak kullanılmaya devam etmiştir. Cami ve tevhidhânenin batı yönüne 1875'te harem ve selamlık bölümlerinin eklenmesi sonucunda, tarikat kuruluşunun gerektirdiği mimârî hüviyete kavuşan tekke, 1925'te tekkelerin kapatıldığı döneme kadar faaliyetini sürdürmüştür. Gümüşhânevî'den sonra tekkenin postnişinlik görevini sırayla Hasan Hilmi Efendi (ö. 1911), İsmâil Necati Efendi (ö. 1918), Dağıstanlı Ömer Ziyâüddin Efendi (ö. 1926) ve Mustafa Fevzi Efendi (ö. 1926) yürütmüştür.

1875'te harem ve selamlık daireleri ile derviş hücrelerinin eklenmesiyle tekke son şeklini almıştır. Cumhuriyet döneminde kadro harici bırakılan Fatma Sultan Câmii ve Gümüşhânevî tekkesi bir süre valiliğin yatakhane ve elbise deposu olarak kullanılmış 1957'de ise yol açma gerekçesiyle yıktırılmıştır.²⁶

6- *Alaca Minâre Tekkesi*: Son dönemde şeyhliğini Abdülfettah el-Akrî'nin²⁷ yaptığı Üsküdar Alaca Minâre



Tekkesi "Hacı Dede" lakablı Şeyh Hüseyin Dede (ö. 1760) tarafından 1143/1730'da yaptırılmış, tekke daha ziyâde karşısında yer aldığı Alaca Minâre Mescidi'nin adıyla tanınmış, ayrıca "Hacı Dede, Sadık Efendi, Şeyh Sadık Efendi, Ebü'l-Tevfik İbrâhim Efendi, İbrâhim Efendi, Şeyh İbrâhim Efendi" gibi adlarla da anılmıştır. II. Abdülhamid'in bir hazinedârı tarafından 1302/1884'te yeniden inşa' ettirilen tekke binâları tekkelerin kapatılmasından sonra harab olmuş, tevhidhâne vakıflar idaresi tarafından yıktırılmış, diğer bölümlerin bir kısmı ortadan kalkmış, günümüze ancak tevhidhâne'nin duvar izleri, bazı harâb birimler, hazîre, abdest teknesi ile ufak bir çeşme ulaşabilmiştir. Tekke, Nuh Kuyusu civârında bulunmaktadır. "Pazarbaşı Tekkesi" diye de bilinen bu tekke "Yıldızlı Tekke" adıyla bilinen Celvetî tekkesinin üstündedir.²⁸ Tekkenin meşihat listesi şöyledir.

- 1- Şeyh el-Hacc Hüseyin Dede (ö. 1760)
- 2- Şeyh Mehmed Fahri Efendi (ö. 1778)
- 3- Erzincanlı Şeyh Mehmed Sâdık Efendi (ö. 1795)
- 4- İbrâhim Celâlî Efendi (ö. 1827)
- 5- Şeyh Ali Rıza Efendi (ö. 1858)
- 6- Abdülfettah el-Akrî (ö. 1864)
- 7- Tırnovalı İbrâhim Şerif Efendi (ö. 1882)
- 8- Şeyh İsmâil Efendi²⁹

7- *Murad Molla Tekkesi*: Fatih, Çarşamba'da Tevkii Cafer Mahallesi Murad Molla caddesinde bulunan tekke "Murad Molla" lakablı Rumeli kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Efendi (ö. 1778) tarafından te'sis edilmiştir. Tekkenin inşa' târihi 1183/1769'dur. II. Abdülhamid tarafından 1308/1890'da yenilenen tekkenin 1930'da tevhidhâne binâsı yanmış bir kısmı ise Biçki İhtisas Mektebi olarak kullanılmış daha sonra Vakıflar Müdürlüğü'ne devredilmiştir.³⁰ Tekkenin postnişinleri şunlardır.

- 1- Ahıskalı Şeyh Ebu'l-İşrak Seyyid Mustafa Efendi (ö. 1785)
- 2- Mustafa Efendi'nin halîfesi Ahıskalı Şeyh Abdülhalim Efendi (ö. 1815)
- 3- Abdülhalim Efendi'nin oğlu Mehmed Murad Efendi (ö. 1848)

4- Murad Efendi'nin oğlu Mehmed Arif Efendi (ö. 1889)

5- Hâlidîyye tarîkatına mensûb Şeyh Ali Talib Efendi (ö. 1913)³¹

8- *Kelâmî Dergâhı*: Tekke, Fâtih Şehremini'de Mevlevihâne kapısında Yayla çarşısı semtinde Odabaşı çarşısı mevkiinde bulunmaktadır. Şeyhliğini Muhammed Es'ad Erbili'nin³² yaptığı Kelâmî Dergâhı önemli Hâlidî tekelerindendir. Es'ad Erbili'nin faaliyetleri sonucu bazı önemli zevat bu tarîkata intisâb etmiştir. Bunların başında Gazi Mahmud Muhtar Paşa, Mehmed Ali Aynî ve Ömer Ferit Kam bulunmaktadır. Bu tekke ile ilgili olarak Carl Vett'in hâtıraları önemli bilgiler ihtiva etmektedir.³³

9- *Tâhir Ağa Tekkesi*: Fatih ilçesi Haydar Mahallesi Esrar Dede Sokağı'nda bulunan tekke, Kapıcıbaşı Seyyid Mehmed Tâhir Ağa (ö. 1781) tarafından 1174/1760'da yaptırılmış, zaman içinde geçirdiği bazı onarım ve değişikliklere rağmen orijinal mimârisini günümüze kadar koruyabilmiştir. 1918 Cibâli yangınından sonra tekke Rûsûmat Emîni Hüseyin Vassaf Bey (ö. 1929) tarafından ta'mir ettirilmiştir. Tekkelerin kapatılmasından sonra binâ son şeyhin âilesince mesken olarak kullanılmaya başlanmıştır. İlk postnişini Şeyh Sabri Efendi (ö. 1764) dir.³⁴ Tâhir Ağa Tekkesinin son dönemdeki mensûb ve müdâvimleri arasında Hüseyin Vassaf Bey, İbnü'l-Emin M. Kemal İnal, Yeşilzâde Sâlih Bey, Fehmi Tokay, Ali Emîri Efendi, Orhan Selahaddin Efendi, Sa'deddin Kaynak, Şeyh Cemal Efendi, Albay Selahaddin Ergür, Sebilci Hüseyin Efendi bulunmaktadır.³⁵ Tekkenin diğer postnişinleri şöyledir.

- 1- Abdullah Selahaddin el-Uşşâkî (ö. 1197)
- 2- Mehmed Ziyâüddin Efendi (ö. 1234)
- 3- Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1259)
- 4- İbrâhim Hayrânî Efendi (ö. 1260)
- 5- Mehmed Feyzullah Efendi (ö. 1286)
- 6- Ali Behçet Efendi³⁶

10- *Kaşgârî Tekkesi*: Abdülhakim Arvâsî'nin son postnişinliğini yaptığı Kaşgârî Tekkesi³⁷ Eyüp'te İdris köşkü mevkiinde bulunmaktadır. Tekke, "Mürtezâ Efen-



di Tekkesi" ve "Kaşgârî Şeyh Nidaî Abdullah Efendi Tekkesi" adları ile de tanınmaktadır. Tekke, bir hac yolculuğu sırasında Nakşibendiyye tarikatına kabul edilen Şeyh Murtezâ Efendi (ö. 1753) tarafından 1158/1745'te yaptırılmıştır. 17. yy.'da İstanbul'a gelen Şeyh Abdullah Nidâî Kaşgârî, (ö. 1760) asıl kurucu olarak kabul edilir. Müceddidiyye, Ahrâriyye ve Hâlidîyye'yi değişik zamanlarda temsil etmiş olması bakımından önemli olan tekke, son zamanlarda tamirât geçirmiştir. Tekkenin postnişinleri şunlardır;

- 1- Kaşgârî Hoca Abdullah Nidâyi Efendi (ö. 1174)
- 2- Şeyh Ubeydullah Efendi (ö. 1184)
- 3- Şeyh İsmâ Efendi (ö. 1206)
- 4- Şeyh Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1208)
- 5- Şeyh İsmâil Efendi (ö. 1212)
- 6- Hoca Nidâyi Abdullah Efendi İbn-i Çelebi Şeyh Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1213)
- 7- Lütfullah Efendi (ö. 1220)
- 8- Şeyh Mehmed Eşref Efendi (ö. 1257)
- 9- Şeyh Mehmed Âşir Efendi (ö. 1320)³⁸

- 1 Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (Nuhbetü'l-Âdâb'dan naklen) III, 445.
- 2 Mustafa Nuri Paşa, *Netâiyü'l-vakâit*, II, 104.
- 3 Bkz.: BOA, Nafizpaşa Defteri, Derişan, 18.a, 22.a, 63.a; Dahiliyye iradeleri, 29 Şevval-1274 no: 26481.
- 4 Barkan- Ayverdi, Tahrir Defteri, 434-435, 436-437 vd.; Mayer, G. Hans, "Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri" KAM, (1980) IV/58.
- 5 Geniş bilgi için bkz.: BOA, Dahiliyye iradeleri, 26 Ramazan 1274, no: 26593; 1 Şevval 1901, Bab-ı âsafi (Numarasız), Ali Emiri, Mehmed IV. 1086, no: 3359 ve 3- Safer- 1170 Ali Emiri Tasnifi Osman III., no: 330; Es-ki Maliye defterleri tasnifi muvakkat no: 3160, 1178-1182 tarihli defter s. 618.
- 6 Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Târihi*, I, 175; Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 7.
- 7 Gündüz, İrfan, A.g.e., 71-72.
- 8 Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Târihi*, II, 60; Gündüz, İrfan, A.g.e., 72.
- 9 Kansu, Nafi, "Kültür hayatımız bakımından Tarikatlar", *Ülkü Mecmuası*, VI (1942), 99; Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, 18; Gündüz, İrfan, A.g.e., 73.
- 10 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Gündüz, İrfan, A.g.e., göst. yer vd.
- 11 Cevdet Evkaf, 11874.
- 12 *Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi*, 1337, s. 7-8.
- 13 Kürkcüoğlu, Kemal Edip, *Süleymaniye Vakfıyesi*, 50-51; Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 178.
- 14 Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 178.
- 15 Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 174.
- 16 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II/18.
- 17 Bkz.: Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 60-63.
- 18 Geniş bilgi için bkz.: Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*, 167-169
- 19 Aslen Arnavut olan Mustafa İsmet Efendi (1289/1872) Abdullah Mekki'den hilâfet almıştır. Önce Arnavutluğa daha sonra Edirne'ye gittiği silsile-i aliyye adlı eserde zikrolunan Mustafa İsmet Efendi bilâhare müridlerinin isteği üzerine İstanbul'a gelerek Koca Mustafa Paşa semtinde irşad faaliyetlerini sürdürdü. Müridleri arasında Sultan Abdülmecid Han bulunan Mustafa İsmet Efendi kendisine bir tekke yaptı fakat çok geçmeden vefât etti.

- Tarikat âdâbından bahseden, matbu' Risâle-i kudsiyye adında bir eseri bulunan Mustafa İsmet Efendi'den sonra tarikatı Şeyh Nurullah Efendi (1311/1893) daha sonra da Ali Rıza Bezzaz Efendi (1330/1911) devam ettirmiştir. Ali Rıza Bezzaz Efendi'den sonra hilâfet Ali Haydar Efendi'ye geçmiştir (Bkz.: Temir, Fatma, *Sihile-i Aliyye Allah Dostları*, 423).
- 20 Bkz.: Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, I/260-261; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 248-249; Komisyon, *Fâtih Câmilere*, 138, 282; Tanman, Bahâ, "İsmet Efendi Tekkesi", *DBİA*, IV/216-217
- 21 Tanman, Bahâ, "Hüsrev Paşa Külliyesi", *DBİA*, IV/109
- 22 Geniş bilgi için bkz.: Münib, *Mecmua-i Tekâyâ*, 13; H. İnalcık, "Hüsrev Paşa", *İA*, VI/609-616; Tanman, a.g.m, göst. yer.
- 23 Bkz.: Komisyon, *Fâtih Câmilere*, 277; Özdamar, Mustafa, *Dersaadet Dergahları*, 287.
- 24 Bkz.: Özdamar, A.g.e., 55.
- 25 Gümüşhânevi hayatının ilk on senesini Gümüşhâne'de geçirdikten sonra âilesi ile Trabzon'a geldi ve tahsilinin bir kısmını burada tamamladı. Talebelerine verdiği icâzetnâmelere mezkûr hocaları Şeyh Sâlim, Şeyh Ömer el-Bağdâdî, Şeyh Ali el-Vefât ve Şeyh Ali'den ders aldığı anlaşılan Gümüşhânevi'nin üstadlarının ünvanlarını dikkate aldığımızda onun ilk tahsiline tasavvufî bir çevre içerisinde başladığını söyleyebiliriz.

1247/1831 yılında İstanbul'a gelen Gümüşhânevi, Bayezid Medresesi'nde bir velî'nin mânevî murâkabeinde hikmet, ahbâr, tasavvuf ve fen gibi aklî ve naklî ilimleri öğrendi. Bu zâtın vefâtını müteakib ise Mahmud Paşa Medresesi'ne devam etti, icâzetini aldıktan sonra Bayezid Medresesi'nde müderrisliğe başladı ve her geçen gün ders halkası genişledi.

Sultan Abdülmecid'in hocalığını yapan Şehri Hâfız Muhammed Emin İstanbûlî (1281/1864) ve Kürd Hoca ünvânı ile tanınan ayrıca sâdât-ı Berzenciyye'den olan Abdurrahman el-Harpûtî (1267/1851)'den ders alan Gümüşhânevi 1261/1845'de İstanbul'a yerleşti ve Üsküdar Alaca Minâre Tekkesi'nde irşad faaliyetini sürdüren Abdülferah el-Akrî (1281/1864) ile sohbet meclisinde karşılaştı. Onun yanında mânevî bir işaretle Ahmed b. Süleyman el-Ervâdi'ye intisâb etti.

Gümüşhânevi'yi irşad etme emrinin Ervâdi'ye verilmesi ve İstanbul'a gelmesinin el-Bağdâdî ve Hâlidî silsilesindeki meşâyihün rûhâniyetinden mânevî bir işaretle istendiği Menâkıb-ı haseniyye'de ifade edilmektedir. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Ervâdi'ye; "Ey dost, parlıtıcı ile Kuzey Afrika, Buhârâ, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Uzak Doğu'nun aydınlanacağı zât için İstanbul'a git, onu ara bul. O henüz açılmamış bir velâyet guncasıdır. Her ne kadar İstanbul'a senden evvel pek çok halife gönderilmiş ise de, onun nâsibi elzede sana tevdi ve tensib edilmiştir. Onun irşadı ile meşgul ol. Adın onunla daha çok duyulacak ve sen onunla daha çok bilinecek-



sin. Zîra o, bizden sonra sâhib-i zaman ve rehber-i tarîkat olacaktı", şeklindeki işareti üzerine harekete geçen Ervâdî, bu işarete icâbet kasdı ile İstanbul'a gelerek, Üsküdar Alaca Minâre Tekkesi'ne vardı ve Abdülfettah el-Akrî'ye misâfir oldu. 1264/1848 târihinde Nakşbendiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeşriyye, Hâlidîyye, Halvetiyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Şâzelîyye ve Müceddediyye tarikatlarından "hilâfet-i tâmmе" ile yine şeyhinin Ayasofya Câmiî'ndeki hadis derslerine devam ederek bütün merviyyât ve te'lîfâtından da icâzet aldı. Cuma günü mutlaka dergâha gelmeyi ve haftanın bu gününde "hatm-i hâcegân" zikrinin ihlâl etmeyen Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin 116 halifesi olduğu zikredilmektedir. 1311/1893 yılında vefâtıyla birlikte Dergâh'la hilâfet hizmetini Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi yürütmüştür (Bkz.: Gündüz, İrfan, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî*, 13-34; Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı haseniyye*, 8-26; Vassaf, *Sefîne*, II/186; Kevserî, *İrgâmi'müirid*, 93).

26 Geniş bilgi için bkz.: Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, I/156; Zâkir Şükrü Efendi, *Mecma-i Tekâyâ*, 29; Vassaf, *A.g.e.*, II/185-186; Gündüz, İ., *A.g.e.*, ilgili bölümler; Eyice, S., *Fatma Sultan Câmiî ve Gümüşhânevî Dergâhı*, 475-511; Işın, Ekrem, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî", *DBİA*, I/135

27 Abdülfettah el-Akrî, Hâlid-i Bağdâdî'nin vefâtından sonra çocuklarına vâsîlik etti. El-Bâğdâdî'nin halifesi Abdülvahhab es-Sûsî'nin hakkında tahkikat yapmak için İstanbul'a gönderilen el-Akrî, Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Abdullah Herâfî'nin vefâtı ile boşalan Şam Hâlidîyye Dergâhı meşihatı kâim makâmılığına ta'yin edildi.

El-Bâğdâdî, riyâzet olarak kendisine ömür boyu kara yolculuklarını yaya yapmayı emretti, seyrî sülûku bu şekilde oldu. Seferin güçlük ve zahmetine tâhâmmül ederek sülûklarını tamamladı.

El-Akrî sırf bu emre imtisâlen, İstanbul'a bir kaç defa yaya olarak gelmiş son gelişinde de Üsküdar Nuh Kuyusu'ndaki Alaca Minâre Tekkesi şeyhliği kendisine verilerek (1255/1839) vefâtına kadar burada tarikat neşrinde bulunmuştur.

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'ye hocalık yapan Abdülfettah el-Akrî, Muhammed Rüstem Râşid Efendi (1280/1863) gibi halifeler yetiştirmiş, müstakil davranışlardan sakınmış, genel tarikat âdâbına riâyet etmiş, böylece Hâlid-i Bağdâdî'nin İstanbul halifelerinde bulunmasını istediği esaslara sınıksız bağlı kalmıştır. 1281/1864'de Üsküdar'da vefât etmiş ve Nuh Kuyusu Mezarlığına defnedilmiştir (Bkz.: Haydarîzâde, *El-Mecâdîl-tâlid*, 84-85; el-Hânî, Abdülmecid, *El-Hadâikü'l-verdiyye*, 248; Gazzî, *Husnül-İlâhî*, 7; H. Şükrü, *Şemsü'l-şîmâs*, 127; Akbatu, Ş., "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyih", *İMM*, IV/81; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/178; Mustafa Fevzi, *Hediyyetü'l-hâlidîn*, 32; Kevserî, *A.g.e.*, 93).

28 Ayvansarâyî, *A.g.e.*, II/218; Zâkir, *A.g.e.*, 27; Tanman, Bahâ, "Alaca Minâre Tekkesi", *DBİA*, I/174.

29 Akbatu, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyih", *İMM*, c. 4, S. 4, 81.

30 Bkz.: Zâkir, *A.g.e.*, 16; Tanman, Bahâ, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphânesi", *DBİA*, IV/517).

31 Akbatu, *a.g.m.*, 4/70.

32 Bugün Kuzey Irak'ta bulunan Musul'un Erbil kasabasında 1264/1847'de dünyaya geldi. Tâhâ'l-Harîrî'nin halifesi olan Muhammed Es'ad Erbilî'nin dedesi Hâlid-i Bağdâdî'nin Erbil'deki Tekke'ye halife ve şeyh olarak ta'yin ettiği Hidâyetullah Erbilî, babası ise daha sonra söz konusu Tekke'de şeyhlik görevinde bulunan Muhammed Said Efendi'dir. İlk tahsilini Erbil ve Deyr'de ikmal ettikten sonra târihinde Şeyh Tâhâ el-Harîrî'ye yirmi üç yaşında iken intisâb etti (1287/1870). Beş yılda seyr ü sülûkünü ikmâl ederek hilâfet aldı. Aynı yıl hac farızasını yerine getirmek üzere Hicaz'a gitti.

Es'ad Erbilî, yaklaşık 1293/1880'de İstanbul'a gitmeye karar verdi. Çağaloğlu'nda Beşir Ağa Dergâhı'nda bir süre misâfir olarak kaldı. Daha sonra Çarşıkapı'daki Molla Pîrî Câmiî'nin müezzin odasına yerleşerek Fatih Câmiî'nde Hâfız Divân'ını okuttu. Bu sırada II. Abdülhamid'in damadı Halil

Paşa kendisini saraya dâvet ederek sohbetlerinden istifade etti. Ayrıca kendisi Meclis-i Meşâyih üyeliğine ta'yin edildi. İlim ve irşâd faaliyetlerinde bulunduğu kendisine bir tekke şeyhliği verilmesini istedi. Bu sırada şeyhlik makâmı boş bulunan Odabaşı semtindeki kelâmî dergâhının şeyhliğine tâlib oldu. Kâdirî tarikatı icâzetine sâhip olmadığı ve mezkûr tekke Kâdirî tekkesi olduğu gerekçesiyle bu isteği uygun görülmedi. 1303/1883'te Kâdirî şeyhi Abdülhamid er-Rîfâkânî'den icâzet aldı. İcâzenâme'yi ibraz edince Dergâh'ın şeyhliği'ne ta'yin edildi. Bu dergâh'da Kâdirî ve Hâlidî âdâb ve erkânına göre irşâd faaliyetinde bulundu. Zaman zaman Fatih Halıcıardaki Feyzullah Efendi Dergâhı'na devam ettiği de söylenmektedir.

İlk defa geldiği İstanbul'da ibâdet ve ahlâk'a dâir derlemiş olduğu 1001 hadis ihtivâ eden "Kenzü'l-irfân", neşreden Es'ad Efendi 1316/1900'de memleketi Erbil'e sürgüne gönderildi. Orada sâliha bir kadın tarafından yaptırılan tekke Meşrûtiyet'in ilânına kadar irşâdda meşgul oldu ve Mektûbât adlı eserinin büyük bir kısmı müridleriyle bu dönemde yaptığı mektuplaşmalardan oluştu.

Meşrûtiyet'in ilânını müteakib müridlerinin dâveti üzerine 1324/1908'de tekrar İstanbul'a gelen Muhammed Es'ad Erbilî, kelâmî dergâhını zemin kat üzerine genişleterek yeniden inşa ettirdi. Üsküdar'daki Selimiye Dergâhı şeyhliği boşalınca kendisine görev tevcih olundu. Niyâbeten oğlu Mehmed Ali Efendi'yi buraya ta'yin eden Es'ad Efendi kendisinde ara sıra dergâha gelip irşâd faaliyetini oğluyla beraber yürüttü. Bu dönemde millî mücâdelenin başlamasıyla Ankara'ya gidecek olan Fevzi Çakmak söz konusu dergâhta Es'ad Efendi ile bir kaç defa görüştü.

Meşrûtiyet'le birlikte tekke mensûblarının da cemiyet kurma faaliyetine giriştikleri sırada, cem'iyet-i sûfiyye'nin kuruluş çalışmalarının kelâmî dergâhında yürütüldüğü, Şeyhül-İslam Musâ Kâzım Efendi'nin cem'iyetin başkanı, Es'ad Efendi'nin ise ikinci başkan olduğu ve açılış konuşmasında Es'ad Efendi'nin içinde bulunulan durumun teşiriyle Meşrûtiyet idâresini ve taraftarlarını öven, Abdülhamid Dönemi'ni eleştiren maddeler kullandığı *Tasavvuf* dergisindeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Tasavvuf ve Beyânü'l-hak mecmualarında tasavvufî konularda yazılar yazan Es'ad Erbilî 1330/1914'te önce Meclis-i Meşâyih âzâlığına ardından reisliğe ta'yin olundu. Görevli olduğu dönemde tekkelerin ıslâhı ve bu tekkelerin şeyhliklerine ehliyetli kimselerin ta'yini ile şeyh evladının en güzel şekilde yetiştirilmelerini sağlamak hususunda çalışmalar yaptı. Aynı yıl Sultan Reşad tarafından "sürre emîni" olarak hacc'a gönderildi. 1331/1915'te ise Meclis-i Meşâyih reisliğinden istifa etti.

1341/1925'de tekkelerin kapatılması ile birlikte inzivâ'ya çekildiği Erenköy Kazasker'deki evinde sürekli polis gözetimi altında tutulan Es'ad Erbilî 23 Aralık 1930'da meydana gelen Menemen Olayı ile ilgili olduğu iddia edilerek oğlu Mehmed Ali Efendi ile birlikte Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılandı. Hakkında verilen idam cezası yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrildi, oğlu ise idam edildi [Bkz.: *Risâle-i Es'adiyye*, 50; ŞŞA, Dosya no: 305; Vassaf, Hüseyin, *A.g.e.*, II/191; Yılmaz, Hasan Kâmil, "Şeyh Es'ad Erbilî", *Altınoluk Dergisi*, S. 6, İstanbul 1986, 22; A. Mîf., "Es'ad Erbilî", *DİA*, XI/348; A. Mîf., *Altın Silsile*, 209-211; Albayrak, Sâdık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, III/201; A. Mîf., *Şariat Yolunda Yürüyüşler ve Sünnîler*, 191-192; Memiş, Abdurrahman, Hâlid-i Bağdâdî (Hayâtı, Eserleri, Halifeleri) ve Anadolu'da Hâlidîlik, Basılmamış Doktora Tezi, 127-133].

33 Komisyon, *Fâtih Câmiî*, 284; Carl Wett, *Kelâmî Dergâhı'ndan Hâtıralar*, 4-10 (trc.: Ethem Cebecioğlu).

34 Bkz.: Tanman, Bahâ, "Tâhir Ağa Tekkesi", *DBİA*, VII/189.

35 Göst. yer.

36 Akbatu, *a.g.m.*, 4/65.

37 Bkz.: Thierry Zarccone, "Kaşgârî Tekkesi", *DBİA*, IV/485.

38 Akbatu, *a.g.m.*, 90.



KAYNAKLAR

Akbaru, Şinasi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyır", İMM, İstanbul, 1980.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Târîhi*, İstanbul 1974.

Albayrak, Sâdık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, (I-IV), İstanbul 1981.

Albayrak, Sâdık, *Şeriat Yolunda Yürüyüşler ve Süremler*, İstanbul 1979.

Ayvansarâyî, Hüseyin Hafız, *Hadîkatü'l-cevâmî*, İstanbul 1281 H.

Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.

Barkan, Ayverdi, *Tahrir Defteri*.

BOA, Nafizpaşa defteri, Dahiliyye iradeleri, 29 Şevval-1274 no: 26481.

BOA, Dahiliyye iradeleri, 26 Ramazan 1274 no: 26593; 1 Şevval 1901, Bab-ı âsâfî, Ali Emiri, Mehmed, no: 3359 ve 3- Safer- 1170 Ali Emiri Tasnifi Osman III., no: 330; Eski Maliye defterleri tasnifi muvakkat no: 3160, 1178-1182 tarihli defter

Carl Wetz, *Kelâmî Dergâhî'nden Hâtıralar*, (trc.: Ethem Cebecioğlu), Ankara 1993.

Cevdet Evkaf, 11874.

Erbilî, Muhammed Es'ad, er-Risâletü'l-es'adiyye fi't-tarikatî'l-aliyye, İstanbul 1341.

Eyice, Semavi, *Fatma Sultan Câmîi ve Gümüşhâneî Dergâhı*, İstanbul 1987.

Gazzî, İsmail, Husûlû'l-iins, Süleymaniye Küt. Es'ad Ef. 2516.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul 1989.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin*, İstanbul 1994.

El-Hânî, Abdülmecid, el-Hadâiku'l-verdiyye, İstanbul 1308.

Hasan Şükrü, Şemstî's-şümûs., İstanbul 1302.

Haydarîzâde, el-Mecdût, tâlid, İstanbul 1292.

İşin, Ekrem, "Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî", *DBİA*, İstanbul 1987.

İnalçık, Halil, "Hüsrev Paşa", *İA*, İstanbul

Kansu, Nafi, "Kültür Hayâtımız Bakımından Tarikatlar", *Ülkü Mecmuası*, İstanbul 1942.

Meclis-i meşâyih Nizamnamesi, 1337.

Kürkçüoğlu, Kemal Edip, Süleymaniye Vakfıyesi.

Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990.

Kevserî, Mehmed Zahid, *-İrgâmi' mürid.*, İstanbul 1328.

Komisyon, *Fâtih Câmileri*, İstanbul.

Mayer, G. Hans, "Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münasebetleri" KAM, İstanbul 1980.

Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.

Memiş, Abdurrahman, Hâlid-i Bağdâdî (Hayatı, Eserleri, Halifeleri) ve Anadolu'da Hâlidîlik, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998

Mustafa Fevzi, *Hedyyetü'l-hâlidîn*, İstanbul 1313.

Mustafa Fevzi, *Menâkıb-ı haseniyye*, İstanbul 1329.

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyetü'l-vukûât*, İstanbul.

Münib, Ahmed, *Mecma-i tekâyâ*, İstanbul 1908.

Özdamar, Mustafa, *Dersaadet Dergahları*, İstanbul 1994.

Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971.

Tanman, Bahâ, "Alaca Minâre Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1987

Tanman, Bahâ, "Hüsrev Paşa Külliyesi", *DBİA*, İstanbul 1987

Tanman, Bahâ, "İsmet Efendi Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1987

Tanman, Bahâ, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphânesi", *DBİA*, İstanbul 1987.

Tanman, Bahâ, "Tâhir Ağa Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1987

Temir, Fatma, *Silsile-i Aliyye Allah Dostları*, İstanbul trz.

Thierry Zarccone, "Kasgâri Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1987.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Târîhi*, İstanbul.

ŞŞA, Dosya no: 305.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Şeyh Es'ad Erbilî", Altınoluk Dergisi, S. 6, İstanbul 1986.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Es'ad Erbilî", *DİA*, XI, İstanbul 1995.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Altın Silsile*, İstanbul 1994.

Vassaf, *Sefine-i Evliya*, Süleymaniye Küt. Yazma bağ. bl. 2305-2309.

Zâkir Şükrü Efendi, *Mecma-i Tekâyâ*, (nşr.: M. S. Tayşi), Berlin 1980.



OSMANLI DÖNEMİ TEKKE HAYÂTINA BİR ÖRNEK: YİĞİTBAŞI VELÎ VE TARİKAT USÛLÜ

AHMET ÖGKE
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Gerek ortaya çıkan türlü akımları ve gerekse yetiştirdiği mütefekkir mutasavvıfları açısından son derece zengin bir konumu bulunan Türk tasavvuf düşüncesinin, incelenip araştırılarak ilmî ve fikrî mirasını sâhiplenmek kültürel zenginliğimize önemli katkılar sağlayacaktır. Bilindiği gibi tasavvufun, Anadolu'yu yurt edinen Türk boylarının sadece dînî-sosyal, siyâsî ve kurumlar târihi için değil, aynı zamanda kültür ve edebiyat târihinde de önemli bir yeri vardır. Bu kavramın ihâta ettiği amelî ve nazarî zemin, Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde görüldüğü gibi, bir devletin tesisinde ve siyasal ilişkilerinde öncelikli rol oynamıştır. Aynı şekilde bu zeminin müessis konumuna işaret eden tekke, hankâh ve zâviyeler de modern anlamda, âdetâ birer eğitim merkezi ve sosyal kurum olarak hizmet etmiştir. Bu müesseseler, vakfiyesindeki amaca mâtuf olarak yerine göre bir sığınma, barınma ve aş evi hizmetini görürken, ekseriyetle de yaygın ve örgün eğitimin verildiği yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Anadolu'nun Türkleşmesinden sonraki döneme âit medeniyet târihini ihâtalı bir şekilde yazmanın, öncelikle tasavvuf düşüncesinin teşekkül ettirdiği müesseselerin sâhip olduğu dokuyu anlamakla mümkün olabileceğini söylemek yerinde olacaktır. Bu ise ancak tekke hayatının ve bu ortamda üretilen edebiyat ve sanat eserlerinin bilinmesiyle mümkündür.

Bu çalışmada, öncelikle tekke, hankâh ve zâviyelerdeki hayâtın yerini ortaya koyan kapsamlı bir araştırma amaçlanmamıştır. Aksine, söz konusu kurumların önemine işaret ederek, yalnızca bir mutasavvıfın düşüncelerinden hareketle tekke hayâtına ilişkin bir “okuma” dene-

mesi yapılacaktır. Tekke hayâtına dâir bilgilere, başta menkabevî nitelikte olan tasavvufî kaynaklar olmak üzere tasavvuf edebiyâtının belli başlı ürünlerinden yola çıkarak ulaşmak mümkündür. Bu türden bir çalışma, öncelikle bahis konusu edilen zengin kaynakların ilmî metodlarla neşrini gerekli kılmaktadır. Daha çok özel ve resmî kütüphânelerde elyazması hâlinde duran tasavvuf târihi ve edebiyâtı ile ilgili eserlerin zaman içerisinde hazırlanmasını müteâkiben bunlar, kültür ve sosyal târih normlarıyla tahlil ve tetkik edilmelidir. Bir tekkede hayâtın ne şekilde tebellür ettiğine ilişkin olarak başta *Carl Vett*'in yazıp *Ethem Cebecioğlu*'nun tercüme ettiği *Kelâmî Dergâhından Hâtıralar* olmak üzere, *Mehmed Ziyâ*'nın *Yenikapı Mevlevîhânesi* ve günümüz tarihçi bilim adamlarından *Saim Savaş*'ın *Bir Tekkenin Dînî ve Sosyal Târihi* isimli eseri konuyla ilgili önemli çalışmalardandır. Bunlardan ilk ikisi hâtıra edebiyâtının ürünü olmak bakımından antropolojik değeri hâizdir. Üçüncü örnek çalışma ise bir dînî-sosyal târih incelemesi niteliğindedir.

Bu makalede ise tasavvufbilim formasyonuyla, Türk tasavvuf târihi içerisinde en yaygın tarikatlerden biri olan *Halvetiyye*'nin “orta kol” diye bilinen *Ahmediyye* şûbesinin pîri *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*'nin (V. 910 H./1505 M.), *Risâletü'l-Hüdâ* ve *Hurde-i Tarikat* adlı eserlerinden hareketle tekke hayâtına âit konular tahlil edilecektir. Yiğitbaşı Velî, yaşadığı devirde yakaladığı şöhretine rağmen günümüzde pek tanınma imkânı bulamamış bir mutasavvıftır. Onun hakkında yapılan çalışmalar, bir iki makale seviyesinden öteye geçememiştir.¹ Bu çalışmalar, onun hayâtı ve eserleriyle ilgili az da olsa bilgi vermekle birlikte oldukça yetersiz kalmaktadır. Biz de Yiğitbaşı Velî'nin önce kısaca hayâtını



verip sonra da tarikat usûlüne ilişkin görüşlerini inceleyerek hem onun düşüncelerini gün yüzüne çıkarmada küçük bir katkı daha sağlamış ve hem de Osmanlı tekke hayatından örnek bir kesit sunarak tasavvufbilim formasyonu çerçevesinde zamânın sosyo-kültürel durumuna kısmen ışık tutmuş olacağız.

1. YİĞİTBAŞI VELÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

Vaktiyle Osmanlı Devleti'nin *Saruhan Sancağı*'nın *Akbisar Kazâsı*'na bağlı olan *Marmara Köyü*'nde 839 H./1435 M. senesinde doğan *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*'nin babasının adı İsa'dır.² "*Gölmarmara*" ve "*Marmaracık*" adıyla da bilinen bu köy, daha sonraları kazâ olmuş, 1923'te bucak ve 1987'de de *Manisa* iline bağlı "*Gölmarmara*" adıyla ilçe olmuştur. Kaynaklarda doğduğu yere atfen "*Marmaravî*" veya sancağına atfen "*Saruhanî*" nisbeleriyle zikredilen *Yiğitbaşı Velî*'nin çocukluk ve gençlik yılları *Gölmarmara*'da geçmiştir. Bu yıllarda muhtemelen önce babasından, sonra da yöredeki medreselerden ilim tahsîl etmiştir. Kendi de muhtemelen bir *Halvetî* şeyhi olan babası, onu daha sonra *Uşak'ın Kabaklı Köyü*'nde irşad faâliyeti yürüten *Halvetî* şeyhi *Alâaddîn Uşşâkî*'ye³ (V. 1485 M.) mânevî terbiye için göndermiştir.⁴ Alâaddîn Uşşâkî'den seyr u sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhinin emriyle *Manisa*'ya halife olarak gönderilir. Önceleri çeşitli câmilerde va'z u nasihatlerle halkı aydınlatan ve daha sonra şeyhinin âhirete irtihâliyle onun yerine seccâde-nişîn olan *Yiğitbaşı Velî*, Cumhuriyet'ten sonra "*Adakale Mahallesi*" adını alan, o zamanlar "*Seydi Hoca Mahallesi*" ismiyle anılan yerdeki mescid ve tekkesinde mürşid olarak faâliyetlerini sürdürmüştür.⁵

Bir ara *İstanbul* meşâyihî arasında çıkan ihtilâfın çözümlü için *İstanbul*'a çağırılmış ve şeyhler arasındaki meseleleri hallederek şer'a muhâlif birtakım tekkelerin tarikat eşyasına el koydurmuştur. Meşâyihî arasındaki meselelere yiğitçe işâretlerde bulunduğu için kendine "*Yiğitbaşı*" ünvanı verilmiştir.⁶ Bu olay hakkında kaynaklarda tafsîlâtı bilgi yok ise de onun "*Câmiu'l-Esrâr*" isimli manzûmesinin "*Fî Beyânî'l-Hak ve Beyânî Tarîkı't-Tasavvuf ve'l-İhtirâz anî'l-İlbâdî'l-Muhtelif*" bölümünde bu konuya atıflar bulunmaktadır. Müellifimizin "*Abi şeybliği*"

demek olan "*Yiğitbaşılık*" ile bir ilgisinin bulunup bulunmadığına dâir kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Yiğitbaşı Velî'nin ne zaman doğup ne zaman vefât ettiği, yani hangi yıllar arasında yaşadığı husûsu ihtilâfıdır.⁷ Hayâtından bahseden kaynakların büyük çoğunluğu, onun 839-910 H./1435-1505 M. yılları arasında yaşadığını kaydetmektedir.⁸ *Yiğitbaşı Velî* hakkında çalışmalar yapan günümüz araştırmacıları da bu kaynaklardan hareketle aynı yılları onun yaşadığı dönem olarak aktarırlar.⁹ Ancak ortaya çıkan bâzı yeni kaynakların ve târihî olayların ışığında konuya bakıldığında, *Yiğitbaşı Velî*'nin, mîlâdî XV. asrın ikinci yarısı ile XVI. asrın ilk yarısında yaşamış olabileceğini iddiâ edenler de vardır.¹⁰ Ne var ki bizce buradaki çelişki, bâzı kaynaklarda *Şemseddîn Ahmed et-Tavîl*¹¹ (V. 975 H./1567 M.) ile *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*'nin birbirine karıştırılmasından ortaya çıkmaktadır.

Bir ara *İstanbul*'a gidip gelmesi dışında tüm tasavvufî terbiye ve irşad faâliyetlerini -1950'li yıllarda yıkılan ve günümüze sadece mescidinin mihrâbı ulaşabilen tekkesinde yürüten *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*, vefâtından sonra o zamanlar *Seydi Hoca Mahallesi*, bugün ise *Adakale Mahallesi* olarak anılan yerdeki tekkesinin bahçesine defn olunmuştur. Bugün onun adına kurulan ve hâlen faal olan *Yiğitbaşı Vakfı* tarafından tekke arsasına orijinal mihrap korunarak sekizgen plânlı, güzel ve küçük bir mescid inşa ettirilmiştir. Mezarı da üstü açık bırakılmak sûretiyle tamir edilmiştir. Türbenin etrafı duvarla çevrilerek içten yeşil fayansla süslenmiştir. Câmi ve kabir bugün pek çok kimse tarafından ziyâret edilmektedir.¹²

Yiğitbaşı Velî'nin menâkıbını anlatan müstakil bir esere rastlayamadık. *Halvetî* menâkıbını anlatan *Şeyh Nazmî Efendi*'nin *Hediyetü'l-İbvan*'ı ve *Hulvî Mehmed Efendi*'nin *Lemezât*'ında da bu konuda herhangi bir bilgi bulamadık. Ancak *Marmaravî*'nin bir mecmûa hâlinde toplu olarak bulunan bâzı risâlelerinin en sonunda onun menkabe ve kerâmetlerinden bahseden birer ikişer sayfalık bilgilere rastladık.¹³ Bu risâlelerden Atatürk Kitaplığı'nda bulunanı, *Marmaravî*'nin hayâtıyla ilgili bâzı târihî bilgilere yer vermektedir. Diğerleri ise onun 8 adet kerâmetini anlatır.



Yaptığımız araştırmalar sonucunda Türkiye'nin 6 ayrı ilindeki 14 kütüphâne de Yiğitbaşı Velî'nin toplam 14 eserinin ve bunların 200'ü aşkın el yazması nüshasının bulunduğunu tesbit ettik. Bu durum, müellifimizin eserlerinin geniş bir coğrafyaya yayılarak çokça okunmuş ve fikirlerinden istifade edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Kütüphânelerin kayıtlarına bakılınca müellifimizin 20 kadar eseri varmış gibi görünmesine karşın, bunlardan bir kısmı kütüphâne katalog fişlerine 2-3 farklı isimle kaydedilmiştir. Mükerrer isimler çıkarılınca 14 eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerden *Mukaddimetü's-Sâliba*¹⁴ dışındakiler yayınlanmamıştır. Müellifimizin eserleri şunlardır:

Câmiu'l-Esrâr, Risâle-i Tevhîd, Mukaddimetü's-Sâliba, Keşfü'l-Esrâr, Ravzatü'l-Vâsılîn, İrfânü'l-Maârif (Risâle fi'l-İrşâd ve't-Terbiye, Esrâr-ı İlâhî), Hurde-i Tarîkat, Risâletü'l-Hüdâ li-Ülî'l-Ihtidâ, Atvâr-Nâme-i Seb'a, Tabakâtü'l-Evliyâ, Risâle-i Makâlât-ı Şeyh Muhyiddîn-i Arabî, Ahvâlü'l-Ebrâr ve'l-Mukarrebîn, Bahreyni'l-Aşk, Silsile-i Ehl-i Tarîkat.

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin bu eserlerinin dışında kütüphâne kayıtlarına göre müstakil bir esermiş gibi görünen 3 risâlesi daha vardır. Ancak "*Es'ile ve Ecvibe mine'l-Kelâm ve't-Tarîka*"¹⁵ adıyla kayıtlı risâle "*Ravzatü'l-Vâsılîn*"'in bir bölümüdür. "*Rub ve Nefs Hakkında Risâle*"¹⁶ adıyla kayıtlı bulunan, "*Risâle-i Tevhîd*"'in sekizinci bölümünden ibârettir. "*Ziibdetü'l-Esrâr*" ismiyle kaydedilmiş ve bâzen de ismi açıkça belirtilmemiş olan risâle¹⁷ ise "*Ahvâlü'l-Ebrâr ve'l-Mukarrebîn*"'in aynısıdır. *Mehmet Akkuş* ve *Süleyman Uludağ*, Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, 438/9 ve Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2688/4 numarada kayıtlı bulunan "*Fütiivvet-nâme*" isminde ayrı bir eserden söz etmektedirler. Ancak verilen numaradaki bu risâle, "*Kenzi'l-Hakâik ve Ziibdetü'l-Şerîfe*" adıyla kayıtlı bulunan "*Keşfü'l-Esrâr*"'ın bir bölümüdür. Ayrıca biz, yaptığımız araştırmalar neticesinde Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin "*Fütiivvet-nâme*" adını taşıyan herhangi bir eserine rastlayamadık. Yiğitbaşı Velî ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda da müellifimizin böyle bir eserinin bulunduğu dâir herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin eserlerinin tümü *Türkçe*'dir. Eserlerini halkın kullandığı

dille yazmasının sebebi, o zamanlarda *Arapça* anlayacak kimselerin azalmış olması olarak gösterilir.¹⁸ Demek ki müellifimiz, fikirlerinden çok sayıda insanın istifade etmesini hedefleyerek *Türkçe* lisânıyla yazma yoluna gitmiştir. Müellifimiz, risâlelerinde oldukça sâde bir dil kullanmıştır. Kullandığı kelimeler arasında, günümüz insanının bile anlayamayacağı sözcük, yok denecek kadar azdır. Özellikle *Farsça* kelimelere çok az yer verilmiştir. *Arapça* kelimeler ise halk arasında iyice yaygınlaşmış, anlaşılabilir türdendir. Burada da müellifimizin "*anlaşılabilir olma*" kaygısının ön plâna çıktığı kanaatindeyiz. Çünkü bâzı kaynaklarda, o devirde inanmayanların pek çoğunun, mezkûr kitapların yazılmasından sonra imân ettikleri kaydedilmektedir.¹⁹ *İrfânü'l-Maârif (Risâle fi'l-İrşâd ve Terbiye/Esrâr-i İlâhî)* adlı risâlenin ilk 11 beyti ile *Câmiu'l-Esrâr*'ın tamâmı manzûm, diğer eserleri ise nesir hâlinde yazılmıştır.

Eserlerinin tamamı tasavvufî içerikli olmakla birlikte yer yer akaid konuları da işlenmiştir. Bunlar da yine vahdet-i vücûd fikri çerçevesinde izâh edilmiştir. Vahdet-i Vücûd konusu, sembolik ifâdelerle anlatımın çok sık kullanıldığı nâzik bir konu olmasına rağmen, bu izâhlar yapılırken mümkün olduğunca misâller verilerek meselenin kolayca anlaşılması sağlanmıştır. Bâzı risâlelerde soru-cevap yöntemiyle anlatım yoluna da gidilmiştir. Birtakım edebî sanatları kullanma kaygısı güdülmeksizin ifâdeleri dolambaçsız, kısa yoldan sonuca götüren, oldukça açık bir üslûp seçilmiştir.

Risâlelerde herhangi bir konu anlatılırken âyet ve hadislerle sıkça başvurulması da dikkat çekici başka bir husustur. Hattâ çoğu risâle, devamında anlatılacak konulara ilişkin âyet ve hadislerin ortaya konulmasından sonra başlamaktadır. Bu durum da, Yiğitbaşı Velî'nin, Kur'an ve Sünnet, yani şer'-i şerîf çizgisinden sapmamayı kendine şîâr edinmiş bir sûfî mutasavvıf olduğunu göstermektedir.

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, risâlelerini, kendinin büyük bir müşîd-i kâmil olduğunu isbat etmek için değil de şerîat, tarîkat ve hakîkatin neler olduğunu ortaya koymak gayesiyle yazdığını²⁰ bildiriyor. Ayrıca müellifimiz, tasavvuf yoluna dâir kalbine gelenleri kaleme aldığı, bunların bâzılarının derin mevzûlar içerdiğini, onları okuyanların şaşkınlığa düşmelerinden çekindiği



için anlaşılıp hâfizaya kaydedilmesi daha kolay olacak şekilde muhtasar risâleler de yazdığını²¹ ifade etmektedir.

2. YİĞİTBAŞI VELÎ'NİN TARİKAT USÛLÜ

Yiğitbaşı Velî, bir mürîdin mânevî ilerlemesini (*seyr u sülûk*) tamamlayabilmesi için tarîkat âdâbına uymasını şart görür. Bu bâbdan olmak üzere, tasavvuf muhitlerinde oldukça yaygın olan şu sözü nakleder: “*et-Tasavvufu külliühû edebîn: Tasavvuf tamâmıyla edepten ibârettir.*” Buna “*Vusulsüzlüğümüiz, usulsüzlüğümüizdendir*” sözü de ilâve edilebilir. Yani Hakk'a ermeyi engelleyen en önemli etken; usûl, âdâb ve erkân bilmemektir, denilebilir.

Müellifimiz, tarîkat usûlüne dâir görüşlerini *Hurde-i Tarîkat ve Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserlerinde ortaya koyar. Biz, bu iki eserden hareketle onun düşüncelerini ortaya koyarken her bir görüşü için ayrı bir dipnot vermeyi -gereksiz olduğuna inandığımızdan ve çok yer kaplayarak asıl metni gölgede bırakacağından- zâid addediyoruz. Zâten adı geçen bu iki risâle tamamı itibârıyla müellifimizin tarîkat usûlünü işlemektedir. Lüzûmu hâlinde “*Hurde-i Tarîkat*” için Süleymânîye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, 438/19, vr. 385^b-390^a'ya ve “*Risâletü'l-Hüdâ*” için de Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/1, vr. 1b-8^a'ya mürâcaat edilebilir.

Şimdi, tarafımızdan tasnif edilen ana başlıklar altında *Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî*'ye göre başlıca tarîkat usûlünü inceleyelim:

2.1. Tarîkate Giriş

Müellifimize göre, tarîkate girmek isteyen kişi, tekkeye geldiğinde ilk önce izzet ü ikrâm ile ellerini bağlayıp şeyhi selâmlar. Mûsâitşe şeyhin elini öpüp diğer dervişlerle musâfaha eder ve salavatlaşırlar. Tekkede şeyhe yardım eden ve âyin için ön-ayak olan “*pîş-kadem*”in işâret ettiği yere oturduktan sonra, bu arada şeyh herhangi birşey sorarsa edep içerisinde cevap verir; sormazsa boyun büküp kendi hâlinde durur.

Sonra uygun bir zaman gözetip biat etmek için geldiğini şu sözlerle ifade eder: “*Sultânım! Saâdet-hânende olup bîzât-ı şerîfe hizmet etmeğe geldim. Emr-i şerîfiniz ne ise, âmil olalım.*” Daha sonra gidip şeyhin dizini öperek önünde diz çöker. Şeyh ondan tevbe alıp gerekli zikir tel-

kînini yaptıktan sonra şeyhin elini öperek pîş-kadem ve diğer dervişlerle musâfahalaşır. Onlar da “*Mübârek olsun*” derler. Artık tarîkate girmiş olan bu mürid, gücü yettiği miktarda şeyhine hediyeler takdim eder.

Tarîkate ilk girişte yapılan tören, mürîdin mertebesi arttıkça her bir esmânın²² telkîninde tekrar edilir: Her bir yeni ismin telkîni sırasında mürid yine dervişânla musâfaha eder; onlar da: “*Mübârek olsun, Hak Teâlâ sâbit kadem kulsın*” diye ona duâ ederler. Mürid de eğer gücü yeterse tüm dervişlere yemek yedirir; yetmezse dervişler “*Bizden tamamdır*” deyip onu tesellî ederler.

Yukarıda anlatılan bu giriş merâsiminden sonra artık tekkenin bir üyesi olan derviş, tekke giderlerinde kullanılmak üzere şeyhe bir miktar para verir. Eğer verecek parası yoksa çarşıda pazarda hamallık ederek kazanıp getirmelidir. Yiğitbaşı Velî'nin belirttiğine göre burada şeyhin para alması, onun dünyâya muhabbeti olduğundan değildir. Bundan maksat, müridlerin nefislerini tahkîr ederek onları terbiye etmektir ve bu bir tasavvufî eğitim metodudur. Yoksa burada yapılan, dünyâya meyletmek değildir. Zirâ onlar, belki cennete bile gönül vermeyen, yalnızca Hakk'a âşık olmuş pirlerdir.

Bundan sonra tarîkate eski olan dervişler, yeni giren “*mübtedî*”ye tarîkatin inceliklerini öğretirler. Mübtedî derviş tarîkatten ayrılmak isterse buna engel olup güzellikle onu tekrar tarîkate kazandırmaya çalışırlar.

Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'ye göre tarîkatin 5 esâsı vardır: 1) Açlık (az yemek, oruç tutmak), 2) Konuşmamak (az ve lüzumlu konuşmak), 3) Seherde uyanık olmak (az uyumak), 4) Uzlet (avam sayılabilecek sıradan insanlardan uzaklaşıp kendiyile başbaşa kalmak), 5) Devamlı Allah'ı zikretmek.

Müellifimize göre bu 5 esas, birbirleriyle müteselsilen ilişkilidir. Bir kimse az yemek veya oruç tutmakla aç kalsa, fazlaca konuşacak mecâl bulamaz ve kötü sözlerden uzak kalır. Yine karnı aç olduğu için fazlaca uyuyamaz ve seher vaktinde kalkıp zikirle meşgul olur. Uykusuzluk ve açlık, zâten kişiyi başka insanların arasına karışmaktan alıkoyar; dolayısıyla uzlette kalır. Uzlette de konuşacak fazla kimse ve yapacak pek bir iş bulamadığından, oturur; devamlı zikirle meşgul olur. Kalbi saflaşır, ismullâh tecellî eder ve mânevî yükseliş basamak basamak gerçekleşir.



Hakk'a aşık olan başkalarıyla fazla konuşmaz, onlardan uzaklaşıp Allah'a yönelir. *Az yemek ve az uyumak* vakrin boşa geçmesini önler, zaman kazandırır ve gaflete engel olur. Allah'ı *zikretmek* kalp aynasının pasını gidererek onu tecellîye mazhar kılar. Fitnenin çoğu, tokluktan ve mal-mülk çokluğundan kaynaklanır. *Açlık* zekâyı açar, tokluk ise giderir ve böylece sağlıklı idrâk yolu kapanır.

2.2. Mürîdin Bireysel ve Sosyal İlişkilerindeki Davranış Biçimi

Yiğitbaşı Velî'nin anlayışına göre mürid, gece-gündüz, her zaman abdestli bulunur ve başkalarının değil, sürekli kendinin kusurlarını düzeltmeye ve nefsinin tezkiyeye çalışır. Zîra mürîdin kendini bırakıp başkalarının yanlışlarıyla uğraşması, hasta bir tabîbin önce kendine ilâç vereceği yerde başkasına reçete yazmasına benzer.

Mürid, bir ihtiyacı ortaya çıktığında başkalarına derdini açmaktan sakınarak önce onu kendi gidermeye çalışır; fakat yine de kendine para veren olursa bunu da reddetmez. Ancak aldığı bu parayı, ihtiyacı kadarını şeyhinin kendisine geri vermesi için ve kalanını da tekke faaliyetlerinde kullanmak üzere götürüp şeyhine teslim eder.

Mümkün olduğu hâliyle temizliğine ve 15 günde bir tıraşını yapmaya dikkat eden mürid, günlük temizlik, tıraş ve gusül gerekli olursa bunların masraflarını pîş-kademden veya şeyhinden ister. Gece ihtilâm olursa en geç sabah namazına kadar gusl etmelidir; etmezse -cezâ olarak- tekkeye bir miktar para vermelidir ki, bir daha nefsi tembellik ve tarikat esaslarına muhâlefet etmeye yeltenemesin.

Başka bir tarîkate mensup dervişleri gören mürid, sükût edip vakar üzere bulunur ve onların yanında kendi şeyhini övmeye kalkışmaz. Belki onların şeyhlerini ve ulularını överek onlara sevgi ve saygıyla muvâfakat eder.

İhvânıyla güzel ahlâk ölçüleri içerisinde geçinmeye dikkat edecek olan mürid, sürekli onlarla beraber olup avamdan olan eski çevresiyle arkadaşlık etmeyi ve eski kötü söz ve fiillerini terk etmelidir. İhvânıyla alış-verişte de takvâyâ riâyet etmeli ve başkaları konuşurken onları dinlemelidir.

Birbirleriyle şakalaşıp oyun oynamaktan sakınması gereken dervişler, birbirlerinin ayıp ve yanlışlarını açığa

vurmamalı, kusuru görmezden gelmelidirler. Aynı hatâ bir kişiden ikinci kez tekrar ederse îmâ ile hissettirilir. Üçüncüsünde ise hatâlı davranışlarda bulunan mürid bir kenara çekilip kendisinden özür dilenerek: "*Kardeş! Sizde şöyle şöyle bâzı şeyler gördüm. Bunun aslı nedir? Ben hatâ mı ettim; yoksa gördüğüm gerçek midir?*" diye uyarılır. O kişi işin aslını anlatır ve yapılan hatânın dince bir sakıncası olmadığı anlaşılırsa o kişiden özür dilenir. O kişi de hemen tevbe edip o kötü davranışından vazgeçmeli; bu esnâda da kimse birbirine gücenmemelidir.

Cümle ihvân birbirlerini kardeş gibi severek birbirlerine hizmette bulunup yardımcı olurlar. İçlerinden birinin herhangi bir ihtiyacı olursa bütün ihvân bir araya gelip herkes kendi gücüne göre, rızâsıyla ve hiç kimse "*Sen şu kadar vereceksin*" diye zorlanmaksızın maddî yardımda bulunmak üzere aralarında para toplurlar.

İçlerinden hasta olanlara iyileşinceye kadar diğerleri hizmet ederler. Biri vefat etse techîz, tekfîn ve defnine yardımcı oldukları gibi, kalan malı mülkü varsa onu vârislerine teslim ederler; vârisi yoksa vasiyeti doğrultusunda fakir kimselere verirler.

Tarîkat îcâbı gitmesi gerektiği ve bunun için de şeyh izin vermediği sürece bir mürid başka bir mürîdin hücrelerine -ne gece ve ne gündüz- giderek onu meşgul etmemelidir.

Şeyhinin huzûrundayken kendine izin verilmedikçe ya da soru sorulmadıkça söz söylemeye kalkışmamaya özen gösteren mürid, şeyhi murâkabeye vardığı vakit onun yanından kalkıp bir kenara çekilerek şeyhinin kendine telkîn ettiği zikir ve evrâd ile meşgul olur.

Günlük işleri için bir yere gitmesi gerekirse mutlaka mürşidinden izin talep eden mürid, mürşidine hitap etmek istese; "*Sultânım!*" diye seslenir. O konuşurken can kulağıyla onu dinleyip dediklerini anlamaya çalıştıktan sonra diğer dervişlere aktarır. Şeyhinin canını sıkacak, başını ağrıtabilecek tavırlardan kesinlikle kaçınır. Mürşid su içeceği zaman ya da aksırdığında bütün müridler ayağa kalkıp ona ikramda bulunurlar. Bir yere gideceği vakit o emretmeden müridler onun âsâsını getirip verirler ve âsâyı her veriş ve alışta şeyhin eli öpülür. Cuma namazlarını mürşidiyle birlikte kılmaya itinâ gösteren mürid, onun izni ve rızâsı olmaksızın dersini okumaktan sakınır ve başkasına da okutmaya kalkışmaz. Hiç kimsenin



görmediği tenhâ yerlerde dahi yapıp ettiklerinden şeyhinin -Allah'ın yardımıyla- haberdâr olduğunun bilincinde olup ona göre davranan mürid, mürşidini gördüğü yerde kendini gizlemeye çalışır. Şeyhi dâvet etmeden onun sofrasına oturmaz; namazda yanına durmaz; yemekten ve namazdan sonra şeyhinin dizini öper. Tevbe ve inâbeden (el aldıktan, biat ettikten) sonra mürşide tam teslim olup zâhiren ve bâtinen muhâlefet etmekten sakınıp ona itâat eder.

Şeyhe itâatin gerekliliği üzerinde niçin bu kadar ısrarla ve önemle durulmaktadır? Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî, bu meyanda *Risâletü'l-Hüdâ* adlı eserinin 5^a ve 5^b varaklarında şu görüşlere yer verir:

Bir kişi şeyhe uymayıp kendi bildiği gibi davranacağı yerde; bir ipin bir ucunu kendine, diğer ucunu da bir köpeğin ayağına bağlasın ve o köpek nereye giderse ona tâbi olsun, daha iyidir. Zîra bu halde, -köpeğe de olsa- en azından bir tâbi oluş vardır ki bu, nefse uymaktan iyidir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bildirdiğine göre kişinin en büyük düşmanı nefsidir; şu halde insan bu düşmandan mürşidsiz nasıl emîn olur? *Bâyezîd-i Bistâmî*'nin "*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*" sözü de şu mânâyâ gelmektedir: Şeytan ve nefsten kalbe çeşitli ilhâmlar gelir. Eğer bu ilhâmlar kâmil bir mürşid tarafından bilinip düzeltilmezse o kişinin âkıbeti şer olur. Bâzı ulemâ da: "*Bir kişi kendi bildiğiyle amel etse, bir üstad ve şeyhe tâbi olmasa, felâh bulamaz*" demişlerdir. Bu tür kimselerden şer'-i şerîfe uygun iş ve ma'rifet ortaya çıkmaz; çıksa da kalıcı olmaz. Onun için üstadsız ve şeyhsiz bâzı kimselerden sâlih amel ve ma'rifet zuhûr ettiğine aldanmamalıdır; zîra bunun netîcesi yoktur ve gelip geçicidir.

2.3. Rüyâlar

Yığıtbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin belirttiğine göre bir mürid gördüğü rüyaları şeyhinden gizlemeksizin ona olduğu gibi anlatır. Gizlerse hâin olur ve mânevî terakkîden mahrûm kalıp mertebesinde düşüklük meydana gelir. İyi ya da kötü olsun, gördüğü her rüyâyı mürşidine anlatır ki şeyhi rüyâsına göre ona yeni dersler ve zikir ü evrâd telkin eder. Ancak, rüyâlar kişisel olduğundan ve ona göre mürîde uygulanacak eğitim ve arındırma yöntemi de özel olacağından, rüyâsını arz

ederken şeyhiyle yalnız bulunmalı, başkası onları duymamalıdır. Ne var ki mürşid, diğer müridlerin de duymasında hikmet görürse o zaman onların dinlemesine izin verilir.

Mürid, rüyâsını şeyhine arz etmek için gidince onun önünde diz çöküp, onun dizini öperek sözü fazla uzatmadan edep dâiresince rüyâsını anlatır. Gördüğü rüyânın tâbirini iyice dinleyip belledikten sonra, arkasını şeyhine dönmeksizin yanından ayrılır. Şeyhi izin vermediği müddetçe rüyâsını başkasına tâbir ettirmez. Eğer izin vermişse bütün mürîdân toplanıp tevhid zikri icrâ ettikten sonra rüyâyı ve tâbirini dikkatlice dinleyip ona göre amel ederler.

Zâhiren yanlış tâbir edilmiş gibi görünse de bir hikmetinin olabileceğini düşünerek itirâz edilmemesi gerektiğini, aksi takdirde ilâhî feyzden mahrûm kalacağını bilen mürid, rüyâsı nasıl tâbir olunmuşsa ona göre amel etmeli, kesinlikle şeyhine karşı çıkmamalıdır.

2.4. Gündelik Hayat ve Tekke

Mürîdin gündelik hayâtında giydiği elbisesi temiz, gösterişsiz, sâde olup kibirden ve şatafattan uzak olmalıdır. Bir gömleği, iki tane de şalvarı olmalı, sarığını çok fazla dolayarak uzun tutmamalıdır.

İstincâ ve istibrâ dışında her işini sağ eliyle yapan mürid, elbisesini sağdan giyip soldan çıkarır; mescide, evine veya tekkeye girerken sağ ayağıyla girip sol ayağıyla çıkar. Def'-i hâcetten sonra ellerini iyice temizlerken arkasını kibleye dönmekten sakınır. Ancak abdestini kibleye dönük vaziyette alır ve ayaklarını yıkarken ise sağ tarafını kibleye verir.

Yolda giderken sağa-sola bakınmayıp önüne bakmaya ve gece üstü örtülü olmaksızın uzanıp yatmamaya dikkat eden mürid, uyku bastırır da zarûreten uyursa, uyanır uyanmaz hemen abdest alıp kibleye dönerek zikrullâhlâ meşgul olur; kendine verilen dersi yapar. Esmâ-ullâhtan bir ismin zikrini tamamlamadan yeni bir ismin zikrine geçmez.

Helâl kazanç mahsûlü olan şeyleri yemeye özen gösteren mürid, haram karışması muhtemel, nereden, nasıl geldiği belli olmayan yiyeceklerden uzak durmalıdır. Dâvet olunmadığı sofraya oturmayan mürid, şeyhinin izin verdiğinin dışındaki yiyecekleri de yemez. Çünkü



icâzetsiz yemek, -hırsızlık ve haram yemek gibi- mürîde mânevî perde olup nefsin kötü sıfatlarını ortaya çıkarır.

Günde bir defa yemek yemesi; onu da doyuncaya kadar yememesi gereken mürid, her gün aynı vakitte yemelidir ki, böylece yirmi dört saatte bir yemiş olur. Bir dâvete varıldığında “Benim önüme sofraya getirin!” ya da “Falanın önüne sofraya getirin!” demek büyük edepsizlik sayılır.

Toplu halde yemek yemek için oturulduğunda önce şeyh elini yıkar; sonra onun sağından başlayıp soluna doğru herkes yıkar. Yemeğe şeyhten önce kimse başlamaz; yemek esnâsında da dünyayla ilgili sohbetten kaçınılır. Yemek yerken kimse birbirinin önünden almaz ve lokmaları birbiri ardınca ağzına tıkıştırılmaz. Yemek arasında ikide bir su içilmediği gibi, ağızda lokma varken konuşulmaz, dişler gösterilmez ve lüzumsuz yere de konuşulmaz; ancak içlerinden biri menkıbe anlatırsa, dinlenir. Sofrada ya sağ diz dikilmiş vaziyette oturulur ya da diz çökülür.

Sofradan izinsiz kalkılmadığı gibi, yemekten sonra, önce mürşid daha sonra da müridler ellerini yıkarlar ve el yıkamaya yine şeyhin sağından başlanır. Yemekten sonra su dağıtılırken yine anlatılan tertîb üzere isteyenler içer. Yemek ve sudan sonra Allâhü Teâlâ'ya hamd ve duâ edilerek zikir-i cehrî-i darbî (açıktan/sesli, oturarak Allah'ın isimlerini zikretmek) ile meşgul olunur.

Yiğitbaşı Velî, “Her tâifenin bir dili, lisanı vardır. Tarîkatte olan kimselerin dilleri ve hâlleri de takvâyâ uygun olmalıdır” sözünü naklettikten sonra kendi tarikatine mensup müridlerin hangi kelimeleri, nasıl kullanacaklarına dâir örnekler veriyor. Meselâ:

“Müridlerin söyleyeceği sözler şunlardır: Evvelâ koza ceviz diyeler; ite kelb diyeler; eşeğe merkeb ya da himâr diyeler; ...kazığa çöp diyeler. “Yandım” demeyeler; “su aratıldım” diyeler... Domuza hınzır diyeler; ...döğneğe âsâ diyeler; ...akçeye mangır, altına pul veya sâdece mangır diyeler. Buna göre sâir âdâbı ehlinden öğreneler... “Sen” demeyeler, “siz” diyeler; “ben” demeyeler, “biz” diyeler...”

“(Mürid) kötü söz söylemeye... Kimseye kat'iyen sövmeye, lânet etmeye. Şeytana bile “mel'un” demeye; “aleyhi mâ-yestehakku [Müstehak olduğunu bula! (Allah müstehakkını vere!)]” diye. Dilini kötü sözlere alıştırmaya.”

Kaydettiğimiz metinlerde de görüldüğü üzere Yiğitbaşı Velî, müridlerinin konuşmalarını iyiye, güzele, nezâkete ve edebe doğru çekmeye çalışmaktadır. Ayrıca kendi tarikatine mensup olanların diğer tarikat mensuplarından ayrılan özel bir anlaşma diliyle toplum içinde kolayca birbirlerini tanıyabilmelerini amaçlıyor da olabilir.

2.5. Evrâd ve Ezkâr

Sürekli abdestli bulunan ve abdestini ezandan önce yenileyip ezan okunurken mescidde bulunmaya özen gösteren mürid, namazlarını mümkün mertebe cemâatle kılar.

Her gün 6 rek'at İşrâk namazı kılan mürid, Duhâ namazını da en az 2, ortalama 8 veya en fazla 12 rek'at olarak kılar ve Akşam namazından sonra Evvâbîn namazını ihmal etmediği gibi, Öğle ve Yatsı'nın son sünnetlerini dörder rek'at kılar. Pazartesi ve Cuma geceleri usûl-i esmâ ve evrâdî terk etmeyen mürid, Cuma namazını şeyhiyle birlikte kılar. Cuma namazını kılmadan önce yemek yemez; Cuma'dan sonra yer. Ayrıca Cuma günü İkinci'den sonra salavâtla meşgul olur.

Bunların yanı sıra her gün Sabah, Akşam ve İkinci'den sonra evrâdını kesinlikle terk etmeyen mürid, vir-dini okurken gözüünü yumup kulağını ve kalbini zikre yoğunlaştırarak başka düşüncelerden arınır; kendini virdden alıkoyacak nefis ve şeytan vesveselerine aldırılmaz.

“Teheccüd, İşrâk ve Duhâ namazlarını terk edip Evvâbîn ve sünnetleri dörder kılmayan şîfî bî-namâzdır” sözünün bilinciyle Teheccüd namazını ihmal etmeyen ve ayrıca Pazartesi ve Perşembe günleri oruçlu olması gereken mürid, eğer bu anlatılan usûle aykırı davranır ve ihmal gösterirse tekkeye bir miktar para öder ki nefsi bir daha bu tür tavrılara cesâret edemesin.

Dervişler zikir için toplandıklarında diz çöküp zikir halkasını oluştururken kendinden önce tarîkate girmiş olanların önüne geçilmez ve onlara hürmet gösterilir. Halka oluştuktan sonra gelenler, uygun bir yer bulup otururlar; halkada yer yoksa başkasına eziyet vermekten sakınarak arkaya otururlar. Ancak halkadaki dervişler görüp de yer açarlarsa o zaman halkaya dâhil olurlar.

Bir derviş, ancak kendi tarikatının usûlüne göre zikir yapabilir. Zikir esnâsında kimse birbirinin yüzüne



bakmaksızın gözler yumulup hiç açılmaz. Yanında kimin oturduğunun bile farkına varmayacak biçimde başlar öne eğilir; etrafa bakılmaz. Zikir icrâsı sırasında dünyâ kelâmı edilmez, baştan takke veya sarık çıkarılmaz. Kaşınmaktan, şakalaşmaktan, tükürmekten ve benzeri hareketlerden kaçınılır.

Zâkirbaşı komut vermeden zikir icrâsına geçilmediği gibi, zikrederken zâkirbaşidan daha yüksek ses çıkarılmaz, onun önüne geçilmez, geri de kalınmaz; herkes sesini birbirine uydurarak âhenk içerisinde zikir icrâ edilir. Zikrederken uyumaz; uyuyan olursa zâkirbaşı uygun bir şekilde tenbîh eder. Yine uyumaya devam ederse tarikat âsâsını vurup uyandırır. Zikir sırasında elbise çıkarmak gerekirse, zâkirbaşı çıkarmadıkça veya işâret vermedikçe çıkarılmaz. O kalkmadıkça ayağa kalkılmadığı gibi, zikir çeşidini o değiştirmedikçe de yeni bir zikre geçilmez.

Zikir ânında cezbeye gelip birtakım garip hal ve davranışlarda bulunmak hiç hoş karşılanmadığından, eğer zikrin şevki üstün gelip ayağa kalkıp semâ etmek, zikre ayakta devam etmek gerekirse, halka-başının önderliğinde kalkılıp kollar birbirine bağlanarak semâ yapılır ve bu sırada taşkın hareketlerde bulunmaktan sakınılır. Zikrullâhın tadı kaybolmasın diye, zikir esnâsında ve sonrasında su içilmez. Mutlaka su içmek gerekirse, en azından sıcak olarak ve az miktarda içilir.

Zikir yaparken mürîdin zihnine bâzı değişik fikirler gelirse, bunun riyâ olabileceğini düşünmeksizin gücü yettiğince açıktan ve seslice zikretmeye ve böylece bu tür efkârı dağıtmaya çalışır. Çünkü bu tür fikirleri gidermek için bu davranış câiz görülmüştür. Cemâat hâlinde zikredilirken öksürük gibi birtakım sesler çıkarmadan “*Hî*” zikrini tâ yürekten, şevkle söylemek lâzımdır. Zikirden hâsıl olan o tatlılığı gidermemek için zikirden sonra da makbûl olmayan bâzı şeytânî ve nefsânî şeyleri hatırına getirmez.

Müellifimize ve tasavvufun genel kabûlüne göre tasavvuf ehli olmayanlar birer “*öli*” hükmünde olduklarından onların yanında zikir icrâ edilmez.

2.6. Tarikat Elbisesi ve Hırka Giyme

Bir mürid, şeyhi icâzet vermeksizin kendine taç ve ya hırka diktiremez; ancak şeyhi teklîf ederse de bunu

geri çevirmez ve giysiyi diken dervişe de bir miktar para vermeyi ihmal etmez. Tarikat elbisesini ilk giyişinde tüm dervişlere yemek yedirip şeyhine hediyeler sunan mürid, bunlara gücü yetmezse su dağıtır. Düzenlenen bir merâsimle şeyh, hırkayı ve tâcî dervişe giydirebilir ve duâsını yapar.

Derviş, hırka giyim töreninden sonra artık sıradan insanlar arasında konuşulan tüm kötü söz ve davranışlardan dilini ve âzâsını koruyarak avamla haşır-neşir olmaktan sakınması gereken mürid, eğer bu tür kimselerle düşüp kalkmayı sürdürürse tarikate geri çekilir ve uyarılır, yine de devam ederse tâcî ve hırkası elinden alınır. Ancak vazgeçerse geri verilir ve onun bu davranışına bir işâret olsun diye giysisi iki parçaya ayrılır. Bu giysiler eskiyince yenilenir.

Taç ve hırka giyiminden sonra bu giysilerin âdâbına uymak gerekmektedir. Çok bol ve çok dar giysi giyilmediği gibi, tâcın sarığı da büyük sarılmaz ki tarikatte halîfe olanlar ile dervişler ayırt edilebilsin.

2.7. Seyahat

Yiğitbaşı Velî'ye göre dervişler herhangi bir yolculuğa çıkmak isterlerse, Kâbe'ye ya da cihâda gidecek olsalar bile, mutlaka şeyhlerinden izin almalıdırlar.

Yolculuk sırasında herhangi bir diyâra vardıklarında o bölgede meşâyih'ten kim varsa, doğruca tekkelerine gidip pîş-kadem aracılığıyla o zat ile görüşüp konuşurlar, onu ziyâret ederler ve başbaşa kalınca getirdikleri hediyeleri ona takdim ederler. Üç gün o tekkede misâfir kalan müridler, bu süre zarfında o şeyhe ve onun tarikat usûlüne uyarlar. Dördüncü gün izinlerini ve hayır duâlarını alarak oradan ayrılırlar; böylece vardıkları her yerde önce oranın tekkesine ya da mescidine giderler.

Seyahatleri esnâsında dervişânın paraları biterse Allah'a tevekkül ederek Hak Teâlâ maddî ve mânevî fetihleri müyesser kılınca kadar kimseden para istemeyip ihtiyaçlarını başkalarına bildirmezler. Yolculukları sırasında birbirlerine muhâlefet etmekten sakınan dervişler, seyahatten döndüklerinde, gezip gördükleri yerlerden getirdikleri hediyeleri şeyhlerine ve tekkedeki dervişlere takdim ederler. Ayrıca seyahatten dönen bu müridler, gezip gördükleri vilâyetleri kötülemeyip överler; “*Falan yerde şöyle şöyle oldu*” diye kötü hâdiseleri anlatmaktan kaçınırlar.



3. SONUÇ

Burada, Osmanlı coğrafyasının en yaygın dînî sosyal teşekküllü hüviyetindeki tarikat kurumlarından *Halvetiyye*'nin bir kolu olan *Ahmediyye*'nin tarikat usûlü bağlamında dönemin tekke hayâtına ilişkin örnek bilgiler verilmiştir. Gerçekten de bir tekkede şekillenen bu ve buna benzer davranış biçimlerinin öğrenilmesi, dönemin sosyal târihine olduğu kadar kültür târihine de önemli katkısı bulunan Türk tasavvuf geleneğinin tanınmasına yardımcı olacaktır. Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü çağlarda toplumsal yaşantının bir parçası durumundaki tekke hayâtında geçerli olan kaidelerin hem birey ve hem de toplum için yaptırım gücü dikkate alınacak olursa, yukarıda küçük bir örneği sunulan kuralların fert ve toplum hayâtına sâdece bir kısmının bile yansıtılması durumunda nasıl bir sosyal çevrenin ve medeniyetin meydana geleceği daha iyi anlaşılacaktır.

Ayrıca burada anlatılanlar şu mânâyı hatırlatmaktadır: Tasavvuf ve tarikat terbiyesi, “*her*” kişinin değil, “*er*” kişinin işidir. Zîrâ tasavvuf eğitiminde, tarikate ilk girişten başlamak üzere gerekli terbiyeyi alıp mezun olunca-ya kadar her an uyulması gereken birtakım âdâb, erkân ve kurallar vardır. Yâni mürîdin hayâtının her ânına şeyh tarafından bir müdâhale söz konusudur. Doğal olarak bu durum da insanın nefsine ağır gelebilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, tasavvufî eğitime getirilen eleştirilerin ardında yatan sebeplerden biri kolayca anlaşılacaktır: Kanımca bu; Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin tarikat usûlüne ilişkin görüşlerinde de görüldüğü gibi, tasavvufun eğitsel kurallarının, salt “ben”e ağır gelebilmekte oluşudur. Dolayısıyla alan-dışı (laymen) bâzı gözlemcilerin, tasavvufun eğitsel yönüne âit birtakım inceliklerin bireyin “ben”ine ağır gelmesi nedeniyle konuya eleştirel bakması ya da biraz daha ileri gide-rek red ve itham etmesi, doğal bir netice olsa gerektir.

- 1 Mehmet Akkuş, “Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî'nin Hayatı ve Eserleri”, *İlim ve Sanat*, S. 21/22, İstanbul, Eylül-Ekim/Kasım-Aralık, 1988, ss. 29-33/60-63; Necdet Okumuş, “Yeni Kaynakların Işığında Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî (Yiğitbaşı) Hakkında Bâzı Yanlışların Düzeltilmesi”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, Yıl: 25, S. 4, İstanbul, Ekim, 1996, ss. 175-183.
- 2 Kemâleddin el-Harîrî, *Tibyânî Vesâilü'l-Hakâik (Tibyân)*, Süleymâniye Ktp., Fatih İbrâhîm Ef., 430, c. I, vr. 53^a; Mehmed Sâmî, *Esmâr-ı Esrâr*, İstanbul, 1316, s. 34-35; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ (Sefîne)*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2308, c. IV, ss. 156-157; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye (Tomar)*, Yayına Haz.: İrfan Gündüz, *(Tarikatler ve Silsileleri)*, Enderun Kit., İstanbul, 1995, s. 232; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, Tashih: Kilisli Rifat Bilge, İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnal, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951, c. I, s. 138.
- 3 *Alâeddin Uşşâkî* için bkz.: Nevîzâde Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik fî Tekmilati'l-Şakâik (Hadîkatü'l-Hakâik)*, İstanbul, 1989, c. I, ss. 62-63; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul, 1325, s. 53.
- 4 el-Harîrî, *Tibyân*, c. I, vr. 53a; Vîcdânî, *Tomar*, s. 232; Bandırmalîzâde Ahmed Münîb, *Mir'âtü'l-Turuk*, İstanbul, 1306, s. 31; Bursalı Mehmed Tâhir Efendî, *Osmanlı Müellifleri (OM)*, haz.: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul, Trs., c. I, s. 225; Akkuş, *a.g.m.*, s. 30; Okumuş, *a.g.m.*, s. 176.
- 5 Bursalı Mehmed Tâhir b. Rifat, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî*, haz.: M. Akif Erdoğan, İzmir, 1994, s. 17; Bursalı, *OM*, c. I, s. 225; Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, *Manisa Tarihi*, İstanbul, 1939, s. 124; İbrahim Gökçen, *Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları*, İstanbul, 1946, s. 22; M. Çağatay Uluçay, *Manisa Ünlüleri*, Manisa, 1946, s. 95; Süleyman Uludağ, “Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. II, ss. 135-136; Okumuş, *a.g.m.*, s. 177.
- 6 el-Harîrî, *Tibyân*, c. I, s. 53^a; Vîcdânî, *Tomar*, s. 232; Bursalı Mehmed Tâhir, *OM*, s. 225; *Menâkıb-ı Yiğitbaşı Şeyh Ahmed Efendî (k.s.)*, (Anonim

- Eser), Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/2, vr. 8^b; Akkuş, *a.g.m.*, ss. 30-31.
- 7 Bu konuda bilgi için bkz.: Akkuş, *a.g.m.*; Okumuş, *a.g.m.*
- 8 Bu eserler arasında el-Harîrî'nin *Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakâik*'i, Bursalı Mehmed Tâhir Efendî'nin Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî ile Osmanlı Müellifleri adlı eserleri, Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sı, Mehmed Sâmî'nin *Esmâr-ı Esrâr*'ı, Sâdık Vîcdânî'nin *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*'si, Hoca-zâde Ahmed Hilmi'nin *Ziyâret-i Evliyâ*'sı sayılabilir.
- 9 Bu yazarlar ve eserleri şunlardır: M. Çağatay Uluçay, *a.g.e.*; İbrahim Gökçen, *a.g.e.*; Mehmet Akkuş, *a.g.m.*; Süleyman Uludağ, *a.g.m.*; Reşat Öngören, XVI. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul, 1984.
- 10 Bu görüşü ilk kez ortaya atan Necdet Okumuş'tur. bkz.: Okumuş, *a.g.m.*, s. 179.
- 11 *Ahmed Şemseddin et-Tavil* için bkz.: Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, c. I, s. 193.
- 12 Akkuş, *a.g.m.*, s. 33; Okumuş, *a.g.m.*, s. 182; Serin, *a.g.e.*, s. 129; Marmaravî'nin ölümünden sonra tarikati yaymaya devam eden onun halifeleri, birçok vergilerden muaftılar. Ancak *Kenzî Tekkesi* (*Kenzî Hasan Efendi* ve tekkesi için bkz.: Bursalı, *OM*, s. 143; Uluçay-Gökçen, *Manisa Tarihi*, ss. 124-125; Gökçen, *Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları*, s. 23) açıldıktan sonra Yiğitbaşı Tekkesi eski önemini kaybetmiştir. (Uluçay, *Manisa Ünlüleri*, s. 95). 1996 yılında bizzat yaptığımız tesbit çalışmasında dergâh hazîresinde 11 adet mezar taşına rastladık. Vakıf yetkililerinin verdiği bilgiye göre orada bulunan bu mezar taşlarının çoğu, zamanla harap hâle gelmiş tekke arsasının yeniden imarı sırasında, yeri belli olan mezarların başına rast gele dikilmiştir. Bir kısmı kırılmış veya toprak içinde kalmış olan bu mezar taşlarından okuduğumuz kadariyle bunların en eski târihi olanı 1136 H., günümüze en yakın olanı ise 1328 H. yılına âittir. Burada medfun bulunanların çoğu, ya Yiğitbaşı dergâhın-



- dan ya da civar dergâhlardan olan mutasavvıflar veya onların eş ve çocuklarıdır.
- 13 "ez-Kerâmât-ı Hazret-i Pîr", İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar, 317/9, vr. 85^b-86^a; "ez-Kerâmât-ı Hazret-i Pîr", Nûru Osmâniye Ktp., 2407/8, vr. 111^b; "Kerâmât-ı Yiğitbaşı Velî", Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1271/5, 152b-154a; "Menâkıb-ı Yiğitbaşı Şeyh Ahmed Efendi (k.s.)", Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/2, vr. 8^a-8^b.
- 14 Mustafa Tatçı, Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri*. Akçağ Yay., Ankara, 1995, ss. 31-51.
- 15 Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2820/6, vr. 60^b-74^b; Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, 438/14, vr. 260^b-275^b.
- 16 Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2957/3, vr. 2^a-4^a.
- 17 İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar, 317/2, vr. 3^a-4^a; İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe Yazmalar, 9774/6, vr. 85^b-86^b; Konya Yusuf Ağa Ktp., 9886/7, vr. 117^a-119^a.
- 18 Akkuş, *a.g.m.*, s. 60.
- 19 Menâkıb-ı Yiğitbaşı, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 194/2, vr. 8^a.
- 20 Yiğitbaşı Velî, *Risâle-i Tevhîd*, Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., "Şer'iyye", 1343/3, vr. 40a.
- 21 Yiğitbaşı Velî, *Mukaddimetü's-Sâliha*, Millet Ktp., Ali Emîrî Ef., "Şer'iyye", 1343/2, vr. 27b; Ayrıca bkz.: *Kaşf-ı Esrâr*, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1271/2, vr. 57b-58a.
- 22 Halvetiyye Tarikatı'nda "*Darb-ı Esmâ*" veya "*Usûl-i Esmâ*" adı verilen "Allah'ın yedi ismini zikretmek" esastır. Bu isimler: *Lâ ilâhe illallah / Allah / Hâ / Hak / Hayy / Kayyûm* ve *Kahhâr* dır. Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun kurucusu olan Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî ise bu 7 isme 5 isim daha eklemiştir. Bunlar: *Vehhâb / Fettâh / Vâhid / Ahad* ve *Samed*'dir.

DEMOGRAFİK YAPI, GÖÇLER VE İSKÂN SİYASETİ

NÜFUS
OSMANLI İSKÂN SİYASETİ
GÖÇ HAREKETLERİ

NÜFUS

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN
NÜFUS YAPISI (1300-1900)

535

OSMANLI DÖNEMİNDE
NÜFUS BİLGİLERİ

551

XIX. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİNDE
NÜFUS VE NÜFUS SAYIMI

560

OSMANLI DEVLETİNİN SON YILLARINDA
TÜRKİYE'NİN DEMOGRAFİK DURUMUNA GENEL BİR BAKIŞ

567

SELANİK'İN 1840'LI YILLARDAKİ
NÜFUS YAPISI ÜZERİNE BİR DENEME

572



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN NÜFUS YAPISI (1300-1900)

YRD. DOÇ. DR. YUNUS KOÇ
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Tarihte ve günümüzde toplumların, milletlerin ve devletlerin var olabilmesi ve bu varlıklarını sürdürebilmesinin en önemli unsurunu nüfusun oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. Varlık göstermiş bütün insan topluluklarının belirli bir dil, din, soy veya coğrafya birlikteliği neticesinde oluşukları ve bu oluşumun da belirli bir nüfus temeline dayandığı da bir gerçektir. Bundan mahrum kalan ya da belirli şartlar dahilinde nüfus yoğunluğu elde edemeyen veya bu nüfusu ortak paydalarda toplayamayan teşekküllerin varlıklarını uzun süre koruyamadıkları da bilinmektedir. Varlıklarını bir şekilde koruyamamış toplum ya da toplulukların tarihte bıraktıkları izler de silik ve zayıf olmuştur. Nüfus unsurunun bu derece hayati öneme sahip olması artık yüksek teknoloji ve bilgi ağırlıklı XXI. yüzyılda nisbeten tartışılır gibi gözükse de bu teknoloji, bilgi üretimi ve tüketiminin de yine nüfus gerektirdiği düşünüldüğünde, nüfusun öneminden hiçbir şey kaybetmediği anlaşılr. Bu nedenle nüfus faktörü gelecekte de siyasî coğrafyada, kalkınma ve rekabette ve hepsinden önemlisi varlığını devam ettirme konusunda önemi koruyacak gibi gözükmektedir.

Bu bölümde biz Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfus faktörünün önemi, etnik, dinî, kırsal ve kentsel dağılım, artış oranları, nüfus dinamikleri, toplumsal hareketlilik gibi değişik açılardan Osmanlı nüfusunu tanımaya çalışacağız. Sadece rakamsal verilerle okuyucunun muhatap olmaması için nüfus problem ve dinamiklerini dile getirmeye gayret edeceğiz. Bu arada bazı kentlerin ilk dönemlerden son yüzyıla kadar nüfus kompozisyonu ile bir

dönemde değişik bölgelerdeki nüfus yapısı için de tablolara başvuracağız.

Hatırlatılması gereken noktalar arasında belki de ilk sırayı Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda artık bir *imparatorluk* olması ve bunun en belirgin unsurunun da çok dilli, çok dinli, çok etnik yapı ve dolayısıyla da homojen olmayan bir nüfus yapısına sahip olması gerçeği alır. Ancak kuruluş devrinde devletin esas unsurunun Türklerden oluştuğunu unutmamak gerekir. Beyliğin kuruluş ve büyüme devirlerindeki esas unsurun hem hanedanın mensup olduğu hem de askerî ve idarî örgütlenmenin kaynağını teşkil eden kitlenin içinden geldiği halkın Türk olması, Osmanlı üst kültürünün ve devletin resmî dilinin bu meyanda teşekkül etmesini icap ettirmiştir. Bu da kuruluş devri ve sonrasında hem sayısal olarak hem de siyasî, askerî ve idarî mekanizmanın temellerini atan ve geliştiren nüfusun Türk olmasına bağlıdır. Daha ilk devirlerden itibaren tabanda nisbeten homojen olmayan bir yapı dikkati çeker. Ancak bu homojenite, hakim nüfus ve onun ürettiği yönetime boyun eğmiş kitlenin yarattığı bir durumdur ve hakim nüfusa nazaran sayıca azdır. Tabanın bu farklı kanadından daha sonra devşirme yolu ile yönetim örgütüne yansıma eğilimindeki etkin heterojenlik, İslâmlaşma, Türkçe eğitim ve hanedana bağlılık yolları ile giderilmeye çalışılmıştır. Esasen bu geçiş dahi hakim unsurun kontrolü dahilinde ve ortak bir paydada olduğu için homojenleştirici bir karakter arz eder.

KURULUŞ DÖNEMİ ANADOLUSU

Osmanlı İmparatorluğu gibi, uzun süre yaşamış, silinmesi mümkün olmayan maddî ve manevî izler bırak-



mış bir teşekkülün ortaya çıkıp gelişmesi ve Balkanlar-
dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir alanda sistemini ku-
rabilmesindeki temel dayanağın nüfus ve bu nüfusun
maddî-manevî teşkilat yapısı olduğunu yeniden vurgula-
mak gerekir. Bu oluşumun hazırlayıcı faktörü olarak Os-
manlı öncesi Anadolu'suna bakıldığında, Türk nüfus yo-
ğunluğunun, daha XI. ve XII. yüzyıllarda şekillenmeye
başladığını ve XIII. yüzyılın ortalarından itibaren de bu
nüfusun bir uzantısının, Bizanslıların Bitinya dedikleri
bölgede Osmanlı Devleti'nin temelini oluşturacak dina-
mizmi yakalamış olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle Os-
manlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda Anadolu zaten
önemli ölçüde Türkleşmiş, bu coğrafyaya "Türkiye" adı
daha XIII. yüzyılı ortalarından itibaren Batılı gezginler
tarafından verilmeye başlamıştır. Ön Asya'nın beşerî
coğrafyası, Ege ve Karadeniz kıyılarında varlığı devam
eden Roma-Bizans ağırlıklı yapısı dışında, neredeyse
Anadolu'nun tamamında Türk-Müslüman eksenine kay-
mış bulunuyordu. Bu eksenin, kıyılar ve Marmara bölge-
sindeki vaziyeti, diğer bir ifadeyle "uc"lardaki değişimi
de XIII. yüzyılda oldukça hızlı bir tempoda gerçekleşti.
Daha kuruluş öncesinde, Batı Anadolu, soy, dil ve din gi-
bi temel sosyo-kültürel unsurlar açısından çağına göre
nisbeten homojen bir görünüm kazanmıştı. Bu yoğunlu-
ğun ve homojenitenin verdiği ivme ile XIII. yüzyılın so-
nu ve XIV. yüzyılın başlarında Anadolu'nun bir çok ye-
rinde Moğol hakimiyetinden otonom yapıda siyasî teşek-
küller ortaya çıkmıştı. Bu bağlamda çekirdek toplumu
aşiret dokusuna dayalı Beylikler, bir taraftan içeride bir-
liği sağlamak isterlerken diğer taraftan da kendi araların-
da kıran kırana bir siyasal rekabeti yaşıyorlardı. Bu de-
ğişim sürecinde, XIII. yüzyılın ilk yarısında Orta Asya'da
görülen Moğol baskısı ve bu baskının XIII. yüzyılın
ikinci yarısından itibaren de doğrudan Anadolu içlerin-
de hissedilmeye başlaması gibi konjonktürel faktörlerin
resiri ve dolayısıyla bu dış baskının daha az hissedildiği
üçra bölgelerde yaşanan yığılma neticesinde, dinî, askerî,
siyasî, coğrafi (gaza/cihat), ekonomik (ticaret, yağma, ta-
lan ve esir alma) şartların da uygun olduğu bir ortamda,
kabile ve aşiret yapısı, abdal, baba ve dervişlerin mayala-
dığı kolektif sosyo-kültürel bilinç ile örülmüş ve hare-
ket kabiliyeti yüksek olan bir toplumun, şartları iyi de-
ğerlendirebilen siyasî mekanizma ile kesişmesi neticesin-

de Osmanlı Devleti vücut bulmuştu. Karacahisar ve Sö-
ğüt mıntıkasının mütevacı toplumu, Osman ve Orhan
Beyler gibi siyasî ve askerî kabiliyetleri ileri düzeyde
olan önderler ile de siyasal ve toplumsal örgütlenmesini
tamamlayarak ete kemiğe bürünüp vücut buldu.

ERKEN DÖNEM OSMANLI NÜFUSU

Osmanlı ve Bizans kronikleri, Osman ve Orhan Ga-
zi dönemlerinde Bursa (1326), İznik (1331), İzmit
(1337) ve Edirne (1361/1369) gibi kadim Bizans kentle-
ri alınırken daha kuşatma başlamadan önce kırsal kesim
Türkler tarafından doldurulduğundan ve bu kentle-
rin Bizans merkezi ile alakalarının kesildiğinden bahse-
derler.¹ Sürekli hareket eden Türk nüfusun, terk edilmiş
ya da nüfusu azalmış az sayıdaki Bizans köylerinin yanı
sıra önemli ölçüde, tarıma ve hayvancılığa elverişli kırsal
bölgeleri kontrol altına aldıkları anlaşılmaktadır. Hisar-
ların düşmesi ile de buralara diğer Anadolu kentlerinden
ve köylerden gelenlerin yerleşmesi sonucu kentlerdeki
nüfus kompozisyonu da değişmiştir. Osmanlı sınırları
hem Bizans yönünde hem de güney-batı istikametinde
genişlemesini hızla devam ettirirken, 1348-1349 yıllarında
Karesi toprakları da Beyliğe katılmıştı. 1330'lu
yılların Anadolu'su hakkında bilgi veren el-Ömerî² Os-
manlı Beyliği'nin 25.000, Karesi Beyliği'nin 20.000,
Germiyanogulları'nın 40.000, Candaroğulları'nın,
30.000, Hamitoğulları'nın 15.000, Saruhanoğulları'nın
10.000, Aydınoğulları'nın da 70.000 civarında süvarile-
rinin bulunduğundan bahseder. Abartılı olsa bile bu ra-
kamlar dönemin Anadolu'suna hakim olan beyliklerin
askerî güçleri ve dolayısıyla nüfusları hakkında bilgi ver-
mesi veya en azından El-Ömerî'nin kaynaklarının Anado-
lu nüfusunun bir kısmı hakkındaki imajlarını yansıtmaları
açısından önemlidir. Osmanlı Beyliği'nin genişleme dö-
neminde hem Anadolu'da hem de Rumeli'de nüfus hare-
keti ve artışı iki yönlü olarak gerçekleşmiştir. Bunlardan
birincisi, ele geçirilen yeni bölgelerle birlikte buralarda
yaşayan nüfusun bir kısmının Beyliğe katılması şeklindeki
süreçtir. İkincisi de Anadolu'nun diğer bölgelerindeki
şehir ve kırsal alanlardan çekilen göçmen nüfustur. Os-
manlı Beyliği'nin istikrarlı yönetim biçimi ve otoritesini
gittikçe artan bir şekilde güçlendirmesi ve bu yönetimin
güven kaynağı haline dönüşmesinden başka, özellikle Os-



manlı bölgesinde yürütülen gaza ve cihat hareketinin getireceği maddî-manevî kazanç düşüncesi, şehirli ya da kırsal kökenli bir çok kimsenin Beylik hakimiyetindeki bölgelere yönelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda daha XIII. yüzyıldan itibaren yerleşme yoğunluğunun artması ve nüfus yayılmasının motor gücünü teşkil eden ve Barkan'ın kendilerine "Kolonizatör Türk Dervişleri" dediği bir çok şeyh, baba, abdal lakaplı ve sufi kimlikli kişilerin oldukça önemli bir yere sahip olduklarını görüyoruz.³ Özellikle kırsal bölgelerde kurulan bir çok köyün ve mevcut kentlerde yeni kurulan mahallelerin bu kişilerin tesis ettiği müesseseler etrafında teşekkül etmesi bir tesadüf olmasa gerekir. İlk önceleri Marmara bölgesinde sonraları da Balkanlarda, bir çok yerleşim biriminin, kurucuları olan bu kişilerin adlarıyla anıldıklarını görüyoruz. Bütün bunlar kuruluş devri Osmanlı nüfusunu doğrudan etkileyen faktörler arasında yer alır. Buna karşılık Balkanlarda fethedilen bölgelere doğru sürekli batı istikametinde bir hareketlilik yaşanmış ve bunun sonucu olarak da bölgelere aktarılan nüfus buralardaki etnik ve dinî kompozisyonu değiştirmiştir. Bu arada XV. yüzyılın en önemli olayı olan İstanbul'un fethi yeni bir nüfus hareketlenmesine sebep olmuştur. Fetihden sonra şehre davet edilen çok sayıda zenaatkâr, tüccar ve esnaf, kısa sürede şehrin tekrar canlanmasına imkan vermiştir. Bu yönde Fatih'in uyguladığı yeniden imar faaliyetinin yarattığı talep de önemli bir faktördür. Bir üçüncü faktör olarak da yönetim merkezinin İstanbul'a nakledilmesi sonucu, geniş bir yönetici tabaka ve elite beraber çok sayıda merkez ordusu birliklerinin şehre yerleşmesi olgusunu hatırlatmak gerekir. Bu şekilde hem sanâî ve ticarî hem de idarî ve kültürel açıdan elit bir kitlenin İstanbul'a yerleştiğini görüyoruz. Bu durum aynı zamanda şehrin belki Bizans döneminden daha fazla heterojen bir nüfusa sahip olması anlamına da gelmektedir. Diğer yandan XV. yüzyılın ikinci yarısında hem Balkanlar hem de Anadolu'da yürütülen fetih hareketi sonucu sınırların genişlemesiyle birlikte yeni ve farklı etno-kültürel yapıdaki nüfusun imparatorluğa eklenmesi süreci devam etmiştir. Bu bağlamda Bulgaristan, Arnavutluk, Yunanistan, Bosna toprakları ile Trabzon Rum Devleti'nin imparatorluğa katıldığını, Anadolu'da ise 1451 öncesinde Karamanoğulları ve Dulkadirli beylikleri hariç, diğer

beyliklerin ortadan kaldırılması sonucu geniş bir birliğin sağlandığını hatırlatabiliriz. Bütün bu bölgelerde yerli nüfusun önemli ölçüde Osmanlı nüfusuna dahil olduğunu görüyoruz. Buna karşılık hatırı sayılır bir idareci ve askerî kimlikli Osmanlı nüfusu da Balkanlara ihraç edilmiştir. Bölgeye yerleşen bu yeni nüfusun yanı sıra kitlesel olmasa da lokal ölçeklerde gerçekleşen İslâmlaşma, devralınan nüfus kompozisyonunda değişiklikler meydana getirecektir. Kitlesel İslâmlaşma sadece Bosna-Hersek'te görülecektir.

XV-XVI. YÜZYILLARDA OSMANLI NÜFUSU

Kentler

Bugün elimizde olan ve Osmanlı nüfus yapısı ile ilgili verileri doğrudan yansıtan en erken tarihli kaynaklar XV. yüzyılın ortalarından kalmadır. Bu kaynaklardan hareketle Osmanlı şehir ve kırsal bölgelerinin vergiye tabi yetişkin evli veya bekar erkek nüfusunu tesbit etmek mümkündür. Buradan hareketle de (3 ile 8 arasında değişen)⁴ hane katsayısına göre yaklaşık toplam nüfusu elde etmek zor değildir. Ancak XV. yüzyıla ait bu defterlerin sayısı ve sunduğu bilgilerin sınırlı olduğunu da ifade etmek gerekir. XVI. yüzyıla gelince durum değişmektedir. Bu yüzyılın başlarından itibaren bölge bölge yapılan periyodik sayımların sunduğu veriler nüfusun takip edilmesine imkan vermektedir. Ancak bölgesel tarih çalışmalarından yayınlanmış olanların sayısı yetersizdir. Buna rağmen yapılan araştırmalarda, tarihleri ve kapsadıkları coğrafi ve idarî alanlar az çok belirgin olanlardan hareketle XV-XVI. yüzyıllarda bazı Osmanlı şehirlerinin nüfus durumunu takip etmek mümkündür. Burada başta Bursa olmak üzere bazı Osmanlı kentlerine ait verileri sunmakla yetineceğiz.

Kent	Yıl	Vergi Mükellefi Hane/Müccerred (=yetişkin bekar erkek)		
		Müslim.	G. Müslim	Toplam Hane/Müc.
Bursa ⁵	1487	-	-	6.457
	1521	6.004/1799	180/14	6.190/1813
	1573/4	12.097/59	735/1	12.832/60
	1631	-	-	3.644
	1640	-	-	4.628
	1670	-	-	7.587
	1680	-	-	6.140
	1696	-	-	5.441



Nüfus			
	Müslim	Yahudi	Toplam Nüfus
1675	40.000	12.000	52.000
1861	-	-	35.000

Erkek(Yetişkin?) Nüfus					
	Müslim	Hristiyan	Yahudi	Ermeni	Toplam
1831	10.552	2.059	627	1.638	16.138

XVI. Yüzyıl başlarında (1520-30) bazı Osmanlı kentlerinin vergi mükellefi hane miktarı.⁶

Kent	İslam	Hristiyan	Yahudi	Toplam
İstanbul (1487)	9.517	5.162	1.647	16.326
Edirne	3.338	522	201	4.061
Ankara	2.399	277	28	2.704
Atina	11	2.286	-	2.297
Tokat	818	701	-	1.519
Konya	1.092	22	-	1.114
Sivas	261	750	-	1.011
Saraybosna	1.024	-	-	1.024
Manastır	640	171	34	845
Üsküp	630	200	12	842
Sofya	471	232	-	709
Selanik	1.229	989	2.645	4.863
Serez	671	357	65	1.093
Tırhala	301	343	181	825
Larissa	693	75	-	768
Niğbolu	468	775	-	1.343

Bazı Anadolu kentlerinin vergi mükellefi sayısı ve tahmini nüfusu.⁷

Kent	Yıl	Vergi Mükellefi	Tahmini Nüfus
Kayseri	1584	8.251	30.000-33.000
Ankara	1571/2	5.344	25.000
Tokat	1574/5	3.868	13.000-15.000
Konya	1584	3.764	13.000-15.000
Sivas	1574/5	3.386	15.000-16.000
Kastamonu	1582	3.209	90.00-11.000
Maraş	1564 önce	3.054	13.000-14.000
Çorum	1576/7	2.984	6.000-8.000
Amasya	1576/7	2.835	8.000-10.000
Niğde	1584	2.636	10.000-12.000
Balıkesir	1573/4	2.170	7.000-9.000
Afyon	1572/3	2.107	7.000-8.000
Manisa	1575/6	1.995	7.000-8.000
Malatya	1559/60	1.946	8.000-9.000
Kütahya	1570/1	1.885	7.000-9.000
Sinop	1582	1.662	3.000-5.000
Kırşehir	1584	1.274	4.000-6.000
Adana	1572/3	1.017	3.000-4.000
Akşehir	1584	1.754	6.000-7.000
Bergama	1573/4	2.444	7.000-9.000
Aksaray	1584	2.564	8.000-10.000
Karaman	1584	2.048	7.000-8.000
Seydişehir	1584	1.152	4.000-6.000
Merzifon	1576/7	1.783	5.000-6.000

Bazı Osmanlı kentlerinin değişik yıllara göre nüfus seyri.⁸

Kent	Yıl	Müslim	Hristiyan	Toplam
Atina	1520-30	-	-	12.633
	1571-80	-	-	17.61
Edirne	1520-30	-	-	22.335
	1571-80	-	-	30.140
Saraybosna	1520-30	-	-	5.632
	1571-80	-	-	23.485
Manastır	1520-30	-	-	4.647
	1571-80	-	-	5.918
Üsküp	1520-30	-	-	4.631
	1571-80	-	-	9.876
Sofya	1520-30	-	-	3.899
	1571-80	-	-	7.848
Halep	1530	-	-	56.881
	1537/8	-	-	52.115
	1584	-	-	49.210
	1683	-	-	65.625
	1700-10	-	-	75.000-80.000
	1790	-	-	68.750
Şam	1520/30	-	-	57.326
Manisa	1531	-	-	6.496
	1575	-	-	8.245
	1660	-	-	18.000
	1671	-	-	20.000
Bayburt	1516	866	1.611	2.477
	1520	2.541	2.294	4.935
	1530	937	2.294	3.213
	1591	1.960	3.670	5.630
	1642	2.275	1.260	3.535
Harput	1518	3.775	2.287	6.062
	1523	4.720	3.630	8.350
	1566	7.247	6.190	13.437

	Yıl	Müslim	Hristiyan	Yahudi	Toplam
Mardin	1518	3.594	4.136	480	8.100
	1526	4.610	6.099	103	10.712
	1540	5.511	7.768	664	13.943
Birecik	1526	9.724	896	-	10.620

İmparatorluk dahilindeki bütün kentlerin nüfusu-
nu XVI. yüzyıl boyunca dönemlere göre çıkartmak şim-
dilik mümkün gözükmemektedir. Bunda belge koleksi-
yonlarındaki dönemsel farklılıklarının yanı sıra mevcut
belgeler dahilinde bütün sancakların çalışılmamış olma-
sı da etkilidir. Diğer yandan teknik bir sorun olarak
“kent” kavramına hangi yerleşim birimlerinin dahil edi-
leceği konusu gündeme gelmektedir. Defterlerde pazarı
olan ve ekonomik faaliyet olarak bünyesinde ticaret ve
zenaat üretimine en az tarımsal faaliyet kadar yer veren,
belirli bir idarî örgüt temsilcisinin de içinde yaşadığı
yerleşim birimlerinin Osmanlı yönetimi tarafından ya
kaza ya da nahiye merkezi olarak tanımlandığını hatırla-



latmak gerekir. Ancak daha da önemlisi bu yerlerin belirli bir nüfus potansiyeline kavuşması gerekmektedir. Mesela S. Faroqi yukarıdaki kıstasları tamamlayarak vergi ödeyen nüfusu binin üstünde olan yerleşim birimlerini kendi kent listesine almıştır.⁹ Burada en temel nokta her halde ekonomik faaliyetlerin tarım dışında yoğunlaşıp yoğunlaşmadığı konusuyla birlikte nüfusun belirli bir seviyeye ulaşmasıdır.

Osmanlı kent nüfusunun XVI. yüzyıldaki iç dokusuna gelince, zenaat ve ticaret erbabı, küçük esnaf, tüccar grupları ile vakıf ya da devlet kapısından geçimini temin eden görevlilerin oluşturduğu zümreler yerleşim biriminin ana kitlesini oluşturmuş olmalıdır. Nüfusun bu şekilde teşekkül eden iç dokusu kent profili açısından son derece önemlidir. Burada iki türlü bir tabakalaşmadan bahsetmek mümkündür. Birincisi belirli bir devlet memuriyeti (sancak beyliği, subaşılık, kadılık, dizdarlık vs.) yolu ile dönemin deyimi ile “askerî” zümrenin ön plana çıktığı idarî tabakalaşmadır. Bu tür idarî bir hiyerarşik yapıyı Osmanlı yönetim anlayışı öngörmüş, hukuken, bu askerî zümre ile geniş anlamda vergi verenlerin tamamını kapsayan halk için kullanılan reaya kavramı arasında ayırım yapmış ve bunu uygulamıştır. Bu idarî tabakalaşma ekseninden, gelirlerinden dolayı elde ettikleri ekonomik potansiyel itibarıyla (vakıf kurarak, ticaret ve tefecilikle uğraşarak, daha sonraları da geniş arazi sahipliği ile) ikinci tip tabakalaşmaya da geçişkenlik vardır. İkinci tip tabakalaşmayı ise doğrudan ekonomik düzey ve sosyal konum belirlemektedir. Burada özellikle sosyal ve ekonomik etkinlik açısından mültezimlerin, büyük tüccarların, altın ve gümüş işiyle uğraşan sarraf taifesinin başı çektiği, küçük ticaret erbabı, esnaf grupları, el zanaatları ile uğraşanlar, kent civarındaki bağ-bahçe ekimi ve tarımla uğraşanların orta katmanları oluşturduğu, köleler, dilenciler, çingeneler, başıboş gezginler vs. kabili kısaca marjinal grupların en alt katmanı teşkil ettiği bir tabakalaşma görüntüsü söz konusudur. Sayısal/oransal prami di tersine bir boyutta olan bu ikinci tip tabakalaşmada katmanlardan herhangi birisinin belirli bir dinî ayırımından bahsetmek zordur ve etno-kültürel kompozisyon coğrafyaya göre değişmektedir. Oysa birinci tür tabakalaşmada idarî ölçeğin bir gereği olarak üst katmanın dinî kültürel eksenini büyük ölçüde Müslüman karakterli-

dir.¹⁰ Bu durum XVI. yüzyılda bizâtili sistemin bir zorunluluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak özellikle XIX. yüzyılda bu türden idarî ölçekli tabakalaşmada din olgusunun oynadığı rol gittikçe azalacak ve gayri müslim tebadan da çok sayıda insan Osmanlı merkez ve taşra yönetiminde aktif görevler üstlenerek idarî eksenli tabakalaşmada yerlerini alacaklardır.

Kentli nüfusun XVI. yüzyıldaki artış hızına gelince, 1520-1580 arası Anadolu’daki Osmanlı kentlerini mukayese eden Faroqi, 1520’de 3.000’in üzerinde vergi mükellefi bulunan sadece iki kent, Bursa ve Ankara’nın bulunduğunu, buna karşılık yüzyılın sonlarına doğru bu sayının 8’e çıktığını tesbit etmiştir. Aynı şekilde, vergi mükellefi sayısı 1000-2999 arasında bulunan orta büyüklükteki kentlerde de benzer bir artış tesbit edilmektedir. Bunların sayıları 20’den 60’a yükselmiştir. Bu arada yüzyılın başında köy konumunda olan çok sayıda yer de yüzyılın sonlarına doğru 400 vergi mükellefinin üstüne çıkarak küçük kent konumuna geçmiştir.¹¹ Bu ise XVI. yüzyılda gözle görülür bir *kentleşmenin* yaşandığı anlamına gelmektedir.

Öte yandan imparatorluğun ve belki de Avrupa’nın en büyük kenti konumunda olan İstanbul’a bakıldığında durum daha da netleşmektedir. İstanbul nüfusunun daha XVI. yüzyılın ikinci yarısında yarım milyonun üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Bu sayı, Paris, Londra, Napoli gibi kentlerin birkaç kat üstünde bir nüfus demektir. İstanbul’daki nüfus artışının XVII. yüzyılın buhran dönemlerinde bile muhtemelen kesintiye uğramadan devam ettiği ifade edilmektedir.¹²

Kentli nüfustaki bu artışın dinamiklerine gelince, ilk olarak, yapılan sancak tarihi ve bazı lokal tarih araştırmalarına yansıdığı kadarıyla tesbit edilen bu nüfus artışını sağlayan faktörlerin başında, artışta kente dışarıdan gelen insan sayısının mı yoksa doğumla oluşan doğal nüfus artışının mı etkili olduğu sorusuna verilecek cevap yer alacaktır. Bu konuda tereke defterlerinden hareketle, en azından terekeleri defterlere yansıtmış kimselerin mirasçı sayılarından hareketle Osmanlı hanesindeki fert sayısı hakkında bir rakam veren H. Özdeğer, aile nüfusunun ortalama üç olarak belirtmektedir.¹³ Bu da doğumla gelen normal artışın fazla olamayacağı anlamına gelmektedir. Ancak askerî kassam veya köy tereke defterlerine ak-



seden miras paylaşımı kayıtlarının genellikle miras konusunda anlaşmazlıkların çıktığı durumlar olduğunu hatırlatmak gerekir. Buna mukabil tahrir defterlerinde kayıtlı bekar nüfusun vergiye tabi evli nüfusa oranla çok daha hızlı bir oranda artmış olması, XVI. yüzyıl boyunca doğumla gelen normal artışın daha dikkat çekici olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple dışarıdan göçle gelen nüfusun yanı sıra daha çok da doğal nüfus artışının kentleşmede etkili olduğu düşüncesi kuvvetlenmektedir. Ancak her halükarda kırsal bölgeden kentlere veya kentleşen köylere bir nüfus akını da vardır. Bu da yatay anlamda bir hareketliliğin yoğunluk derecesi konusunu gündeme getirmektedir. İleriki yıllarda yapılacak araştırmalar bu konuda daha somut bilgiler edinmemize imkan verebilecektir.

Kırsal Alan

XVI. yüzyıldaki Osmanlı kırsal nüfusuna gelince, bu konuda ilk önce yapılması gereken tesbit, tıpkı XX. yüzyılın ortalarına kadarki Türkiye nüfusunda olduğu gibi genel Osmanlı nüfusunun büyük çoğunluğunun kırsal kesimde yaşamakta olduğudur. Hatta nüfusunun tamamı kırsal bir yapıda, yani bünyesinde herhangi bir şehir bulunmayan sancak dahi vardır.¹⁴ Bununla birlikte kırsal nüfusun iki büyük cephesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki köylerde ya da köyleşen kışlaklarda yaşayan ve tarımla uğraşan yerleşik nüfus, ikincisi de hemen hemen her bölgede az çok varlığı tesbit edilen, henüz yerleşik hayata geçmemiş, yaylak ve kışlak arasında mekik dokuyan konar-göçer nüfustur.

Yerleşik kırsal nüfusun XVI. yüzyıldaki durumunun, kaynaklara, özellikle tahrir defterlerine bakılarak izlenmesi konusunda köylerin sayısı, dağılımı, vergi mükellefi ve mücerred (yetişkin bekar erkek) sayısı, artış oranları, köy başına düşen hane sayısı gibi bilgiler yakalanabildiği için kentlere oranla daha şanslı olduğumuzu ifade etmek yerinde olur. Hatta kilometrekare başına düşen kırsal nüfus bile az çok tahmin edilebilmektedir. Bunda özellikle muaf zümrelerin ve dolayısıyla sayım dışı kalabilen kimselerin kentlere nazaran kırsalda sayıca yok denecek kadar az olmasının da etkisi vardır. Dolayısıyla nüfus, zaman ve mekânda XVI. yüzyıldaki sayımlar yoluyla köy köy takip edilebilmektedir. Burada özellikle

bazı bölgelerin kırsal nüfusu hakkında misal mahiyetinde detay bilgi ve rakamların aktarılmasında yarar vardır.

	1521	1573-74	Fark	Artış%
Bursa Kazası				
köy sayısı ¹⁵	404	666	262	64
Köy nüfusu	Hane	7.092	13.842 ¹⁶	6.048 95.1
	Mücerred	2.761	10.057	6.644 264.2

	1518	1523	1566	Fark	Artış%
Harput Sancağı'nda					
köy sayısı ¹⁷	164	180	186	22	13

Harput Sancağı Köylerinde Hane ve Mücerredler.¹⁸

Yıl	Hane	Mücerred	Artış %	1518-1566
1518	2.297	443	Hane	383
1523	5.333	1.805	Mücerred	836
1566	1.1232	4.147		

Manisa Kazası'nda Köy Sayısı ve Artış Oranları¹⁹

	1531	1575
Reaya köyleri	90	111
Konar-göçer köyleri	98	108
Piyade köyleri	4	6
Tamamen boş köyler (ekinlik)	40	52

Manisa Kazası Reaya Nüfusunun Hane ve Mücerred Durumu.²⁰

	1531	1575	fark	%
Hane	1.559	2.211	652	41,8
Mücerred	501	1.697	1.196	238

Manisa Kazasında Toplam (reaya, yörük) Nüfusun Hane ve Mücerred Dağılımı.²¹

	1531	1575	fark	%
Hane	4.323	5.429	1.106	25
Mücerred	937	4.023	3.086	329

Manisa Kazasında Tahmini Nüfus ve Artış Nisbeti.²²

	1531	1575	Artış %
Köy nüfusu	9.031	13.907	53.99
Konar-göçerler	13.521	18.651	37.94
Şehir nüfusu	5.984	7.615	27.25
Piyade-yamak	1.001	1.022	2,09

Canik Sancağı'nın Tahmini Nüfusu.²³

	1485	1520	1576	1520-76 artış%
Köyler	74.285	70.325	107.730	53.18
Kasabalar	4.320	4.155	4.595	10.58
Dirlik Sahipleri	2.400	2.605	2.355	
Toplam	81.005	77.085	114.680	48.77

Sadece bir kaç sancaktan alınan bu rakamlara bakıldığında dahi, XVI. yüzyılda yoğun bir nüfus artışı olduğunu gözlemlemek mümkündür. Özellikle köy başına düşen hane sayısındaki artış, yeni köylerin teşekkülü ve dahası yetişkin bekar erkek nüfusta görülen normalin üstündeki artışlar dikkat çekicidir. Bu nüfus artışı XV.



yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında görülen ekonomik gelişme, fetihlerin getirdiği kısmî zenginlik, yerleşikliğe olan yönelim, tarımsal alanda yoğunlaşan etkinlik ve siyasal düzenin oturmuş olması gibi değişik faktörlerin tesiri ile oluşan ekonomik büyüme ve sosyal gelişme ile alakalı olmalıdır. Genel gidişattaki bu iyileşme Osmanlı Barışı (Pax Ottomantica) olarak nitelendirilmektedir. Bu büyüme ile birlikte toplumun nisbî bir rahata kavuşması, nüfusun yüzyılın ortalarına doğru hızla artmasına ve yüzyılın sonlarında artık “patlama noktasına” gelmesine yol açmış gibi gözükmektedir. Nüfustaki bu büyümenin en çarpıcı yanı yetişkin bekar erkek sayısındaki olağanüstü artıştır. Mesela 1558-59 yıllarından 1575-76 yıllarına kadar geçen 17 yıllık süre zarfında Bozok sancağında vergi mükellefi hane sayısında %23,7’lik bir artış yaşanırken yetişkin bekar erkek nüfus sayısında aynı dönemdeki artış oranı %100 civarındadır.²⁴ Üzerinde çalışma yapılmış sancakların tamamı için benzer bir durum söz konusudur. Dolayısıyla nüfusun Ortaçağ şartlarında bu şekilde olağanüstü artışı bizâtiht bir krizdir. Artışın getireceği sorunlar da ikinci bir kriz dönemine yol açacak ve sistemin bu yoğunluğu hazmedememesi ve değişen dünya şartları karşısında gerekli reflekslerin gösterilememesi sonucu bir toplumsal kargaşa ortamı olan “Celali İsyanları” dönemi başlayacaktır. Yüzyılın son on yılında başlayan ve XVII. yüzyılın 20’li yıllarına kadar devam bir ikinci şok kriz dönemi yaşanacaktır.

XVI. YÜZYILDA GENEL NÜFUS: TAHMİNLER, DAĞILIM, YOĞUNLUK VE HAREKETLİLİK

Hem kentlerde hem de kırsal kesimde görülen bu nüfus artışı neticesinde XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu’nun genel nüfusu ne kadardı?

Braudel meşhur çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu’nun genel nüfusunu 22-26 milyon olarak tahmin etmektedir. Bu tahmine göre nüfusun bölgeler üzerindeki dağılımı şöyledir:²⁵

Avrupa yakası	8 milyon
Asya yakası	8 milyon
Mısır	2-3 milyon
Tunus ve Cezayir	2-3 milyon

Buna karşılık Barkan hem yüzyılın başları hem de sonları için genel hane ya da nüfus tahminlerinde bulun-

muş ve daha 1520’li yıllarda imparatorluk nüfusunun Anadolu ve Balkanlarda 12-13 milyon civarında olduğunu belirtmiştir. Bu sayıya Kuzey Afrika bölgesinin nüfusu dahil değildir. Buna göre 1520-30’larda Osmanlı nüfus dağılımı şu şekildedir.

	Hane olarak
Anadolu (Malatya, Kemal ve Bayburt gibi doğu sancakları hariç)	872.610
Suriye ve Filistin	131.834
Rumeli (Sava ve Tuna’nın güneyi)	1.040.457
Toplam	2.044.900

Yine Barkan’a göre 1520-30 sonrası 70-80 yılda genel nüfus artışı %33 civarında olmuştur ve kentlerdeki artış kırsala nazaran daha yüksektir (%86). 1530-1600 arasında fethedilerek İmparatorluğa dahil edilen bölgelerin (Ön Asya’nın Kuzeydoğusu, Gürcistan, Kuzey Azerbaycan, Irak, Kuzey Afrika, Temeşvar ve Kıbrıs) nüfusunun eklenmesi ve artış hızının %60 civarında olması temelinden hareketle, Barkan’ın 1600’ler için genel nüfus tahmini 30-35 milyona yükselmiştir. 1520-30’lar için öngörülen 12 milyon nüfusun 70-80 yılda yüzde 60 artması (+7,2 = 19 milyon eder) ve yeni ülkelerin katılımı da hesap edilse dahi 30-35 milyona varan bir tahmini izah etmek yine de güçtür.²⁶ Diğer yandan Barkan 1580’lerdeki Osmanlı Ön Asya nüfusunun sosyal yapısı hakkında da bazı veriler sunmaktadır. Buna göre 1580’lerde Türkiye nüfusunun dini ve yerleşiklik vaziyete göre dağılımı şöyledir:²⁷

	1520-30	1570-80	Artış%	Genel nüfusa göre %
	Hane	Hane		
Yerleşik Müslüman	640.193	1.025.487	60	75,4
Konar-göçer müslim	160.564	220.217	38	16,2
Hristiyan	71.577	114.198	60	8,4

Balkanlardaki gayri müslim Osmanlı nüfusu için XV. yüzyıllardaki cizye defterlerinden hareketle Todorov aşağıdaki tabloyu sunmaktadır: (Sava ve Tuna nehirlerinin güneyi kısmı ile İstanbul dahil) gayri müslim hane.²⁸

Yıl	Hane
1488	625.729
1489	665.846
1490	696.661



Balkanların XVI. yüzyıl başlarındaki (1520-35 arası) genel hane durumu ise yine Barkan tarafından verilmektedir.²⁹

Müslim	194.958
Hristiyan	862.707
Yahudi	4.134
Toplam	1.061.799

Yukarıdaki iki verinin karşılaştırılması sonucu 1490-1535 arası nüfus artışının %25 civarında olduğu anlaşılır ki bu da diğer bölgelerdekine benzer şekilde normal bir artıştır.

Ayrıca Barkan'ın sunduğu verilerden hareketle İnalçık, Balkanların bazı bölgeleri için XVI. yüzyılın başlarında şehir ve kırsal kesime göre müslim- gayri müslim dağılımını hane olarak şu şekilde vermektedir:³⁰

	Kırsal kesim, Hane		Şehirler, Hane	
	Müslim	Hristiyan	Müslim	Hristiyan
Saraybosna	16.935	19.619	1.024	-
Tırhala	12.374	57.671	301	343
Niğbolu	9.122	31.891	468	775
Sofya	1.569	24.341	471	238

Bütün bu verileri anlamlandırmak gerekirse şöyle bir tablo ortaya çıkar: 1. Daha XVI. yüzyılın sonlarına doğru (1480'ler) fetihler ve doğal nüfus artışı ile Osmanlı topraklarında yaşayan insan sayısı 10 milyon civarında iken 1520-35'lerde 12-13 milyona çıkmıştır. 2. Bu dönemde Canik sancağı gibi bazı bölgelerde nüfusta %5 gibi bir düşüş görülürken genel olarak nüfus %25-30 civarında artmıştır.³¹ 3. XVI. yüzyılın 20'li yıllarından itibaren nüfus artış hızı da yükselmeye başlamış ve %60'lara ulaşmıştır. 4. Bu artış hızı ve imparatorluğa yeni eklenen önemli bölgelerin de tesiri ile 1580'li yıllarda genel nüfus 25 milyon civarına çıkmış olmalıdır. Bu sayının, imparatorluğa katılan bölgelerin demografik durumu hakkında daha kesin bilgiler elde edilmesi halinde biraz daha artması çok muhtemeldir. Nihayet Celali İsyanları başında (1590'lar) imparatorluk nüfusunun ihtiyat kaydıyla 25-30 milyon civarında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³² 5. Aynı dönemde Akdeniz dünyasında da yüksek bir artış hızıyla nüfus XVI. yüzyılda ikiye katlanmıştır.³³

Nüfusun bu oranda hızlı artmasının bir kriz olup olmadığı ve bu artış ve krizin imparatorluğun her tarafın-

da aynı olup olmadığı sorunu tartışmalıdır.³⁴ Ancak yukarıda belirtildiği gibi XVI. yüzyılın ortalarına doğru yoğun bir nüfus artışının yaşandığı kesindir ve bu bizâtihi bir krizin göstergesi olabilir. Artışla birlikte yaşayanlar ve sonrası da ikinci krizi oluşturmuştur. Ancak bu her iki krizin her tarafta aynı şiddet ve boyutlarda yaşanıp yaşanmadığı ilerde yapılacak araştırmalarla ortaya çıkacaktır.

Meydana gelen bu nüfus artışı neticesinde, bölgeler arası büyük farklılıkları dikkate almak kaydıyla kilometre başına düşen insan sayısı Avrupa'da ortalama 17'dir.³⁵ Osmanlı İmparatorluğu'nda coğrafya üzerindeki nüfus yoğunluğu konusu Sancak bazında yapılan çalışmalarda büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Ancak son yapılan bir çalışmada 1573-74 yıllarında Bursa bölgesinde kilometre kareye ortalama 20 kişinin düştüğü görülmektedir. Bu ortalama rakama Bursa şehir nüfusu dahildir. Şehir nüfusu hariç tutulduğunda ise Bursa kazası için bu sayı 14'e düşmektedir. İncelemeye alınan diğer 8 kazayla birlikte şehirler hariç kilometre başına düşen insan sayısı ise 10 civarındadır.³⁶ Ancak bu ortalamanın olabilecek en düşük rakam olduğunu belirtmek gerekir. Zira bölgede var olduğunu bildiğimiz fakat statüleri itibarıyla tahrir defterlerinde değil de yaya ve müselleme defterlerinde kayıtlı köyler de vardır. Ayrıca vergiye tabi olmayan nüfusu da ilave etmek gerekir. Böylece kilometre başına düşen insan sayısını bir iki puan yukarı çekmek gerekebilir. Benzer durumlar imparatorluğun diğer bölgeleri için de geçerli olabilir, ancak bunu ileride yapılacak daha teknik çalışmalar gösterecektir.

Nüfus yoğunluğunun bölgelere göre sosyal yapı ile etnik ve kültürel durumlarına göre dağılımı hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda nüfusun şehir ve köylerde sakin %83 civarında yerleşik düzende, %17 civarında da konar göçer vaziyette olduğu söylenebilir. Yine Anadolu'da, bölgesel farklılıklar bir tarafa, genel nüfusun %8,5 civarında bir miktarının gayri müslimlerden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Balkanlarda ise bölgeler arası farklılıklar daha fazladır. Buna rağmen yapılan araştırmalardan hareketle Balkan Yarımadası'nın tamamı için bir fikir beyan etmek gerekirse, XVI. yüzyılda Balkanlardaki





geçer. Özellikle medreselerde az-çok başarı gösterip birilerinin eteğinden tutup onun himmeti ile bürokraside bir “kapı” bulma yolu XVI. yüzyılda da yaygındır. Böylece daha ilk hamlede vergi bağıışıklığı avantajı yakalanarak genel anlamda askerî kategoriye sığırabilmektedir. Başka bir yol da dinî kurumlarda alınacak beratlı bir görevdir. Bu arada tekke ve tarikat düzeneğı ile temas edilerek, şeyh, derviş, duagû, hizmetkârân ve hatta “seyyid” veya “şerif” olmak da mümkündür.

Fetih ve savaş mekanizmasının daha az kurumsal laştığı ya da daha sivil olduğu dönemlerde askerlik hizmeti yolu ile askerî sınıfa geçmek nisbeten kolaydı. Ancak bunun tehlikesinin Fetret Devri’nde (1402-1413) iyice ortaya çıkması II. Murad’dan itibaren devleti daha kategorik davranmaya sevk etti ve askerî teşkilat yapısı ona göre düzenlenmeye başladı. Kurumsallaşma Fatih’le beraber zirveye ulaştı. Böylece sıradan Osmanlı Müslüman tebanın askerî teşkilata girmesi gittikçe zorlaştı. O zamana kadar yararlıklarına göre askerî teşkilat içinde sipahi vs. olabilen kimseler vardı. Sipahi birlikleri sayısının belirli bir seviyede tutulması ve Kapıkulu ordusunun ön plana çıkması ile artık sipahioğulları dahi istihdam edilemez hale geldi. Bunlara sadece bazı bağıışıklılar sağlanmaya devam etti. Böylece Müslüman halkın statü değıştirme kanalı olarak sadece eğitim kalmıştı. Eğitim kanalına XVI. yüzyılın ortalarına doğru yaşanan aşırı yüklenmenin altındaki faktörlerden en önemlisi bu diğer toplumsal statü değıştirme kanallarındaki daralma veya tıkanma olsa gerekir.

Müslüman halkın bir diğer değışim kanalı ise bir şekilde raiyyetlikten kurtulup şehirli halka dahil olarak zenaat ve ticaretle uğraşmaktı. Bu yolun özellikle sipahiler tarafından sıkıca kontrol edilmesi gerektiğı kanunnamelere kadar yansımıştır. Buna rağmen kentleşme ve kentin sosyal dairesine girme, oradan da özellikle zenaatle uğraşarak ve hatta ticarete başlanarak kapı zorlanabilirdi. Ancak tüccarlaşmanın bu dönem için çok ender görülen zor bir yol olduğu ve çok olağanüstü şartlar gerektirdiğini tahmin etmek zor değildir. Mümkün olduğu takdirde zenaatle uğraşarak yapılan geçişkenlik her halde daha yaygın olanıdır.

Gayri müslim Osmanlı halkı için durum biraz daha değışiktir. Özellikle devşirme sistemi ile bir kısım Hiris-

tiyan gencinin sosyal statülerinde olağanüstü değışim görülebilmekteydi. Önce İslâmlaşması, ardından askerî ve idarî eğitimde başarı göstermesi kaydıyla en üst katmanlara kadar çıkabilirdi. Gayrimüslim Osmanlı nüfusunun özellikle XV. ve XVI. yüzyıllardaki en önemli aracı çoğu zaman aileler ve kendileri istemese de böyle bir zoraki değışime giden yoldu. İkincisi ve belki de daha yaygın olanı, kendi cemaat yapıları içerisinde kalarak bu ruhun verdiği ivme ile kentlere daha fazla ilgi göstermeleri ve ekonomik faaliyetlere daha hızlı yönelmeleri şeklindeki süreçti. XVI. yüzyılda nisbeten yavaş işleyen bu süreç daha sonraki yüzyıllarda hızlanmaya başlayacaktır ve özellikle dünya ticaretinin gelişmesiyle bir çok Osmanlı liman kentinin ticarî yapısında gayri müslim tebanın rolü artacaktır.

Osmanlı nüfus yapısının bir başka yönünü de sosyokültürel anlamdaki geçişkenlik yani İslâmlaşma oluşturur. Daha ilk dönemlerden itibaren yan yana yaşayan Müslüman ve gayri müslim nüfus arasında kültürel etkileşim kaçınılmazdı. Bu bağlamda gayri müslim halktan İslâmlaşma yoluyla hakim kültüre doğru bir kayışın yaşandığı bilinmekle beraber bunun zaman ve mekana göre hangi sayı ve nisbetlerde gerçekleştiğini tesbit temek zordur. Özellikle sayım defterleri ve mahkeme kayıtlarına kişilerin baba adlarıyla birlikte kaydedilmiş olması bu konuda bir fikir vermektedir. Din değıştirenler arasında baba adları doğrudan zımmî kökenli olanların yanı sıra özellikle, geçmişteki adın kullanılmak istenmediğı ya da kölelerde olduğu gibi baba adı konusunda bir belirsizlik olduğu durumlarda “Abdullah oğlu” şeklinde bir terimin yaygın olarak kullanılması İslâmlaşma konusunda araştırmacılara bir veri sunmaktadır. Din değıştirmenin ekonomik baskılar neticesinde vuku bulduğu tezi oldukça tartışmalıdır. Bu teze göre gayri müslimlerin ödediğı baş vergisi (haraç/cizye) böyle bir geçişkenliğin en temel sebebidir. Ancak bunun o kadar önemli olmadığını, Müslümanların ödediğı vergilerin de bir o kadar yüksek olduğunu, dolayısıyla ekonomik faktörün abartılmaması gerektiğini, bu süreçte daha çok psikolojik ve sosyal faktörlerin öne çıktığını ifade edenler de vardır. Her halükârda nisbeti ve gerekçesi zaman ve mekana göre değışmekle beraber bir İslâmlaşmanın yaşandığı muhakkaktır. İslâmlaşma konusunda resmî bir politikanın bulunmadığı ise herkesin müttefik olduğu bir husustur.



İslâmlaşma sadece sıradan hür gayrimüslim tebâ arasında değil, özellikle hürriyet elde etmek amacıyla köleler tarafından da tercih edilen bir yoldur. Bilindiği üzere yine ilk devirlerden itibaren yürütülen fetihlerle elde edilen esir sayısı orantılı bir şekilde artmıştı. Buna Karadeniz'in kuzey ve kuzeydoğusundan temin edilen esirler de ilave oldu. Esir ve köleye olan talebi ise Bursa, Ankara, İstanbul gibi şehirlerde işleyen dokuma tezgahları ve atölyeler başta olmak üzere sanayî merkezleri, mîrî tarımsal işletmeler ve zenginlerin ev işleri oluşturmaktaydı. Bu grup için sosyal statü değiştirmenin en önemli yolu İslâmlaşma idi. Böylece hem gayri müslim halktan hem de köle kesiminden bir İslâmlaşma gerçekleşti. Burada, altında yatan sebep her ne olursa olsun her halde hakim kültür değerlerine geçme isteğinin bütün yüzyıllarda devam ettiğini ifade edebiliriz.³⁷

XVII. YÜZYIL KRİZ DÖNEMİ NÜFUS VE XVIII. YÜZYIL

XVI. yüzyıldaki nüfus artışı, değişen dünya ve ekonomik şartlar Osmanlı toplumunu şiddetli bir buhran dönemine sürükledi. Olayların mahiyetini anlamakta güçlük çeken Osmanlı yönetimi çareyi sadece “kanun-ı kadime” dönmekle bulabileceğine kâni idi.³⁸ Oysa nüfus ve ekonomi raydan çıkmış ve sistemi toparlamak ve rayına oturtmak da kolay kolay mümkün gözükmemekteydi. Böylece 1590'lardan hemen hemen 1610'lara kadar yer yer devam eden isyan ve toplumsal kargaşa en fazla etkiyi Osmanlı nüfusuna yaptı. Klasik dönemde görülen yoğun arazi ve nüfus tahrirleri artık yapılamaz haldeydi. Esasen buna ne bürokrasi ne de halk müsait değildi. 1620'lerden itibaren yavaş yavaş durulmaya başlayan çalkantıdan sonra devlet, kalan tebâsından alabileceği verginin hesabı ve dökümü için bir başka vergi sayım sistemi üzerinden yeni defterler tutmaya başladı. Avarız Defterleri olarak bilinen ve sadece bazı bölgelere ait olanları arşivlerde bulunan bu belge koleksiyonları sayesinde, imparatorluğun en azından bazı bölgelerinin nüfusu hakkında bilgi sahibi olmakta, isyanların verdiği tahribatı yakalama imkanı bulmaktayız. Ancak bu defterlerin sunduğu bilgiler konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir.³⁹ Bunun sebebi de defterlerde geçen avarız hanesinin gerçek hane sayısını yansıtmayıp yansıtmadığı konusundaki

tereddüttür. Diğer taraftan bu belge koleksiyonları üzerine yapılan çalışmaların sayısı da oldukça azdır. Buna rağmen başka kaynaklardan ve özellikle mevcut şer'îye sicillerinden hareketle yapılan bir iki lokal çalışma sayesinde bazı bilgiler edinebiliyoruz.

İlk önce Celâlî İsyanları döneminde imparatorluğun Anadolu kısmının önemli oranda nüfus kaybettiğini vurgulamak gerekir. Bunun oranı ve niteliği bölgelere göre farklılık arz etmektedir. Nüfus kaybının önemli bir kısmı eşkıyalık, açlık, kıtlık ve göç gibi faktörler yüzünden ölümler sonucu olmuştur. Bir kısım nüfus da önceden alışıktıkları ve yerleşik hayata geçtikten sonra da yaylak-köy arasında kısmen devam ettirdikleri hayat olan konar-göçerliğe yeniden dönmüştür. Bu şekilde, kargaşa ve bunun getirdiği eşkıyalık ortamından uzaklaşmaya çalışılmıştır. Diğer yandan halkın daha güvenli yerlere ve özellikle de konar göçerliği rahatça sürdürebilecekleri sıcak bölgelere doğru (mesela Suriye topraklarına) indiği anlaşılmaktadır. Nüfusta görülen bu azalmanın en belirgin göstergesi 1570-80'lere ait defterlerdeki yoğun köy yerleşimine dair izlerin büyük oranda değişmesidir. Köylerin bir kısmı tamamen terk edilerek isimleri dahi kalmazken bir kısmı nüfusundaki büyük düşüşe rağmen varlığını koruyabilmiştir. Diğer taraftan özellikle eşkıyalıktan korunma düşüncesi ile dağ etek ve koyaklarına yeni köyler kurulmuştur. Şehirlerde de benzer bir nüfus azalmasının yaşandığına dair ciddi tesbitler bulunmaktadır. Ancak avarız hanesi ile gerçek hane konusundaki tedbir şehirler için daha da önem kazanmaktadır. Bu arada yapılan çalışmalarda en dikkat çekici nokta 1640'lı yıllara ait verilerdeki “muaf” ve “askerî” grupların sayısındaki artıştır.⁴⁰ Bu da toplumsal tabakalaşmaya yansıyan yeni bir durum olarak nitelendirilebilir.

Bu cümleden olarak Bazı Anadolu sancaklarında 1570-80 ile 1640'lı yıllara ait verilerin bir karşılaştırmasını yapabiliriz. Buna göre mesela Bursa şehrinde vergiye tabi hane sayısı 1574'te 12.832 iken 1.640'ta 4.644'e, Bor'da toplam nüfus 1.584'te 7.345 iken 1642'de 2158'e düşmüştür.⁴¹ Bozok sancağında 1.576'da 18.740 vergi hanesi ve 22.780 mücerred kayıtlı iken 1640'te toplam (muafklar dahil) hane sayısı 4.917 olup 252 mücerred kayıtlıdır.⁴² Buna göre nüfustaki düşüş miktarı oldukça yüksek olup 1575'lerdeki nüfusun neredeyse 1/3'ü hatta



1/4'ü 1640'lar da ancak kayıtlıdır. Benzer bir düşüş Canik ve Amasya için de sözkonusudur. Mesela Canik sancağı köylerindeki toplam hane miktarı 1576'da 21.546 ve mücerred de 18.063 iken 1642'de toplam kırsal hane sayısı (askerîler ve muaflar dahil) 6.336'a, mücerred sayısı da 1.181'e düşmüştür.⁴³ Buna göre sadece toplam hane sayısındaki düşüş oranı %75 civarındadır. Aynı dönem için Amasya bölgesi nüfusundaki düşüş oranı %78 civarındadır.⁴⁴ Buna karşılık 1576-1613 yılları arasında, nüfusunda herhangi bir düşüş yaşanmadığı gibi hatta biraz da artmış görünen bölgeler de vardır.⁴⁵ Problemin en çarpıcı yanı nüfus verilerinde görülen bu azalmaya karşılık köy sayısında 1570-80'le 1640 arasında görülen azalmanın nüfusla orantılı olmadığıdır. Yapılan araştırmalarda köy sayısındaki değişikliğin 1/6 veya 1/5 oranında olduğu hatta nüfusu azalırken köy sayısının arttığı durumların da bulunduğu dikkat çekicidir. Ancak köylerde kayıtlı nüfus önemli ölçüde azalmış gözükmektedir.

Yukarıdaki veriler imparatorluğun tamamını yansıtmaktan uzaktır. Herhalükarda aynı oranlarda olmasa bile nüfusta bir azalmanın görüldüğü bölge sayısının az olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda ileride yapılacak daha detaylı araştırmalar bilgilerimizin netleşmesini sağlayacaktır.

XVII. yüzyılda nüfusta görülen bu azalmanın yanında başka nelerin değiştiğine gelince, özellikle kargaşa dönemini takip eden yıllarda konar-göçerliğe bir dönüş yaşandığı anlaşılmaktadır. Kaybedecek pek fazla şeyleri kalmayan insanların zaten geleneklerinde var olan hayata tekrar itibak etmeleri zor olmamış olsa gerekir. Bu durum köy sayısındaki değişim ile kaybolan nüfus arasındaki orantıyı etkileyecek bir faktördür.

Diğer taraftan XVII. yüzyıl ortalarından itibaren kentlerin ve kırsal kesimin yeniden toparlanmaya çalıştığını, canlılığın yeniden yakalanmaya başladığını gösteren emareler de vardır. Mesela Bursa ve Ankara gibi şehirlerin nüfuslarında XVII. yüzyılın sonlarına doğru az da olsa bir artış yaşanmıştır. Artışın daha yüksek yaşandığı yerler de vardır. Mesela XVI. yüzyılda 50-60 bin olan Halep nüfusu XVII. yüzyıl sonlarına doğru 100.000 civarında idi. Edirne'nin nüfusu XVI. yüzyıldaki miktarını korudu ve 25-30 bin civarında idi. Bunda kırsal ke-

simden ve tahribatın yaşandığı başka kesimlerden bu kentlere göç edenlerin etkisi fazla idi. Kırsal kesimde de XVII. yüzyılın sonlarından itibaren yeniden iskân çabaları görülür. Hatta devletin, yeniden iskânın gerçekleşmesi için bazı bölgelere iskân kethüdası tayin ettiği, kabile ve cemaat reisleri, iskân mübaşirleri ve sancak iarecilerinin sık sık yeniden iskân konusunu görüşmek üzere bir araya geldikleri bilinmektedir.⁴⁶

Genel olarak bu yüzyılın bir toparlanma dönemi olduğunu söylemek yerinde olur. Rakamsal verilerin azlığı konu ile ilgili daha somut verilerin sunulmasına engel teşkil etmektedir. Özellikle Balkanlardaki Osmanlı nüfusunun daha çabuk toparlandığı ve normalleşmenin daha çabuk gerçekleştiği söylenebilir.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde, daha bu yüzyılın başlarından itibaren artık Osmanlı topraklarından ve nüfusunun kopmaların başladığını görüyoruz. Art arda yaşanan askerî başarısızlıklar Balkanlarda toprak ve nüfus kaybını başlatmıştı. İçerde de kentlerdeki nüfus artışı devam ederken kırsal yapıda konar göçerlerin iskân edilmesi sürecine hız verilmişti.

XVIII. yüzyılın en belirgin özelliği toplumsal hareketlilikte yeniden iskân süreci, kentlerde, özellikle de liman kentlerinde görülen canlanmayla birlikte artan nüfus ve son olarak toplumda yeni katmanların oluşmasıdır. Bu bağlamda taşrada yeni oluşan idarî, ekonomik ve sosyal şartlar neticesinde ayan ve eşraf zümresinin palazlandığını, bölgesel ağırlıklarının yanı sıra merkezî yönetime de kendilerini kabul ettirme yolunda ilerlediklerini hatta zaman zaman merkeze kafa tutarak sisteme müdahale edebilecek bir yapı konuma gelmeye başladıkları görülmektedir. Hemen hemen bütün Osmanlı topraklarında bu yeni sosyal zümre giderek ağırlığını hissettirmiştir. Eğitim ve ticaret imkanlarını geliştiren gayri müslim tebanın, yönetim anlayışındaki değişim, esneklik ve zorunluluğun getirdiği şartlar dahilinde idarî tabakalaşmada yer almaya başlamaları da bir başka değişim göstergesidir. Genel Osmanlı nüfusunun giderek artan ölçüde hareketlendiği görülmektedir. İmparatorluktan kopmalar neticesinde bir taraftan nüfus kaybı yaşanırken özellikle başta 1774'ten sonra Rus hakimiyetine girmeye başlayan Kırım bölgesi olmak üzere daha sonraları da Kafkaslar-



dan ve Balkanlardan içeriye doğru nüfus akını görülecektir. XIX. yüzyılda da içeriden zaman zaman dışarıya göçler yaşanacaktır. Bütün bunlar XIX. yüzyıl Osmanlı nüfusunun ana hareketlilik ekseninde göç olgusunun ön plana çıkmasına sebep olacaktır.

XIX. YÜZYIL: GENEL SAYIMLAR, GÖÇLER VE HAREKETLİLİK

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren değişmek zorunda kalan Osmanlı sistemi, vergi, askerlik ve yönetim düzeni için birtakım verilere ihtiyaç duydu ve sayımlar bir zorunluluk olarak belirdi. Bu çerçevede özellikle Yenicheri ocağının kaldırılmasıyla askerî sistem için ihtiyaç duyulan insan kaynağını ve toplumun iktisadî düzeyini belirlemek amacıyla ilk defa 1830 sonlarında bir sayım yapıldı. Anadolu ve Rumeli'deki toprakların bir bölümünde gerçekleştirilebilen bu sayımda yalnız erkek nüfus tesbit edilmiş, din esasına dayalı olarak kabaca etnik özellikler ve iş gücü durumları belirlenmiştir. Verilerin 1831'de toplanan icmaline göre Anadolu ve Rumeli'deki sayımı yapılan bölgelerde (Anadolu, Karaman, Çıldır, Cezair-i Bahr-i Sefid, Rumeli, Silistre eyaletlerinde) toplam nüfus yaklaşık 7.500.000 olarak görülmektedir. Sayım yapılmayan yerler için değişik dönemlerde teşebbüslerde bulunulmuştur. Mesela Erzurum ve Van bölgelerinde sayım ancak 1836'da yapılmıştır.

1830 Sayımına Göre Anadolu ve Rumeli'deki Toplam Erkek Nüfus:⁴⁷

Etnik ve Dinî Grup	Anadolu	Rumeli	Toplam
İslâm	1.9880.207	513.448	2.501.425
Reaya (Hristiyan)	366.625	811.546	1.178.171
Kıptî	7.143	29.532	36.675
Yahudi	5.338	11.674	17.012
Ermeni	16.743	3.566	20.309
Toplam	2.383.876	1.369.766	3.753.642

1830'da yapılan ilk nüfus sayımından sonra aralıklarla tekrarlanan genel sayımların amacı daha çok imparatorluk maliyesinin gelirlerini artırmaktı. Bu, özellikle konar-göçerler ve gayri müslim teba arasında huzursuzluk yarattı. Hiç sayım yapılmayan yerle dahi oldu. Bu çerçevede yapılan 1844 sayımlarıyla ilgili tablo aşağıdadır.

1844 Sayımına Göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Nüfusu

Avrupa	Asya
Trakya	1.800.000
Rumeli	2.700.000
Bulgaristan	3.000.000
Arnavutluk	1.200.000
Bosna-Hersek	1.100.000
Eflak	2.600.000
Boğdan	1.400.000
Sırbistan	1.000.000
Ege Adaları	700.000
Toplam	15.500.000
Genel Toplam	35.350.000

Yukarıdaki 1844 Sayımına Göre Osmanlı İmparatorluğu Nüfusunun Etnik ve Dinî Dağılımı şöyledir

	Avrupa	Asya	Afrika	Toplam
Türk	2.100.000	10.700.000	-	12.800.000
Rum	1.000.000	1.000.000	-	2.000.000
Ermeni	400.000	2.000.000	-	2.400.000
Yahudi	70.000	80.000	-	150.000
Slav	6.200.000	-	-	6.200.000
Rumen	4.000.000	-	-	4.000.000
Arnavut	1.500.000	-	-	1.500.000
Tatar	16.000	20.000	-	36.000
Arap	-	900.000	3.800.000	4.700.000
Süryanî ve Keldanî	-	235.000	-	235.000
Dürzî	-	30.000	-	30.000
Kürt	-	1.000.000	-	1.000.000
Türkmen	-	85.000	-	85.000
Çingene	214.000	-	-	214.000

Dinî dağılım

	Müslüman	Ortodoks	Katolik	Musevî	Diğerleri
Müslüman	4.550.000	12.650.000	3.800.000	21.000.000	
Rum-					
Ortodoks	10.000.000	3.000.000	-	13.000.000	
Katolik	640.000	260.000	-	900.000	
Musevî	70.000	80.000	-	150.000	
Diğerleri	-	-	-	300.000	

XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî coğrafyasının en hızlı değiştiği yüzyıldır. Bunun sonucu olarak da nüfus yoğunluğunda, etnik ve dinî yapıda büyük kaymalar yaşanmıştır. Sosyal yapı da bu ölçüde değişmiştir. Bütün imparatorluk nüfusunu etkileyen hareketlerin ve dağılımdaki kaymaların en önemli sebebi, yoğun iç ve dış göçtür. Buna göre 1876-1896 yılları arasında Osmanlı devletine, kaybedilen topraklardan gelen göçmen aile sayısı 198.544, toplam göçmen sayısı da 845.681 kişidir ve bunlar sadece kayıtlara yansıyan rakamlardır. Diğer yandan kayıtlara yansımayan göçlerin de bulunduğu bilinmektedir. Genel nüfus miktarı ve değişim sonrası rakamlar karşılaştırıldığında 1859-65 arası göçle gelenlerin sa-



yısı 600.000 ila 1.000.000 arasında tahmin edilirken, Karpat ise 1862-1870 yılları arasında Rusya'nın tehdidi altındaki bölgelerden Osmanlı ülkesine göç edenlerin sayısının 2.000.000 civarında olduğunu tahmin etmektedir. Gelenlerin bir kısmı Karadeniz sahilleri kanalıyla Rumeli'ye nakledilirken önemli bir kısmı Anadolu'ya dağıtılmış hatta Lübnan ve Suriye'ye dahi yerleştirilenler olmuştur. Bu dönemde Osmanlı ülkesine sadece Müslümanların gelmediği, Çarlık Rusya'sının baskısından kaçan çok sayıda Yahudinin da Balkanlara, Lübnan ve Filistin bölgelerine yerleştiği görülmektedir.

İçten dışa yaşanan göçün ana kitlesini de Hristiyan nüfus oluşturmaktadır. Bu bağlamda Bulgar nüfusun yeni kurulan Bulgaristan'a doğru göç ettiği anlaşılmaktadır. Yunanistan devletinin de kurulmuş olmasına rağmen Anadolu'da yaşayan Rum nüfustan bu ülkeye yoğun bir nüfus aktarımı XIX. yüzyılda yaşanmamıştır. Ancak Balkan Savaşı sonrasında kaybedilen topraklardaki Rum nüfus Osmanlı ülkesi dışında kalmıştır.

Bu yoğun hareketlilik sonunda Osmanlı nüfusunun etnik ve dinî dağılımı şu şekilde bir seyr izlemiştir.

Osmanlı Nüfusunun Etnik ve Dinî Dağılım Seyri

Dinî-etnik grup	1893 Sayımı	1907 Sayımı	1914 Verileri	Net Artış 1893-1914
Müslüman	12.587.137	15.508.753	15.044.846	+2.457.709
Rum	2.332.191	2.852.812	1.792.206	-539.985
Ermeni	1.001.465	1.120.748	1.294.831	+293.366
Yahudi	184.106	253.435	187.073	+2.967
Bulgar	817.735	761.530	14.908	-802.827
Ercnebi	235.983	197.760	-	--
Diğer	230.045	189.592	186.152	-43.893
Toplam	17.388.662	20.884.630	18.520.016	+1.131.354

SONUÇ YERİNE

Osmanlı İmparatorluğu'nun demografik yapısını değişik açılardan ele alacak araştırmalara olan ihtiyaç devam etmektedir. Özellikle nüfus dinamikleri, krizler, bölgesel dağılımlar, etnik ve dinî yönden alt yapı konuları üzerinde çok sayıda ciddi araştırma yapılması gerekmektedir. Biz burada sadece mevcut araştırmalar ışığında bazı genellemeler, ana eksenler ve dönemsel zaafılar konusunda çok sınırlı ölçüde değerlendirme yapmaya çalıştık. Okuyucu XIX. yüzyıl Osmanlı nüfusu ile ilgili olarak nisbeten daha sağlıklı verilere dayalı bir kaç araştırmaya başvurabilir.

Mevcut çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar Osmanlı nüfus yapısının heterojenliği konusunda hem fi-

kirdir. Bu heterojenlikte esas unsuru Müslüman Türk toplumu oluşturmuştur. Devlet anlayışı, toplumsal organizasyon hep bu ağırlıklı nüfusun öngördüğü çerçevede biçimlenmiştir. Sosyal tabanda oluşan bu Müslüman Türk eksenî yönetim mekanizmasını ve toplumsal zihniyetin temeline oturmuştur. Homojenitenin iç ahengi de bu anlayış çerçevesinde sağlanmıştır. Süreklilikler, değişimler hep bu ana eksenin zihniyet dünyasına göre anlam kazanmış, dış faktörlerin etkileri ve algılanış biçimleri de bu eksenin şartlarına göre şekillenmiştir. Siyasal ve askerî başarılar ya da başarısızlıkları bu toplumun zihinsel hareket kabiliyeti ile başat gitmiştir. Nüfusun dönemlere göre yoğunluk derecesi, artışı veya azalması ve bölgelere göre etno-kültürel yapısı, ana unsurun dünya görüşü doğrultusunda şekillenen siyasal ve sosyal organizasyon ile tanımlanmış ve tasnif edilmiştir. Kısaca nüfusun iç dokusu ve tabakalaşması bu esas unsurun yaklaşım ve alacağı tavra bağlı olmuştur.

Bu nüfus yapısının hareketlilik konusundaki en temel müşahhas unsurunu göçler oluşturmuştur. Erken dönemlerde yeni kazanılan bölgelere yönelen göç hareketi XIX. yüzyılda yoğun bir şekilde içeriye doğru yaşanmıştır. İmparatorluk nüfus yapısını en fazla değiştiren, homojenliği ya da heterojenliği sağlayan da bu göç olgusu olmuştur. Bu göç hareketleri kırsal nüfusun olduğu kadar kentlerin de nüfusunun şekillenmesi, değişmesi, artıp azalmasını belirlemiştir. İster açlık, kıtlık ve sosyal kargaşalar sonucu olsun isterse siyasî-askerî gelişmeler sonucu olsun yatay hareketlilikte göç unsurunun etkisi her dönemde birinci sıradadır.

Osmanlı İmparatorluğu öncesinde Anadolu'yu Türkleştiren faktör nüfus kesafeti ve dinamizmidir. Osmanlı Devleti'ni ortaya çıkaran da aynı kesafetin ve dinamizmin ortaya koyduğu şartlardır. Sınırları Viyana'dan Azerbaycan'a, Kırım'dan Tunus'a kadar genişletmeye imkan veren toplumsal alt yapıda da bu dinamik nüfus faktörü ön plana çıkar. Yönetim ve sistemin şekillenmesi ve alt yapısını oluşturan bu nüfus potansiyelini değerlendirmesi ise yönetimin kendisiyle alakalıdır. Potansiyel varlık devamlı hareket halindedir ve yoğunluğu istisnâ durumlar hariç devamlı artmaktadır. İşte bu sebepledir ki XIX. yüzyılın savaşlar, salgın hastalıklar, ölümler ve toprak kayıplarıyla dolu en uzun sürecinde her şeye rağmen



men varlığını devam ettirebilen ve XX. yüzyılda yıkılan sistemin enkazı altından yepyeni bir sistemle çıkmayı başaran da nüfusun bu dinamizmi ve yoğunluğu ile bu unsurları iyi değerlendiren siyasi önderlerin kararlılığıdır.

Aynı dinamizm bu gün de sorunlarına rağmen devam etmekte fakat kendisini değerlendirecek toplumsal üst yapıdan mahrum bir şekilde bocalamaya devam etmektedir.

- 1 Elizabeth Zachariadou, "Histoire et legendes des premiers Ottomans", *Turcica*, XXVII (1995), 45-89.
- 2 El-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-Ebsâr* adlı eserinin Anadolu ile ilgili kısmının tercümesi için bkz.: Yaşar Yücel, *XIII-XV. Yüzyıllar Kuzey-Batı Anadolu Tarihi: Çoban-ogulları Candar-ogulları Beylikleri*, TTK, Ankara, 1980, 181-200.
- 3 Ö. Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), 279-386.
- 4 N. Göyünç, "Hane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XV, (İstanbul 1997), 552-553.
- 5 Ö. Lütfi Barkan-E. Meriçli, *Hüdavendigar Livası Tabir Defterleri I*, TTK, Ankara 1988; H. İnalcık, "Bursa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI, 445-449; Enver Ziya Karal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı*, DİE; (ikinci baskı), Ankara, 1997; Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*, DİE, Ankara 1996.
- 6 Cem Behar, *a.g.e.*, 6.
- 7 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, TVYY, İstanbul, 1993, 377; Cem Behar, *a.g.e.*, 7.
- 8 Ö. L. Barkan, "Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, X (1953), 1-26; H. İnalcık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review*, I/3-4, Winter-Spring 1978, 69-96; Cem Behar, *a.g.e.*
- 9 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, s. 12-13.
- 10 Gayri müslim toprakların imparatorluğa katıldığı yerlerde ilk zamanlarda Hristiyan sipahilere rastlamak mümkünken bu durum Osmanlı rejiminin bölgeye iyice yerleşmesiyle birlikte tedricen ortadan kalkacaktır. Mesela Arvanid ve Trabzon sancakları buna en güzel misali oluştururlar.
- 11 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, s. 16-18.
- 12 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, s. 18.
- 13 Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Bursa Şehir Tereke Defterleri*, İ.Ü. Yayınları, İstanbul 1988, s. 59.
- 14 Yunus Koç, XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağı'nın İskan ve Nüfus Yapısı, KB yayınları, Ankara 1989, 18 vd.
- 15 Bu tabloya Bursa'ya tâbi merkez, İnegöl, Söğüt, Yarhisar, Ermeni Pazarı, Domaniç, Yenişehir, Taraklı Yenicesi, Akyazı ve Akhisar nahiyeleri dahil olup XVI. yüzyılda idari olarak yine Bursa'ya bağlı olan Geyve, Göynük, Göl, ve Beypazarı hariçtir. Ö. Lütfi Barkan-E. Meriçli, *Hüdavendigar Livası Tabir Defterleri I*, TTK, Ankara 1988.
- 16 Aynı tarihte sadece Bursa şehir merkezinde 12.832 vergi mükellefi hane bulunmaktaydı.
- 17 Mehmet Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566), TTK, Ankara, 1989, 58.
- 18 Mehmet Ali Ünal, *a.g.e.*, 66-67.
- 19 Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, TTK, Ankara, 1989, s. 122.
- 20 Emecen, *a.g.e.*, 125.
- 21 Emecen, *a.g.e.*, 155.
- 22 Emecen, *a.g.e.*, 156.
- 23 Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, TTK, Ankara, 1999, 65.
- 24 Yunus Koç, *a.g.e.*, 58.
- 25 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, C.II, Armand Colin (9.bs), Paris, 1990, 56-57.
- 26 H. İnalcık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review*, I/3-4, Winter-Spring 1978, 75.
- 27 Ö. L. Barkan "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", *Studies in the Economic History of the Middle East* (ed. M. Cook, Londra, Oxford University Press), 169-171
- 28 Nicolai Todorov, "La situation démographique de la péninsule balkanique au cours des XVe et XVIe siècles", *Annuaire de l'Université de Sofia, Faculté de Philosophie et d'Histoire*, LIII/2, 1959, 193-266.
- 29 Ö. L. Barkan, "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire Ottoman aux XVe et XVIe siècles", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, I (1957), 32.
- 30 H. İnalcık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review*, I/3-4, Winter-Spring 1978, 78.
- 31 Michael A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, London, Oxford University Press, 1972; Burce Mc Gowan, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Ronald C. Jennings, "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, VII/1, (1976), 21-57; S. Faroqhi-L. Erder, "Population Rise and Fall in Anatolia, 1550-1620", *Middle Eastern Studies*, XV (1979), 328-345; Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi, 1455-1613*, Ankara, 1985, 101-103.
- 32 Avrupa'nın aynı dönemdeki nüfusu için bkz.: Braudel, *a.g.e.*, 56-65.
- 33 Braudel, *a.g.e.*, 64
- 34 Oktay Özel, "16.-17. Yüzyıllarda Anadolu'nun Demografi Tarihi, Yeni Bulgular Işığında Bir Değerlendirme", VIII. Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi, (Bursa, 18-21 Haziran 1998); Maria Todorova, "Was There a Demographic Crises in the Otto-



- man Empire in the Seventheenth Century", *Etudes Balkaniques*, 2, (1988), 55-63.
- 35 Braudel, *a.g.e.*, 58.
- 36 Bernard Geyer-Yunus Koç-Jacques Lefort, "Les villages et l'occupation du sol au début de l'époque moderne", *La Bithynie au Moyen Age*'de çıkacak.
- 37 Misal teşkil etmesi bakımından Bursa'daki ihtidalar için bkz. Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları* (1472-1909), TTK, Ankara, 1994.
- 38 Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülmeye" ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul 1997.
- 39 Avarız hanesi ile gerçek hane konusunda bkz. Oktay Özel, "17. Yüzyıl Osmanlı Demografi ve İskân Tarihi için Önemli bir Kaynak: 'Mufassal' Avarız Defterleri", XII. Türk Tarih Kongresi'ne (12-17 Eylül 1994, Ankara) sunulmuş bildiri; Asım Yediyıldız, *Şerîyye Sicillerine göre Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı* (1655-1658), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1988, 20, 21; Mustafa Kokmaz, *Şerîyye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılda Bor'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 1995, 105-106.
- 40 Mehmet Öz, *Canik Sancağı*, 78.
- 41 Mustafa Kokmaz, *a.g.e.*, 24, 106-108. Oktay Özel, *Changes in Settlement Patters, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya, 1576-1642*, (Ph. D. thesis, University of Manchester, 1993).
- 42 Mehmet Öz, "Bozok Sancağı'nda İskan ve Nüfus", XII. Türk Tarih Kongresi'ne (12-17 Eylül 1994, Ankara) sunulmuş bildiri.
- 43 Mehmet Öz, *Canik Sancağı*, 64, 78.
- 44 Oktay Özel, *Changes*.
- 45 Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası*, 103.
- 46 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı*, Eren, İstanbul, 1987.
- 47 XIX. yüzyıl Osmanlı nüfusuna ait veri ve tablolar şu eserlerden alınmıştır: K. Karpas, *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin 1985; E. Z. Karal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı*, DİE, Ankara 1997, 2.bs; Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti'nin Nüfusu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 5. 1238-1246. Ayrıca Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından yayınlanan Osmanlı dönemi nüfus istatistiklerine de bakılabilir.



OSMANLI DÖNEMİNDE NÜFUS BİLGİLERİ

TEVFİK ÇAVDAR
DEVLET PLANLAMA TEŞKİLATI ESKİ MÜŞAVİRİ

Osmanlı Devleti yönetime ilişkin bazı gereksinimlerini karşılamak için bazı sayısal verilere erişme çabasını her zaman göstermiştir. Özellikle vergi amaçlı tutulan “Tahrir” defterleri önemlidir. Tarihçiler bu işlemi “Reayanın iyi bir şekilde idaresi Osmanlı İmparatorluğu’nun yükseliş ve yayılış devirlerinde devlet için esas sayılmıştır” gerekçesiyle açıklamaktadırlar. Buna göre devletçe bilinmesi gereken verilerin toprağa yönelik olması doğaldır. Osmanlılar, devletin çartılasını çevirebilmek için sayıma önem vermişlerdir. Örneğin Kara Mustafa Paşa’nın sadrazamlığı sırasında (1638-1643) Sultan İbrahim’e sunduğu öneride şunlar söylemekteydi: “Tahrir, memleket yazımı demektir. Gayet lazımdır. Otuz yılda bir tahrir-i memleket yapılmalıdır. Öte yandan Defterdar Sarı Mehmet Paşa’da “Reayanın defteri dahi Divan-ı ali defterhanesinde mazbut olup otuz senede bir tahrir olunup...” demektedir. Bu bilgiler göstermektedir ki Osmanlılarda nüfus sayımı toprak yazımı dolayısıyla yapılmıştır. Bugün Osmanlı arşivlerinde toprak yazımını içeren çok sayıda “Tahrir Defteri” bulunmaktadır. İktisat Tarihi Profesörü Ömer Lütfi Barkan bu konuda İktisat Fakültesi dergisinde (c. II., S. I) önemli bilgileri sunmuştur. Prof. Ebu’l-Ula Mardin ilk tahririn Sultan Orhan (1326-1360) dönemi’nde yapıldığını söylemesine karşın Barkan ilk arazi tahriri defterinin Sultan Murat Dönemi’ne ait olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonraları 2. Selim (1566-1574) ve 3. Murat (1574-1595) dönemlerinde de arazi sayımları yapılmıştır... Nüfus miktarı ise bu “Tahrir Defterleri”ne dayanarak yapılabilmekteydi. Nitekim Ö. L. Barkan Kanuni Dönemi’nde yapılan ve 1530’da sonuçları alınan tahrire göre bir nüfus tahmini yapmıştır. Bu tahmine göre, o dönemde, İmparatorluğun nüfusu (Anadolu ve Rumeli) 11.867.365’tir. Ünlü Tarihçi Braudel ise İmparatorluğun nüfusunun 16. yüzyıl sonunda 20-22 milyon dolaylarında olduğunu yazmaktadır.

17. yüzyıldan itibaren İmparatorluk derin bir bunalım içersine girmiştir. Özellikle Celali İsyanları, Tımar sisteminin yozlaşması, çift bozmanın yaygınlaşması büyük kaçgun vb. gibi olaylardan ötürü tahrir defterleri sağlıklı ve düzenli olarak yapılamamaya başlanmıştır. Sadece o döneme ait seyahatname vb. gibi yapıtlarda bazı kasaba ve kentlerin nüfusuna ilişkin tahminlere rastlanmaktadır. Böylece 17. yüzyıla ait bilgilerde benzer nedenlerle, İmparatorluğun toprak kayıplarından, göçlerden ötürü tahrir defterleri, benzeri kayıtlar ya yapılmamış, ya da noksan ve yanlış yapılmıştır.

19. yüzyılda çeşitli gereksinimlerle genel yada kısmi sayımlar yapılmaya çalışılmıştır. Özellikle Vilayet ve Devlet Salnameleri, aynı şekilde çeşitli kamu kuruluşlarının çıkardığı salnameler bazı demografik nitelikli bilgileri elde edilmesine yardımcı olmuştur.

İlk sayım girişimleri 2. Mahmut dönemine rastlar. Islahata yönelik, sultana layiha sunanlardan Ragıp Efendi’nin önerisinde şunlar yazılmaktadır: “Memurlar, şehirlerde ve onlara bağlı köylerde halkın tasarrufunda olan hane, han ve hamam, dükkan, çiftlik, değirmen, bağ ve bahçe, tarla, çeltik, mera, çayır, zeytinlik, dutluk ve saireyi yazacaklardır. Yazarken de bu mülklere ait senetleri gözden geçirecekler, mutasarrıfların (tasarruf edenler) isimleri ile defterlere kayıt ettikten sonra defterleri İstanbul’a göndereceklerdir” Bu öneri 2. Mahmut tarafından dikkate alınarak, kabul edildi. Ne varki Osmanlı-Rus savaşı yaşama geçmesini engelledi. Fakat, bazı dış kaynaklarda yer alan 1828 kısmî sayımı yapıldı. Bu sayımın savaş nedeniyle İstanbul’da karneye bağlanan ekmeğin dağıtımı amacıyla yapıldığı ileri sürülmektedir. Savaşın sona 1831’de Rumeli ve Anadolu’yu içeren sayım yapılmıştır. Bu sayım, Prof. Enver Ziya Karal ilginç bir incelemede ele almıştır.



Sayımın gerekçesinde şu noktalar öne çıkmaktadır.

1) Bir müddetten beri yapılan harpler dolayısıyla halk çok masraf yapmış ve pek çok gereçler karşısında kalmıştır.

2) Mevcut kanun ve hükümlere aykırı hareket neticesi olarak bazı yerlerde, fakir ve zengin İslam ve hristiyan tebaanın devlete verdikleri verginin temelleri sarsılmış bulunmaktadır. Bundan ötürü borçlu olduğu verginin ancak yarısını veya üçte birini veren kimseler olduğu gibi himaye ve iltimas görerek hiç vermiyenler de vardır.

3) Anadolu'nun bazı yerlerinde önceki tahrirlerde köprü, han tamiri, derbent muhafızlığı karşılığı olarak bazı karyeler halkı vergiden affedilmişti. Fakat zamanla köprü ve hanlar yıkılıp binadan eser kalmadığı ve derbentcilik lafzı ise hemen lafzı murat hükmünde kaldığı halde hala o karyeler halkı vergi vermemekte ve hisseleri olan vergi mikdarı diğer karyelere yükletilmektedir.

4) Yukarıda işaret edilen maddelerdeki haksızlıkları ortadan kaldırmak için devlet bazı tedbirlere her ne kadar evvelce müracaat etmişse de harpler dolayısıyla durumu düzeltmeğe muvaffak olamamıştır.

5) Fakat artık harpler bitmiştir. Dolayısı ile herkesin devlete karşı olan borcunu gerçek sınırları dahilinde göstermek zamanı gelmiştir. Bunun için de bir nüfus sayımı ile işe girişmek lazımdır.

Sayımın kapsamında bulunan sancak, kasaba ve nahiyeler şunlardır.

RUMELİ TARAFI

Çatalca (Silivri, Midye, Terkos ve Çekmeceler ve Türküş çiftliği)-Tekfurdağ-İnecik-Malkara-Gelibolu-Şarköy-Bergos-Çorlu-Ereğli-Baba-yı Atik-Havas Mahmutpaşa-Hayrabolu-Evreşe-Keşan-İnez-Cisri-Ergene-Enez-Edirne-Edirne nahiyeleri (Ada, Çöke, Üsküdar)-Çirmen-Çırpan-Cisri Mustafa Paşa-Ahiçelebi-Akçakı-zanlık-Zağra-i Atik-Dimetoka-Ferecik-Meğri-Gümüllüne-Yenice-i Karasu-Uzuncaabat-Hasköy-Sultanyeri-Dırama-Cıgılayık maa Sarı Şaban-Tırnava-Tırnava nevalisi (Sotalıç, Torluk, Sähra)-Filibe-Tatarpazarı-Ahtıman-Sofya-Şehirköy-Pravişte-Kavala-Berkofca-Cumapazarı-Sarıgöl namı diğer Çarşamba-Eğribucak-Serfiçe-Tikveş-Petriç-Radvişte-Nevrekop-Menlik-Timürhisar-Zihne-Siroz-Selanik-Selanik nahiyeleri (Kelmeriyye, Pazarkah, Varvarin, Lankaza, Buğdan)-Yenice-i Vardar-Vodine-Ağustos-Karaferiye-Perzinek-İznebol-Usturumca-Toyran-Karadağ-Avrathisar-Donice-Radomir-İvraçe-Kös-

tendil Sancağı (Karatuva, İvranya, Palanga-i Eğridere)-Vidin-Vidin nevalisi (Akçar, Karalom, Çunarika, Godgoskaca, Esferlik)-Köprülü-Perlepe-Samakov-Nefsi Köstendil ve Karyeleri-Behişte-Kesriye-Persepe-Manastır-Filorina-Istrova-Hodpeşte-Nasliç-İştıp Koçana-Komanova-Niğbolu sancağı kazaları (Servi, İzladı, Atrepoli, Lofça, Plevne, Rahva)-Çire namı diğer Sipre-Niğbolu-Ziştovi-Ruscuk-Yanbolu-Nevahi-i Yanbolu-Zağra-i Cedit-Kızılağaç maa Hatuneli-Niş-Prezerin-Sahrıka-Tirguvişte-Üsküp-Kalkandelen-Kırçova-Silistire sancağı kazaları (Varna, İshakçı, Minkalye, Balçık, Saçın, Köstence, Hırsova, Tolcı, Babadağı)-Edirne, Edirne ve nevalisi-Üsküdar-Manastır-Çöke-Ada-Tirfilli.

ANADOLU TARAFI

Hüdavendigar Sancağı (Kazalar)

Bursa-Bursa kariye ve kazaları-İnegöl-Yenişehir-Lefke-Gölpazarı Taraklı-Tobralı Köynek-Kara Mihal-Karahisar Nali- Gümüşabat-Hanlıhan-maa Kuzupazarı-Beypazarı-Küllük mihaliççi-Günyüzü-Seferihisar-Söğüt-Yarhisar-Pazarcık-Domaniç-Harmancık.

Gemlik-Mudanya-Mihaliç-Soma maa Karaağaç-Gönen-Gökçedağ-Kepsut Kirmastı-Aydıncık-Ayvacık-Bergama-Nevahi-i Bergama-İliçe-yi Bergama-Atranos-Nahiye-i Cebel-i Cedit-Kete-Nahiye-i Cebeli Atık-Bayramiç-Kozak.

Karesi Sancağı (Kazalar)

Balıkesir-Gelenbe-Kozak-Bigadiç-Sındırgı-Kemer-Ayazment-Manyas-Hatmaa Şami-Edremit-İvrindi-Ayvalık.

Kocaeli Sancağı (Kazalar)

İznikmit-Adapazarı maa Sapanca-Akhisar-Geyve-İznik-Pazarköy-Yalakabat-Karamürsel-Kaymas-Şehler-Kandıra, maa Gençli Ağacları-Hendek maa Akyazı-Karası-İbsafı-Sarıçayır-Buşdivan-Akabat.

Şile-Taşköprü (Kocaeli'ye dahil değil)

Eskişehir Sancağı (Kazalar)

Eskişehir-Seyitgazi-Karacaşehir-Bilecik-İnönü-Karahisar-Sandıklı-Şuhud-Sancaklı-Karamık-Çap-Çöle-Bovadin-Han-Patçende-Nevahi-i Patçende.

Karaman eyaleti

Konya-Beyşehir-Akşehir-Aksaray-Kayseriyye-Niğde-Kırşehir.



İçel sancağı

Alaiye Sancağı (Kazalar)

Alaiye-Sökker maa Düşenbih-Manavgat.

Menteşe Sancağı (Kazalar)

Muğla-Tavaş-Yarangüme-Gebranes-Üzümlü-Ağır-dos-Döer-Eşen-Meyri-Datya-Tarahye-Ula Dalaman-Ker-me-Köyceğiz-Gökabat-Karaova-Mandalyan-Bodrum-Tıronoz-Eskihisar-Subice-Mazon-Bozüyük-Yerkeski-Mesuli-Milas.

Teke Sancağı (Kazalar)

Antalya-Antalya'ya tabi Kuralar-Istanos-Elmalı-Kas-Kalkat-Finike-Eğridir-maa Katdiç-Serik-Maa ko-nak-Karaveliler maa Has-Bucak maa Germiye-Kızılkaya.

Hamit Sancağı (Kazalar)

Isparta-Patlu-Eğridir-Karaağaç-Afşar-Yalvaç-Hoy-ran-Uluborlu-Badle-Agros-Gönan-Keçiborlu-Ağlasın-İncir.

Burdur-Karaağaç-Kemerhamit-İbrala maa Boyce-Gülhisar-Tefenni maa Siroz.

Denizli-Honaz-Ezine-i Laskiye-Ezine-i Çarşamba-Göynük.

Aydın Sancağı

Güzelhisar-Tire-Bayındır-Ödemiş-Birgi-Kils-Bal-yanbolu-Sart maa Salihli-Dağ Marmarası-Alaşehir-Kes-tel maa Nazilli-Yenişehir-Bozdoğan-Kuyucak-Arpaz-İnegöl-Akça-Sultanhisar-Amasya-Beypazarı-Köşk Dere-si-Köşk Dalıca-Vakıf-Ayasuluğu.

Saruhan Sancağı

Muğla Sancağı

İzmir-İzmir Nevahisi-Urta-Ayasefit-Birunabat-Tir-yanda-Cuma-i Abat-Karaburun-Çeşme-Seferihisar-Ku-şadası-Söke-Mandice-Balat-Karpuzlu-Çine-Şahme-Tal-ma-İneabat-Kızıllıhisar.

Bolu Sancağı

Bolu-Devrek-Gerede.

Viranşehir Sancağı

Viranşehir-Şahabettin-Kızılbil-Yenice-Çarşamba-Perşembe-Bendereğli-Bartın-Amasra-Ulus-Safranbolu-

Eflani Borlu-Keçinos-Zerzene-Aktaş-Tefen-Ova-Börek-Kurukavak.

Ankara

Ankara-Ayaş-Murtazaabat-Nahiye-i Süfla-Arapsun-Haymanateyn-Şorba-Çubukabat-Yörükan-Yabanabat-Nahiye-i Bala.

Çankırı Sancağı

Çankırı-Kalecik-Koçhisar-Keskin-Milan-Karacavi-ran-Bicure-Şabanözü-Tuht Kargı-Tosya-Öküz-Kurşun-lu-Boğaz-Çerkeş-Karıpazarı.

Amasya

Amasya-(Ezine Pazarı-Akdağ-Geldiklan)-Erbaa-Akdağ Nahiyesi Day ve Zennunabat-Kel kurası-Kedeğ-re-Havza-Ladik-Gümüş maden humayuna-Gümüş-Ha-cıköy-Zeytun-Merzifon.

Sivas Sancağı

Divriği Sancağı

Divriği-Darende-Gürün-Eşidi-Ayvalık Deresi.

Bozok Sancağı

Yozgat-Kızılkoca-Selmanlı-Budaközü-Akdağ-Sor-gun-Karahisar-Behramşah-Gedikçubuk-Emlak-Süley-manlı-Boğazlıyan.

Çorum Sancağı

Çorum-İskilip-Osmancık-Hacı Hamza derbendi-Saz.

Biga Sancağı

Kala-i Sultaniye-Kumkale-Ezine-Kazdağı-Bayra-mış-Çan-Ünye-Balya-Güvercinlik-Biga-Lapseki-Bozca-ada-İmroz-Paşa Limanı-Marmara Adası.

Akdeniz Adaları

Midilli-Yunda-Limni-Taşoz-Semadrek-İstanköy-Sakız-Rodos-Kıbrıs Kazaları (Lefkoşe, Dağ, Değirmenlik, Omorfo, Tuzla ve İskele, Hırısufu, Lefke, Leymoson, Piskopu, Gilan, Evdim, Karpaz, Magosa, Girine, Baf, Mesarya).

Erdek-Kapıdağ-Bandırma.



Kütahya Sancağı

Kütahya-Kütahya nahiyeleri Etraf-Emruteli-Ören-cik-Giray-Tavşanlı-Altıntaş. -

Kazalar: Uşak ve Nahiye-i Niyaz-Kula-Eşme-Sirge-Küre-İnay-Silindi-Keteş-Eğrigöz-Danışmentlu Çal-Simav-Dağardı-Gedis-Şehlu-Taskırı-Kempler-Soma-Baklan.

Adana Sancağı

Adana-Adana nahiyeleri (Yöreger) kazalar: Sarıçam-Aşağı Din-Darlu-Karaisalı.

Bilan Sancağı

Kaza-yı Payas ve Azır Sancağı

Payas-Misis.

Tarsus Sancağı

Tarsus-Kusun-Elvanlı-Ulaş-Kuştimür-Namrun-Gökçe.

Trabzon

Trabzon-Künyen-Rize ve Hemşin-Giresun ve Keşap Görele-Vakfikebir-Polathane Yümrenek-Tonyan-Sürmene-Of.

Canik Sancağı

Çıldır Eyaleti

Kars Eyaleti

Kastamonu

Kastamonu-Taşköprü-Boyabat-Gökçeğaç-Devre-gan-Sinop-Gerze-Saray-Çanlı-Akkaya-İstefan-Ayandon-Gineulu-İnebolu-Hoşalay-Cide-Zarı-Küreinuhas-Azdavay-Devrekani-Güney-Göl-Çiğlene-Eflani-Merküze-Araç-Sarp-Boyalı-Yürükaniaraç-Gerede-Akyürken.

Silistire

Karinabat-Babadağı-Dostkasrı-Aydos-Yeni pazar-Pravadi-Vakfiyye-Kozluca-Pazarcık-Çardak.

Sayımda Müslüman ve müslüman olmayanlar ayrı ayrı sayılmışlardır. Bütün yerleşim yerlerinde halk islam ve reaya diye iki temel gruba ayrılmışlardır. Kıptiler ayrı sayılmışlardır. Aynı yöntem Yahudiler ve Fellahlar içinde uygulanmıştır. Sonuçlar ve tablolarda görülebilir.

1831 sayımından sonra tamamiyle askeri amaçlarla 1844 nüfus sayımı yapılmıştır. Bu sayımla ilgili olarak Prof. İbrahim Hakkı Akyol şu bilgileri vermektedir:

“Modern esaslara göre bütün imparatorluk dahilinde ilk nüfus sayımına o zaman serasker olan Rıza Paşa tarafından orduyu yeniden tanzim ve asker alma usulünü değiştirmek maksadiyle teşebbüs edilmiştir. Maalesef hükümetin bu ciddi teşebbüsü halk tarafından bir tereddütle karşılanmıştır. Nüfus adedine göre her eyalet (vilayet) liva ve kazaya hükümetin teklifler yükleteceği şayısı ortaya çıkmış ve halk tarafından çok yerlerde nüfus adedi daha az miktarda gösterilmek istenmiştir. İslamın gayri unsurlar bu hususta hükümete karşı mesul ruhani makamları (Patriklik, Hahamlık) aldatıyor, her yerde nüfus gizleniyor sayım memurları da kabiliyetsizlikleri ve tembellikleri yüzünden işe lazım gelen ehemmiyeti vermiyor, hatta mutaların sıhhatını kontrol etmek külfetinde bile bulunmuyordu. Binaenaleyh bu şartlar altında ilk deneme olmak üzere vücuda getirilmiş olan modern resmi istatistikler kontrolsüz kabul edilemez. Hükümet sayım esnasında düştüğü hatayı anlayınca bidayette bunları neşretmek istememiştir. Mamafih mesele ile yakından alakalı olan yabancılar yarı resmi mahiyette olmak üzere hükümetten lazım gelen malumatı almışlardır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, çağdaş gereksinimlerin de baskısıyla nüfus kayıt sisteminin kurulması doğrultusunda adımlar atılmıştır. Önce Ceride Nezareti kurulmuş, eyalet ve bazı sancaklara nüfus nazırları, kazalara nüfus memurları, nahiyelere ise mukayyidler atanmıştır. Böylece nüfus kayıtlarının tutulması amaçlanmıştır. Fakat bu amaca ulaşıldığı, kayıtların düzenli tutulduğu söylenemez. Zamanla işler ilk hızını yitirmiş; sonuçta Ceride Nezareti kaldırılmış, illerdeki teşkilatlar da önce Tahrir-i Emlak idarelerine, daha sonra da Ahz-ı Asker yönetimine devredilmiştir.

1866'da Mithat Paşa kısmî ve başarılı bir nüfus sayımını gerçekleştirilmiştir. Mithat Paşa'nın merkezi hükümette görev alması ülke genelinde bir sayımın yapılması fikrini geliştirdi. 1874'te sanayi Devlet sayıma yönelik üç nizamname hazırladı. Böylece yeni kayıt sistemin temelleri de atılmış olacaktır. Fakat bu girişim Abdülaziz'in devrilmesi nedeniyle yaşama geçemedi.

Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra konu yeniden gündeme geldi. 2. Abdülhamit bir sayımın yapılmasını onayladı. Ne var ki bu sayımda müslüman nüfusun sayım görevi Harbiye Nezareti, Gayri müslim nüfusun sa-



yımı görevi ise Dahiliye Nezareti'ne verildi. Sanayi Devlet, 1874'te ki nizamnameyi geliştirerek "Sial-i Nüfus Nizanmanesi"ni hazırladı. 1882'de başlayan sayım 1890 da bitti ilk sonuçlar da 1893 de yayınlandı. Amaç sağlam bir nüfus kayıt sistemi yaratmaktı. Bu sayımda ilk kez kadınlarda sayıma dahil edildi.

1900'de konuya daha resmi bir görünüm vererek 1881 nizamnamesi yasalaştırıldı. 1902'de bu yasa daha geliştirildi. 1903'te yeni bir genel sayım yapıldı, bu sayım (bunlara sayım değil yazım işlemi demek daha doğru olacaktır.) 1907'de tamamlanabildi. Bu Osmanlı döneminin son sayımıdır. 1914'te Sicil-i Nüfus İdaresi yazımlara dayanarak bir derleme yapmışsa da, bunun sonuçları ancak 1920'de yayınlanabilmiştir.

TABLO 1

1830 Sayımına Göre Anadolu ve Rumeli'deki Toplam Erkek Nüfus

Dinsel-Etnik Grup	Anadolu	Rumeli	Toplam
İslam	1.988.027	513.448	2.501.425
Reaya (Hristiyan)	366.625	811.546	1.178.171
Kıpti	7.143	29.532	36.675
Yahudi	5.338	11.674	17.012
Ermeni	16.743	3.566	20.309
Toplam	2.383.876	1.369.766	3.753.642

TABLO 2

1844 Sayımına Göre Osmanlı İmparatorluğu'nun Nüfusu

<i>Avrupa:</i>	
Trakya	1.800.000
Rumeli	2.700.000
Bulgaristan	3.000.000
Arnavutluk	1.200.000
Bosna-Hersek	1.100.000
Eflak	2.600.000
Boğdan	1.400.000
Sırbistan	1.000.000
Ege Adaları	700.000
<i>Avrupa Toplamı</i>	<i>15.500.000</i>
<i>Asya:</i>	
Anadolu	10.700.000
Suriye-İrak	4.450.000
Arabistan	900.000
<i>Asya Toplamı</i>	<i>16.050.000</i>
<i>Afrika:</i>	
Mısır	2.000.000
Trablusgarb-Fizan	600.000
Tunus	1.200.000
<i>Afrika Toplamı</i>	<i>3.800.000</i>
GENEL TOPLAM	35.350.000

TABLO 3

1844 Sayımına Göre Osmanlı İmparatorluğu Nüfusunun Etnik ve Dinsel Dağılımı

	<i>Avrupa</i>	<i>Asya</i>	<i>Afrika</i>	<i>Toplam</i>
Türk	2.100.000	10.700.000	---	12.800.000
Rum	1.000.000	1.000.000	---	2.000.000
Ermeni	400.000	2.000.000	---	2.400.000
Yahudi	70.000	80.000	---	150.000
Slav	6.200.000	---	---	6.200.000
Rumen	4.000.000	---	---	4.000.000
Arnavut	1.500.000	---	---	1.500.000
Tatar	16.000	20.000	---	36.000
Arap	---	900.000	3.800.000	4.700.000
Süryani ve Keldani	---	235.000	---	235.000
Dürzi	---	30.000	---	30.000
Kürt	---	1.000.000	---	1.000.000
Türkmen	---	85.000	---	85.000
Çingene	214.000	---	---	214.000
<i>Dinsel Dağılım</i>				
Müslüman	4.550.000	12.650.000	3.800.000	21.000.000
Rum-Ortodoks	10.000.000	3.000.000	---	13.000.000
Katolik	640.000	260.000	---	900.000
Musevi	70.000	80.000	---	150.000
<i>Diğerleri</i>	---	---	---	<i>300.000</i>

TABLO 4

1877 Devlet Salnamesi'ne Göre Nüfusun Vilayetlere Dağılımı

<i>Vilayet</i>	<i>Nüfus</i>	<i>Vilayet</i>	<i>Nüfus</i>
Edirne	652.676	Cezair-i Bahr-i Sefid	177.982
Tuna	907.774	Hudavendigar	365.985
Sofya	350.180	Mamuretül'-Aziz	147.400
Selanik	393.029	Suriye	202.000
Bosna	1.013.568	Adana	204.372
Hersek	193.248	Halep	296.760
Manastır	539.154	Trablusgarp	1.010.000
Yanya	187.513	Bağdat	1.604.471
İşkodra	135.000	Basra	395.524
Girit	222.841	Yemen	266.000
Aydın	372.022	Hicaz	---
Ankara	282.799	İstanbul	(700.000)
Konya	410.393	İstanbul (Bağlı 5 Kaza)	19.317
Kastamonu	422.906	Kaza-i Erbaa Mutasarrıflığı	27.217
Sivas	406.388	İzmit Mutasarrıflığı	76.096
Trabzon	339.141	Canik Mutasarrıflığı	129.929
Erzurum	432.832	Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı	110.000
Van	233.629	Beyrut Mutasarrıflığı	120.000
Diyanbakır	184.900	Kudüs Mutasarrıflığı	130.000
<i>Toplam:</i>	<i>13.663.046</i>		

TABLO 5

Osmanlı Devleti Nüfusunun Dinsel-Etnik Dağılımındaki Değişmeler

Dinsel-Etnik Grup	1983 Sayımı	1907 Sayımı	1914 Sayımı	Net Artış (1893-1914)
Müslüman	12.587.137	15.508.753	15.044.846	+2.457.709
Rum	2.332.191	2.852.812	1.792.206	-539.985
Ermeni	1.001.465	1.120.748	1.294.831	+293.366
Yahudi	184.106	253.435	187.073	+2.967
Bulgar	817.735	761.530	14.908	-802.827
Ecnebi	235.983	197.760	---	---
Diğerleri	230.045	189.592	186.152	-43.893
Toplam:	17.388.662	20.884.630	18.520.016	+1.131.354



TABLO 6
Osmanlı Devleti Nüfusunun Vilayetlere Göre Dağılımı

Vilayet	1893 Sayımı	1907 Sayımı	1914 Verileri	Vilayet	1893 Sayımı	1907 Sayımı	1914 Verileri
Adana	396.349	504.396	516.217	Konya	944.042	1.249.777	1.339.111
Ankara	847.137	1.157.131	1.156.891	Kosova	721.087	671.653	---
Aydın	1.410.424	1.727.581	1.818.859	Kudüs Sancağı	234.770	229.812	328.168
Bağdat	197.756	178.178	---	Mamuretü'l-Aziz	381.346	473.324	538.227
Basra	10.853	10.270	---	Manastır	664.399	824.828	---
Beyrut	568.014	562.719	824.873	Musul	176.111	161.748	---
Biga Sancağı	118.835	186.455	---	Selanik	989.844	921.359	---
Bitlis	276.998	297.660	437.479	Sivas	926.671	1.194.372	1.169.443
Cezair-i Bahr-i Sefid	263.590	364.223	---	Suriye	400.748	478.775	918.409
Çatalca Sancağı	58.822	78.529	59.756	Trablusgarp	---	449.623	---
Diyarbakir	368.964	392.705	619.825	Trabzon	1.056.237	1.342.778	1.567.897
Edirne	836.041	1.133.796	631.094	Van	119.860	113.964	259.141
Erzurum	559.055	675.855	815.432	Yanya	516.477	516.766	---
Halep	787.714	867.679	1.031.333	Zor Sancağı	34.250	60.854	66.294
Hudavendigar	1.335.884	1.691.277	2.010.452	Dersaadet	873.565	782.227	909.978
İşkodra	87.372	89.848	---	Şehremaneti Mühlakat	80.702	82.435	---
İzmit Sancağı	195.669	290.517	325.143	Toplam	17.388.662	20.884.630	18.520.016
Kastamonu	948.981	1.121.516	1.175.875				

TABLO 7
Osmanlı Vilayetlerinin Yüzölçümleri ve Yönetim Birimlerindeki Değişmeler

Vilayet	Sancak Yüzölçümü	Kaza 1889	Nahiye 1907	Köy 1889	1907	1889	1907	1889	1907
İstanbul (Şehremaneti Mühlakati ile)	1.900	---	1	6	4	3	3	203	206
Hicaz	385.700	1	2	2	4	2	7	---	---
Yemen	256.132	4	4	29	27	75	64	1333	8158
Basra	138.800	4	4	10	9	27	34	217	210
Bağdat	141.200	3	3	12	17	25	34	60	---
Musul	91.000	3	3	14	14	22	28	3331	3394
Halep	86.600	3	3	20	21	50	72	3261	3800
Suriye	99.808	3	4	16	21	25	35	994	1133
Beyrut	30.500	5	5	16	14	41	42	2276	2959
Trablusgarp	751.000	4	4	16	19	23	23	---	---
Hudavendigar	84.878	5	5	22	24	24	48	2164	3607
Konya	102.100	5	5	25	25	24	34	1939	2135
Ankara	94.000	4	5	20	19	15	20	2273	2746
Aydın	53.857	5	5	34	37	44	48	2822	2854
Adana	39.900	4	5	15	13	23	22	1329	1597
Kastamonu	60.000	4	4	19	18	30	27	2514	4015
Sivas	83.700	4	4	22	23	243	70	3071	3160
Diyarbakir	46.800	3	3	10	11	85	59	3012	3138
Bitlis	29.850	4	4	14	13	7	31	1989	2040
Erzurum	76.720	3	4	16	15	162	70	2144	2762
Mamuretü'l-Aziz	37.860	3	3	13	14	54	69	1941	1800
Van	47.700	2	2	17	9	111	13	1996	1574
Trabzon	32.895	4	4	18	18	24	27	2738	2718
Cezair-i Bahr-i Sefid	12.860	4	4	14	12	19	21	238	236
Girit	8.614	5	---	15	---	13	---	1104	---
Edirne	42.500	6	6	27	26	117	115	1922	1950
Selanik	35.000	3	4	22	24	23	25	1850	1954
Kosova	32.900	6	6	21	26	16	16	3120	3251
Yanya	17.900	4	4	13	16	14	9	1253	1736
İşkodra	10.800	2	2	7	8	6	10	329	474
Manastır	28.500	5	5	17	18	24	34	1451	1998
Çatalca Sancağı	3.900	1	1	2	2	1	1	93	95
İzmit Sancağı	12.050	1	1	6	5	12	11	606	1105
Biga Sancağı	7.500	1	1	4	5	7	5	414	499
Kudüs Sancağı	21.300	1	1	3	5	1	12	292	407
Bingazi Sancağı	300.000	1	1	3	4	9	11	---	---
Zor Sancağı	100.000	1	1	3	3	4	4	148	139
Cebel-i Lübnan Sancağı	6.500	1	1	8	8	39	41	931	930
Toplam	3.403.724	122	124	557	551	1444	1195	55358	68780



TABLO 8

Misak-ı Milli Sınırları İçerisindeki Nüfusun İller İtibariyle Dağılımı

İller	Nüfus
Adana	422.400
Ankara	953.817
Bursa	1.371.667
Biga	165.815
Bitlis	398.700
Diyarbakır	471.462
Erzurum	645.702
İzmir (Aydın)	1.819.616
İzmit	246.824
Kastamonu	961.200
Konya	1.038.994
Mamuret-ül-Aziz	575.314
Sivas	1.169.443
Trabzon	1.265.000
Van	379.800
Maras	494.214
Kars-Ardahan	182.000
İstanbul	1.300.000
Edirne (Trakya)	257.000
Toplam	14.118.968

TABLO 9

Başlıca Şehirlerin Nüfusları

İstanbul	1.122.000
İzmir	198.000
Bursa	76.000
Adana	64.000
Konya	44.000
Kayseri	49.000
Sivas	43.000
Antep	43.000
Erzurum	38.000
Trabzon	35.000

Nuri Akbayar: "Tanzimattan sonra Osmanlı Devleti Nüfusu" TC.T.Ans, 1985

Barkan Ö.L.: "Türkiye de İmparatorluk Devirlerinde Büyük Nüfus ve Arası Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri" İÜİF Mecmuası, II, 1 ve 2, 1940-41.

Çavdar, Tevfik: *Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu*, Ant Yay, 1969 İst.

Çavdar, Tevfik: Milli Mücadele Başlarken Sayılarla "... Vaziyet ve Manzara-i Umumiye, Milliyet Yay, 1971 İstanbul.

Eldem, Vedat: *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, Ankara, 1970.Karal, E.Z: *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı*, Ankara 1970.Karpas, Kemal: *Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin, 1985.Ubicini, J.H.A: *Türkiye 1850*, Tercüman Yay.



XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE NÜFUS VE NÜFUS SAYIMLARI

MUTULLAH SUNGUR
ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

A- XIX. YÜZYILDAN ÖNCE OSMANLI DEVLETİ'NDE SAYIMLAR VE NÜFUS

Osmanlı Devleti'nde, ilk dönemlerden itibaren çeşitli sayımlar ve yazımlar yapılmıştır. Nüfus sayımları da bunlardan biridir. Osmanlı Devleti, özellikle, yeni fethedilen yerlerin yazılmasına büyük önem vermiştir. Osmanlı Devleti, geniş bölgelere yayılmış olan topraklarını, merkezi bir idare ve kontrol altında tutabilmek için kendine özgü sayım usulleri geliştirmiştir. Her görevlinin görev yaptığı yeri, maaşını ve görevini saptamak ve değişiklikleri izlemek için merkez arşivlerde saklanan ayrıntılı listeler ve defterler düzenlenmişlerdir. Binlerce tımarlının durumunu saptayan *Mücmel Defter-i Hakanî* denilen defterler bu sistemin en belirgin örneğidir. Diğer yandan kırsal alanda, vergi gelirleri için *Mufassal Defteri Hakanî*ler meydana getirilmiştir. Bu defterlerde her vergi yükümlüsünün tasarrufu altındaki toprak miktarını saptayan ve çeşitli vergi oranlarını belirleyen bilgiler sistematik bir biçimde verilmiştir. Mufassal defterler aynı dönemde Avrupa'da ve Çin'de vergi ve askerlik için düzenlenen istatistik listelerinden bazı yönlerden daha ileri ve ayrıntılıdır. Bugün arşivlerimizde sayıları üç bine yaklaşan *sancak mufassal defterleri* nüfus ve ekonomi bakımından en ayrıntılı, güvenilir kaynaklarımızdır. Bu defterleri her sancakta yerinde sayımlar yapılmakta idi. Her sancak için görevlendirilen bir yazıcı veya emin, mahallinde doğrudan doğruya vergi yükümlülerini ve görevlileri, eski defterler ve yerel belgelere göre teker teker denetler, sonra bu verileri yakındaki katip belli bir sistem içinde defterler haline getirirdi.¹

Devletin yazım ve sayım işlerine verdiği önemi gösteren pek çok kaynak vardır. Bunlardan biri de Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sıralarında (1638-1643) Sultan İbrahim'e sunduğu bir layihada şu ifadeler yer almaktadır: "Tahrir, memleket yazımı demektir. Gayet lazımdır. Otuz yılda bir kerre tahrir-i memleket kanundur. Amma gayet Müslüman ve dindar adamlar tayin olunup cümle mahrusa bir uğruna tahrir lazımdır."²

Yine Defterdar Sarı Mehmet Paşa da, otuz yılda bir nüfus sayımının kanun olduğu hakkında şöyle demektedir: "Revan'ın defteri dahi Divan-ı âli defterhanesinde mazbut olup, otuz senede bir tahrir olunup, mürde ve arazileri ifraz ve hariç ezdefter olanları müceddeden deftere kaydetmek lâzımdır."³

Osmanlı Devleti'nde "nüfus sayımları", asırlarca toprakların yazımı münasebetiyle yapılmıştır. Osmanlı sayım defterlerindeki en önemli problemlerden biri şudur: Burada genellikle kişi yerine hane, yani geniş aile birimi esas alınmıştır. Tahrir defterlerinde vergi yükümlüsü esas olarak hanedir. Vergi yükümlüsü olarak evlenmemiş erkekler ve dul kadınlar da sayım içine alınır. Modern demografi biliminin metotları kullanılarak bu sayımlardan gerçek nüfusu hesaplama girişimleri yapılmıştır. Yine nüfus için cizye defterleri önemlidir. Fakat bu defterlerde de belli yaşa erişmiş erkekler listeye alınmıştır; kadınlar çocuklar hiç kazancı olmayan yaşlılar ve özel vergi bağıışıklığı olanlar sayıma alınmamıştır. Nüfus için olduğu gibi, ekonomik veriler için de özellikle mufassal tahrir defterleri son derece önemli kaynaklardır.⁴



"Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinde Nüfus ve Arazi Tahriri"⁵ başlıklı makalesinde Ömer Lütfi Barkan, arazi ve nüfus tahririnin menşei üzerinde de durmakta, ve bu hususta Ebül'ula Mardin'in ilk tahriri Sultan Orhan⁶ zamanında (1326-1360) göstermiş olmasını haklı bulmaktadır.⁷

Ömer Lütfi Barkan, "*Sultan Süleyman Tahrirleri*" namıyla meşhur olan ve Kanunî Sultan Süleyman'ın tahta geçişini takip eden ilk on sene (1520-1530) içerisinde bütün Osmanlı memleketlerine şamil olmak üzere yaptırılmış olan tahrirlerin neticelerini ihtiva eden bir koleksiyon hemen hemen tam olarak elimizde mevcut olduğundan bu defterlere dayanarak o tarihlerde Türkiye nüfusunu (Mısır, Irak ve Tuna ötesi Avrupa bölgeleri hariç) I numaralı tabloda gösterildiği gibi" tespit etmiştir.⁸

Tablo 1: *Sultan Süleyman Tahrirlerine göre 1520-1530 Yılları Arasında Türkiye'de Nüfusun Yayılışı*

Vilâyetler	Hane adedi			Hane sekünü	5 misaline göre hesaplanan nüfus sayısı
	Müslim	Hristiyan	Yahudi		
Anadolu	540.963	4.471	----	545.434	2.727.170
Karaman	143.254	2.448	----	145.702	728.510
Zülfikadiye	66.776	2.687	----	69.463	347.315
Diyaribekir	72.675	11.979	----	84.654	423.270
Rum	118.683	55.237	----	173.920	869.600
Arap	131.399	444	----	131.843	659.215
Rumeli	211.783	824.613	4061	1.040.457	5.202.285
İstanbul	?	?	?	?	400.000 (?)
Yekûn					11.357.365

Ömer Lütfi Barkan, F. Braudel'in XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin nüfusu hakkında ileri sürdüğü tahminlerin (Braudel 60 milyon hesap ettiği Akdeniz memleketlerinde; 37,5-38 milyon Hristiyan dünyası karşısında, 20-22 milyonluk bir Osmanlı Devleti) yanlış olduğunu belirtmektedir. Gerekçesinde ise asrın sonunda yapılmış olan fetihlerle Osmanlı Devleti'nin Avrupa, Asya ve Akdeniz adalarındaki hakimiyet sahasını genişletmiş olduğu ve asrın sonunda Osmanlı ülkesinin %60 bir nüfus artışı da kabul edilecek olduğunda Osmanlı Devleti'nin nüfusunun 30 belki de 35 milyon olması gerektiğini savunmaktadır.⁹

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin nüfusunu hesaplamaya yarayacak kaynakların yetersizliği nedeniyle ciddi tahminler ve hesaplamalar yapılamamaktadır. Tımar sisteminin bozulması, çift bozma, büyük kaçgun gibi olaylar nedeniyle köylerin boşaldığı, kentlere göçün arttığı ileri sürülebilir. Seyahatnameler, kronikler gibi kaynaklardan ise daha çok çeşitli kent ve kasaba-

ların nüfuslarına ilişkin bilgiler derlenebilmekte, bunlar da yazanın amacına, yeteneğine ve tahmin gücüne bağlı olarak önemli farklılıklar göstermektedir.¹⁰

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren yenileşme hareketlerine giren Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın başlarında yeni bir vergi, askerlik ve idarî düzenlemeler içerisine girince ister istemez, bunlara kaynak teşkil edecek yeni sayım sistemlerine de ilgi duymaya başladı.¹¹

B - XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE NÜFUS SAYIMLARI

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yapılan ilk nüfus sayımı Sultan II. Mahmud Dönemi'ne rastlar. Sultan II. Mahmud Dönemi'nde yapılan nüfus sayımları, hem Vidin'den Kars'a kadar geniş bir sahaya teşmilinden dolayı zemin hem de daha sonraki senelerde tatbika konulması sebebiyle zamana tesiri bakımından, büyük bir ıslahattır.¹²

Sultan II. Mahmud Dönemi'nde yapılan ilk nüfus tahririne İstanbul'da başlanmış, fakat meydana gelen 1828/29 Osmanlı-Rus Harbi yüzünden, bu ıslahat diğer vilayetlere teşmil edilememiştir. Harbin sona ermesi nedeniyle, bu kez Rumeli kıtasında yaşayan Müslüman erkek nüfus, isimleri ve yaşları belirtilmek suretiyle, tahrirre çalışılmıştır. II. Mahmud'un emri üzerine başlatılan ve sadece Filibe'de uygulanabilen bu sayımın amacı asker ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Çünkü, bu tahrirde reâyanın yazımı Müslüman nüfusun yazımından sonraya bırakılmıştır.¹³

1831 nüfus tahririnin sebebi, en genel anlamıyla, Osmanlı Devleti'nde yaşayan halkın, kemiyet ve miktarının bilinmesi ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç başta 1826 yılında "Vaka-i Hayriye" denilen bir olay sonrası ortadan kaldırılan, Yeniçeri Ocağı'nın yerine yeni kurulan ordunun (Asâkir-i Mansure-i Muhammediye) asker ihtiyacını karşılamak ve devletin alabileceği vergi miktarı hakkında bilgi sahibi olmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Genel nüfus sayımına başlanılmadan önce, Babıâli'de özel bir meclis teşkil edilmiş ve bu mecliste, nüfus sayımının ne şekilde yapılacağına tayini için talimatnameler hazırlanmıştır.¹⁴

Esas itibarıyla sayım, Rumeli ve Anadolu'da bulunan İslâm ve Hristiyan erkek tespitine yöneliktir. Fakat,



fakat böyle genel bir nüfus sayımının ilk defa yapılıyor olması sebebiyle sayım memurları, halkın endişeye düşebileceği göz önüne alınmış olduğu gibi, râbitalı ve dirayetli hareket etmelerini temin maksadıyla, ricâl, ulema, hâcegân, müderrisin, kapıcıbaşı ve ketebe arasından seçilmişlerdir.¹⁵

Memurlar, Anadolu ve Rumeli'ye hareketlerinden bir gün önce Bâbiâli'ye gelerek harcırahlarını ve gizli olduğu işaret edilen memuriyetlerine dair talimatı almışlardır. Memurların vazifeleri başına hareketlerinden sonra da gönderdikleri defterleri derlemek ve genel sonuçları tespit etmek üzere İstanbul'da Ceride Nezareti kurulmuştur. Bütün sayım defterleri buraya geldikten sonra, hülâsa edilerek neticeleri bir defterde toplanmıştır.

1831 nüfus sayımı için, kaynak teşkil eden el yazması bu defterin aslı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde, defatir ve cedavil kataloğunda "1247 senesinde memalik-i mahruse-i şahanede mevcut nüfus defteri" adıyla kayıtlıdır. Bu defter Enver Ziya Karal tarafından yayınlanmıştır.¹⁶

1831 sayımı, esas amacına uygun olarak da devletin yalnızca erkek nüfusu kaydedilmiştir. Askere alınacak olan yalnızca erkek nüfustur. Cizye ve bedel-i askeriye'ye tâbi gayrimüslim erkek nüfus ise Reaya, Ermeni Yahudi ve Kıpti olarak tasnif edilmiştir. Bu sayımın sonucu Tablo II'de verilmiştir.¹⁷

Tablo II: 1831 Osmanlı Nüfus Sayımının Sonucu¹⁸

Milletler	Rumeli		Anadolu		Toplam	
	Nüfus	%'i	Nüfus	%'i	Nüfus	%'i
İslâm	513.428	37,48	1.995.215	83,70	2.508.643	66,33
Reaya (Hristiyan)	811.546	59,25	359.379	15,07	1.170.925	31,19
Kıpti	29.530	2,16	7.143	0,30	36.673	0,98
Yahudi	11.674	0,85	5.396	0,23	17.070	0,46
Ermeni	3.566	0,26	16.743	0,70	20.309	0,54
Toplam	1.369.744	100	2.383.876	100	3.753.620	100

1831 sayımı sonucunda eyaletlerin nüfusları ve eyaletlere göre Müslim ve gayrimüslimlerin oranları da Tablo III'deki gibidir.

1831 sayımı sonuçlarına göre (bkz.: Tablo II), Rumeli'de Kıptiler bir tarafa bırakılacak olursa -çünkü Kıptilerin bir kısmı Müslüman'dır- toplam gayrimüslimlerin nüfus içindeki miktarı %60,36'ya ulaşmaktadır. Bu duruma göre Müslümanlar Rumeli'de azınlıktadır

Tablo III: 1831 Sayımından Eyaletlerin Nüfusları ve Eyaletlere Göre Müslim ve Gayrimüslimlerin Oranları¹⁹

Eyaletler	İslâm	Reaya	Kıpti	Yahudi	Ermeni	Toplam
Rumeli	Nüfus 217.227	505.760	20.313	7.780	368	751.448
	% 29	67	2	1	0,05	
Silistre	Nüfus 273.936	251.579	8.151	2.353	1.755	537.774
	% 51	47	1,5	0,5	0,4	
Anadolu	Nüfus 1.044.925	138.463	485	1.361	3.727	1.188.961
	% 87	11	0,04	0,1	0,3	
Sivas	Nüfus 270.820	49.593	60	----	----	320.473
	% 84	15	0,01	----	----	
Karaman	Nüfus 228.942	34.461	----	----	----	263.403
	% 87	13	----	----	----	
Adana	Nüfus 81.166	2.762	5.865	----	2.826	92.619
	% 88	3	6	----	3	
Trabzon	Nüfus 125.119	11.431	----	----	----	136.550
	% 92	8	----	----	----	
Kars	Nüfus 17.580	----	----	----	2.161	19.741
	% 90	----	----	----	10	
Çıldır	Nüfus 73.272	105	191	318	4.887	78.773
	% 93	0,2	0,2	0,4	6,2	
Cezayir	Nüfus 148.754	176.531	910	3.659	3.142	332.996
	% 44	53	0,2	1	1	
Toplam	Nüfus 2.481.741	1.170.685	35.975	15.471	18.866	3.722.738
	% 66	31	1	0,4	0,5	



(37,48). Anadolu'da ise Müslümanların nüfus içerisindeki oranı %83,70'dir. Buna mukabil gayrimüslimlerininki ise sadece %16'dır. Osmanlı Devleti genelinde Müslümanlar %66,33; Hristiyanlar %31,19; Yahudiler %0,46 ve Ermeniler de %0,54'lük bir paya sahiptirler. Ermeni nüfusunun büyük bir kısmı Anadolu'da yaşarken, Yahudilerin ekseriyeti ise Rumeli'de oturmaktadır.²⁰

Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan merkezîyetçi eğilim, idarî yapıda önemli değişikliklere neden olmuştur. Hükümet nüfus konusuna gösterdiği ilgiden dolayı 1839'dan itibaren eyâletlere nüfus nazırı, sancak ve kazalara da nüfus memuru ve mukayyit adında görevliler tayin etti. Bu memurların görevi, doğum ve ölüm olaylarını izleyerek, her bölgede toplam nüfusu gösteren cetveller düzenlemektir. Bu nüfus memurları, İstanbul'daki Ceride-i Nüfus Nezaretine bağlı olarak faaliyetlerini yürüteceklerdi. Ancak, çeşitli dahilî sebepler nedeniyle bu Nezaret kısa bir süre sonra kaldırılmış, nüfus memurları Tahrir-i Emlak idaresine bağlanmıştır.²¹

Osmanlı Devleti'nde düzenli merkezi kayıt sisteminin kurulmasıyla birlikte, tüm ülke genelindeki nüfus sayımı, Harbiye Nazırı Rıza Paşa'nın başkanlığında 1844 (H. 1260) yılında yapılmıştır. Bu genel nüfus sayımı ile orduyu yeniden düzenlemek ve asker alma usulünü değiştirmek esas alınmıştır. Osmanlı hükümetinin bu önemli teşebbüsü halk arasında tereddütle karşılanmıştır. Nüfus miktarına göre, her eyalet liva kazaya vergiler yükleneyeceği şayiası ortaya çıkmış; çoğu yerlerde nüfus adedi daha az miktarda gösterilmek istenmiştir. Gayrimüslim tebaa da, hükümete karşı mesul ruhani makamları (patriklik, hahambaşılık gibi) aldatmış, yer yer nüfus gizlenmiştir. Osmanlı Hükümeti, sayım esnasında yapılan hataları dikkate alarak, başlangıçta sayım sonuçlarını yayınlamak istememiştir. Ancak daha sonra kendisinden bilgi almak isteyen Fransız diplomat Ubicini'ye resmi mahiyette olmamak üzere bu sayım sonuçları verilmiştir.²²

Ubicini'nin yayınladığı 1844 nüfus sayımı sonuçları, XIX. yüzyıl Osmanlı nüfusuna ilişkin en önemli kaynaklardan biridir. Bir çok Avrupalı seyyah ve araştırmacı Ubicini'nin verdiği rakamları aynen kullanmıştır. Ubicini, verdiği rakamları 1844 yılında yapılmış bir Osmanlı nüfus sayımına dayandırır. Ne var ki, bu sayımın orijinal

arşiv belgeleri henüz keşfedilebilmiş değildir. Ubicini'nin bu rakamları 1867'de Selahaddin Bey'in yayınlarına esas teşkil edecek ve bu rakam bir süre Osmanlı'nın resmi nüfus istatistiği olarak görülecektir.²³

Tablo IV: 1844 nüfus sayımında Osmanlı Devleti'nin nüfusu (yerleşim yerlerine göre)²⁴

Kıtası	Yerleşim Yeri	Nüfusu	Toplam Nüfus
Avrupa Türkiye'si (Rumeli)	Trakya	1.800.000	15.500.000
	Bulgaristan	4.000.000	
	Buğdan	1.400.000	
	Eflak	2.600.000	
	Bosna ve Hersek	1.400.000	
	Rumeli	2.600.000	
	Sırbistan	1.000.000	
	Adalar	700.000	
Asya Türkiye'si (Anadolu)	Anadolu	10.700.000	16.050.000
	Suriye, Mezopotamya ve Kürdistan	4.450.000	
	Arabistan (Mekke, Medine), Habeşistan	900.000	
Afrika (Batı)	Mısır	2.000.000	3.800.000
	Trablus, Fas, Tunus	1.800.000	
1844 sayımındaki toplam nüfus			35.350.000

1844 nüfus verilerinde, Osmanlı nüfusunun ırklara göre miktarları Tablo V'dedir.

Tablo V: Ubicini'nin verdiği rakamlara göre Osmanlı nüfusunun etnik dağılımı

İrklar	Avrupa'da	Asya'da	Afrika'da	Toplam
Osmanlılar	1.100.000	10.700.000	---	11.800.000
Slâvlar	7.200.000	---	---	7.200.000
Rumenler	4.000.000	---	---	4.000.000
Aznâvutlar	1.500.000*	---	---	1.500.000
Rumlar	1.000.000	1.000.000	---	2.000.000
Ermeniler	400.000	2.000.000	---	2.400.000
Yahudiler	70.000	100.000	---	170.000
Tatarlar	230.000	---	---	230.000
Araplar ²⁵	---	900.000	3.800.000	4.700.000
Suriyeli ve Keldanlılar ²⁶	---	235.000	---	235.000
Dürziler	---	25.000	---	25.000
Türkmenler	---	90.000	---	90.000
Kürtler	---	1.000.000	---	1.000.000
Toplam	15.500.000	16.050.000	3.800.000	35.350.000

Ubicini'nin 1844 sayımlarında tespit edilen nüfusun dinlere göre tasnifi ile ilgili vermiş olduğu liste Tablo VI'dadır.

Tablo VI: Osmanlı Devleti'nin nüfusunun dinlere göre dağılımı²⁷

Din Grupları	Avrupa	Asya	Afrika	Toplam	% Oranı
Müslümanlar	3.800.000	12.950.000	3.800.000	20.000.000	58,13
Rum-Ortodokslar	11.370.000	2.360.000	---	13.730.000	38,84
Katolikler	260.000	640.000	---	900.000	2,55
Yahudiler	70.000	100.000	---	170.000	0,48
Genel Toplam	15.500.000	16.050.000	3.800.000	35.350.000	100
%Oranı	43,85	45,40	10,75	100	



Tablo VI'da da görüldüğü üzere nüfusun %58,13'ünü Müslümanlar oluştururken, gayrimüslimlerin genel nüfus içerisindeki oranı ise %41,87'dir. Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadıkları yer Osmanlı Devleti'nin Asya topraklarıdır. Gayrimüslimlerin ekseri ağırlığı ise devletin Avrupa topraklarında yaşamaktadır.

Selahâddin Bey tarafından, 1867 uluslararası Paris sergisi için basılan Osmanlı kataloğu için hazırlanmıştır. Kaynakları belli değildir. Sunuş biçimi itibarıyla Ubicini'nin kitabından²⁸ esinlenmiştir. Bu yayına göre Osmanlı'nın Avrupa'daki nüfusu 6.103.000 Müslüman ve 12.100.000 Hristiyan'ı, Asya kıtasındaki nüfusu da 13.223.000 Müslüman ve 3.160.000 Hristiyan'ı kapsamaktaydı. Bu rakamlar ve Osmanlı nüfusunun etnik dinsel dağılımını gösteren rakamlar uzunca bir süre Osmanlı Devleti'nin resmi nüfus istatistiği olarak görülecektir.²⁹

Tablo VII : 1867 Osmanlı Nüfusu (Selahattin Bey'e göre)³⁰

Avrupa Vilâyetleri	Edirne (İstanbul Dahil)	3.900.000	18.487.000
	Tuna (Bulgaristan)	3.000.000	
	Prizren, Tırhala, Rumeli	2.087.000	
	Bosna	1.100.000	
	Yanya ve Selanik	2.700.000	
	Adalar (Kıbrıs hariç)	700.000	
	Sırbistan	1.000.000	
	Eflak ve Boğdan	4.000.000	
Asya Vilâyetleri	Batı Anadolu ve Kıbrıs	10.907.000	16.463.000
	Doğu Anadolu (Harpüt)		
	Erzurum, Kürdistan)	1.906.000	
	Suriye, Bağdat	2.750.000	
	Hicaz, Yemen	900.000	
Afrika Vilâyetleri	Tunus, Mısır, Trablus	5.050.000	5.050.000
Toplam Nüfus			40.000.000

1294 Devlet Salnamesinde verilen nüfusun hane başına düşen kişi sayısı 4,53'tür. Bu rakam bütün vilayetler için geçerli olmayıp, sadece genel nüfusun toplamının toplam haneye oranıdır. Mesela; Edirne Vilayeti'nin hane ortalaması 12,44 iken Yemen vilayetinin ortalaması ise 2,86 kişi olarak hesaplanmaktadır. Aynı şekilde

Ankara'da hane başına ortalama 2,89 kişi düşerken, Konya'da ise 3,05 kişi düşmektedir.

1855'den sonra, Kırım Harbi sebebiyle Rusya'dan Osmanlı topraklarına gelen Müslüman göçmenler, 1856 İslahat Fermanı'yla kaldırılan Cizye'nin askerlik bedeline dönüştürülmesi, 1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelelerinin taşra yönetiminde meydana getirdiği değişiklikler,

ülkede yeni ve kapsamlı bir nüfus sayımının yapılmasını gerektiriyordu. Ana gaye yine ordunun asker ve devletin vergi ihtiyacını karşılamaktı.³²

1294 (1877) Tarihli Devlet Salnamesine göre ise nüfusun vilayetlere göre dağılımı ve hane sayıları Tablo VIII'deki gibidir.

Tablo VIII: 1294 Devlet Salnamesinde Vilâyetlerin nüfus durumu ve hane sayısı³¹

Vilâyetler	Nüfus Miktarı	Hane Sayısı
Edirne	652.676	52.455
Tuna	907.774	160.251
Sofya	340.180	40.318
Selanik	393.029	27.053
Bosna	1.013.568	186.431
Hersek	193.248	27.987
Manastır	539.154	250.651
Yanya	187.513	27.070
İşkodra	135.000	37.500
Cezayir-i Bahr-i Sefid	177.982	65.963
Girit	232.834	65.128
Hüdavendigâr	365.985	143.179
Aydın	372.022	127.388
Ankara	282.799	97.544
Konya	410.393	134.247
Kastamonu	422.906	119.501
Sivas	406.388	110.907
Trabzon	339.141	103.707
Canik	129.929	46.315
Erzurum	432.832	148.551
Van	233.629	73.799
Diyarbakır	409.000	80.300
Mamuretülaziz	95.000	12.400
Erganimadeni	52.000	14.900
Suriye	202.000	95.000
Cebelilübnan	110.000	18.000
Beyrut	120.000	12.375
Kudüs	130.000	19.400
Adana	204.372	59.348
Halep	296.760	95.270
Trablusgarp	1.010.000	19.000
Bağdat	1.604.471	237.436
Basra	395.524	78.149
Yemen	266.000	93.000
Hicaz	----	----
Toplam	13.064.109	2.880.723

Ordunun güçlü olması için harcamaları finanse edebilecek bir kaynağa ihtiyaç vardı. Gayrimüslimlerin önce cizye, sonraları askerlik bedeli olarak değiştirilen malî mükellefiyetlerine esas olan nüfus miktarı, kendi cemaat teşkilatlarının kayıtlarına dayanmaya devam ediyordu. Gerek kayıtların eskiliği ve gerekse Gayrimüslimleri daha az göstermek için nüfuslarını az gösteriyor-



lardı. Osmanlı hükümeti, gayrimüslimlerin gerçek nüfusunu bilmek istiyordu. Ayrıca, yol, okul, köprü ve tren yolu gibi, önemli bazı kamu hizmetlerinin iyi planlaması için de, nüfus yoğunluğunun bilinmesi gerekli idi.³³

1868'de kurulan Şura-yı Devlet'e nüfusla ilgili konularda düzenleme yetkisi verildi. Şura-yı Devlet, yeni bir nüfus kayıt sisteminin kurulması ve genel nüfus sayımı ile ilgili olarak 1875 yılında çeşitli nizamnameler hazırladı. Ancak bu nizamnameler çeşitli iç ve dış olaylar nedeniyle uygulamaya konulamadı. Bu sebeplerin başında Bosna-Hersek'te meydana gelen isyan (1875), Sultan Abdülaziz'in taht'tan indirilmesi; Anayasa hazırlığı, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) gelmektedir. Osmanlı Devleti Ruslarla yaptığı savaşta topraklarının bir bölümünü kaybetmiş, bu sebeple 1877-78'de çok sayıda Müslüman, Balkanlardan Osmanlı topraklarına göç etti. Bu göçmenlerin yerleştirilmesi ve içeriden dışarıya nüfus hareketleri, nüfus hareketlerinin sayımını engelleyen demografik problemlerin başlıcalarını oluşturmaktadır.³⁴

Siyasi durum düzelir düzelmez, Sultan II. Abdülhamid zamanında, yeni bir nüfus sayımı yapılması için harekete geçilmiş ve gerekli düzenlemeleri yapma yetkisi tekrar Şura-yı Devlet'e verilmiştir. Şura-yı devlet tarafından hazırlanan "Sicil-i nüfus Nizamnamesi" 4 Eylül 1881 (8 Şevval 1298) tarihinde padişahın onayıyla yürürlüğe girmiştir. Aynı tarihte nüfus yazımının nasıl yapılacağına dair bir talimat kabul edilmiştir. Bu suretle nüfus sayımı için gerekli yasal prosedür tamamlanmıştır.³⁵

Nüfus sayımı kaza düzeyinde organize edilmiştir. Her kazada bir nüfus heyeti oluşturularak, ki bu heyette kaza idare meclisinden ve belediye meclisinden birer üye, nüfus memuru ve askeri bir temsilci bulunuyordu. Ayrıca heyette Gayrimüslimleri temsilen bir üye de yer almakta idi.

Genel nüfus sayımında, sayımı tamamlanan kişilere "Nüfus Tezkeresi" verildi. Bu nüfus tezkeresi daha sonra nüfus cüzdanı adını alacaktır. Varandaş, bu nüfus tezkeresini gayrimenkul alıp-satarken, memuriyete girişte, seyahat belgesi alırken, kısaca her türlü resmi işlemlerde göstermek zorunda idi.³⁶

Mahalle ve köylerdeki nüfus sayımı ve yazımı tah-

min edilen süreden daha fazla zaman almıştır. Ulaşım imkanlarının yetersizliği ve kötü hava şartları, nüfus sayımını planlanan zamanda bitirilmesini engelledi. Ulaşım imkanları müsait olan yerlerde bile, sonuçlar 1884 yılında geldi. Kemal Karpaz, vilayetlerin büyük bir kısmında nüfus sayımının büyük ölçüde 1888-89 yılında tamamlandığını belirtir.³⁷ Sadrazam Cevat Paşa bu sayım sonuçlarını, 17 Ağustos 1893 (5 Sefer 1311)'da Padişah II. Abdülhamid'e sunmuştur. 1881-82 yılında başlanılan genel nüfus sayımının sonuçları, İstatistik Umumi İdaresi tarafından yayınlanan "*Devlet-i Aliyye-i Osmaniyyenin 1313 Senesine Mahsus İstatistiki Umumiyesi*" adlı kitapta yer almıştır. İstatistiki Umumi İdaresi, 1884 yılından itibaren 1897 yılına kadar Osmanlı Devleti'nin toplam nüfuslarını ve bunların cemaatlara göre dağılımını da vermektedir.³⁸

Tablo IX: Osmanlı Devletinin Nüfusu (1884-1914)³⁹

Yıllar	Müslümanlar	Gayrimüslimler	Toplam
1884	12.590.352	4.553.507	17.143.859
1885	12.707.638	4.578.774	17.286.412
1886	12.824.924	4.603.041	17.427.965
1887	12.942.210	4.637.308	17.579.518
1888	13.059.496	4.661.579	17.721.071
1889	13.176.782	4.685.742	17.862.624
1890	13.294.068	4.701.109	18.000.177
1891	13.411.354	4.734.376	18.145.730
1892	13.411.361	4.763.381	18.174.742
1893	13.578.647	4.776.737	18.316.295
1894	13.645.933	4.804.640	18.457.845
1895	13.763.219	4.832.543	18.599.398
1896	13.890.910	4.848.849	18.739.759
1897	14.111.945	4.938.362	19.050.307
1906 (Shaw'ın listesinde var) ⁴⁰	15.518.478	5.379.139	20.897.617
1914 (Shaw'ın listesinde var) ⁴¹	15.044.846	3.475.170	18.520.016

1897 yılında, genel nüfus içerisinde Müslümanların oranı %74,07'dir. Anadolu ve Rumeli dikkate alındığında, Müslüman nüfusun bu oranı uzun yıllar koruduğu söylenilebilir. Ancak, Hicaz, Yemen, Mısır ve Trablus-garp gibi bölgeler hesaba katıldığında, Müslümanların genel Nüfus içerisindeki payları hayli yüksek olmaktadır.⁴²

Tabloda da görüleceği üzere Müslümanlardan sonra ikinci sıra %13,49'luk oranla Rumlar yer almaktadır. Rumları sırasıyla %5,47 ile Ermeniler ve %4,36 ile de Bulgarlar takip etmektedir. Yahudilerin nüfus içerisindeki oranı ise %1,13'tür. Genel nüfus içerisinde %0,64 ile Katolikler ve %0,24 ile de Protestanlar önemsenmeyecek bir derecede yer tutmaktadırlar.



Tablo X: Osmanlı Devleti'nde Nüfusun Cemaatlere Göre Dağılımı (1897)⁴³

Cemaatler	Erkek	Kadın	Toplam	%Oran
İslâm	8.499.798	6.612.147	14.111.945	74,07
Rum	1.341.049	1.228.863	2.569.912	13,49
Ermeni	546.030	496.344	1.042.374	5,47
Bulgar	449.286	380.903	830.189	4,36
Katolik	65.912	54.567	120.479	0,64
Yahudi	117.767	97.658	215.425	1,13
Protestan	22.963	21.397	44.360	0,24
Latin	12.280	10.055	22.335	0,12
Maruni	153.262	17.154	32.416	0,17
Keldani	3.866	1.902	5.768	0,03
Süryani	19.500	16.054	35.554	0,18
Kıptı Gayrimüslim	10.309	9.241	19.550	0,10
Toplam	10.104.022	8.946.285	19.050.307	100,00

Sultan II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında, nüfus sayımına verilen önem devam etmiştir. İstatistik Umum İdaresi'nde uzman memurlar çalıştırılmasına özen gösterildiği gibi, İngiltere ve Fransa'ya da, modern sayım tekniklerini araştırmak için personel gönderilmiştir. Devletin nüfus sayımı ile ilgili organizasyonu ve usulleri, 1900 yılında yeniden gözden geçirilmiştir. Bu yılda Sicil-i Nüfus Nizamnamesi Yeniden Düzenlenmiştir. Osmanlı Devleti genelinde 1903 yılında yeni bir sayıma başlanılmıştır. Bu genel nüfus sayımı ancak 1906 yılında tamamlanmıştır. Son Osmanlı nüfus sayımı ise, 1914 yılında gerçekleştirilmiştir. Ancak bu sayım, bizzat mahallinde değil taşradaki nüfus idarelerinin yıl içindeki değişikliklerle ilgili verdikleri bilgiler dikkate alınarak yapılmıştır.

1906 ve 1914 Osmanlı nüfus sayımlarına göre, gayrimüslim tebaanın yüzde (%) oranlarındaki değişme Tablo XI' dedir.

Tablo XI: Osmanlı Devleti'nde Nüfusun Etnik/Dini Cemaatlere Göre Dağılımı Osmanlı İstatistiklerindeki Osmanlı Nüfusu (1885-1914)⁴⁴

Cemaatler	1885	1897	1906	1914
Müslüman	12.585.950	14.111.945	15.518.478	15.044.846
Rum-Ortodoks	2.329.776	2.569.912	2.822.773	1.729.738
Ermeni-Gregoryan	988.887	1.042.374	1.050.513	1.161.169
Bulgar	818.962	830.189	762.754	---
Rum-Katolik	1150.166	1120.479	60.597	62.468
Ermeni-Katolik	---	---	90.050	67.838
Protestan	36.229	44.360	53.880	65.844
Latin	18.240	22.335	20.447	24.845
Yahudi	184.139	215.425	256.003	187.073
Maruni	---	32.416	28.726	47.406
Frenk	235.690	---	197.700	---
Toplam	17.375.225	19.050.307	20.897.617	18.520.016

1906 yılında, Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu 20.897.617'ye ulaşmıştır. Bu nüfusun 11.208.628'i erkek, 9.738.989'u ise kadınlardır. Avrupa ve Balkanlarda

kaybedilen savaşlar sonucu önemli toprak kayıpları olmuştur. Elden çıkan bu yerler nedeniyle Osmanlı Devleti'nin 1914 yılındaki toplam nüfusu 18.520.016'ya düşmüştür.

1906 yılında Müslümanların, genel nüfus içerisindeki yüzdesi, daha önceki yıllara mukayese edildiğinde pek değişmediği (%74,26) görülmektedir. 1914 yılında ise Müslüman nüfus miktarında bir azalma kaydedilmekle birlikte, genel nüfus içerisindeki oranında bir artış meydana gelmiştir.

1906 yılında gayrimüslim cemaatların toplam nüfus içerisindeki oranları, 1897 yılı nüfusuna göre herhangi bir değişiklik göstermemiştir. 1897'de toplam nüfus içerisinde Rumlar %13,49, Ermeniler %5,47, Yahudiler %1,13 ve Latinler %0,12'lik bir orana sahip olurken, 1906'da ise oranları şu şekildedir: Rumlar %13,50, Ermeniler %5,46, Yahudiler %1,23 ve Latinler %0,09'dur.

1914 nüfus sayımlarında oranlarda değişme söz konusudur. Rum-Ortodoksların oranı %13,50'den %9,33'e düşmüştür. Ermenilerin ise yüzdesi %6,27'dir. Bunun dışındaki nüfusta önemli bir değişiklik gözle çarpmamaktadır.

Ermenilerin 1914 yılında Gregoryan ve Katolik olarak toplam nüfusu 1.229.007'dir. Bu rakam, o zamanda Osmanlı tebaası olan Ermenilerin tamamının nüfusu ifade eder. Sayım dışı kalabilecek olan Ermenilerin de varlığı düşünülürse Osmanlı Devleti'nde toplam Ermeni nüfusu 1.300.000'i aşmamaktadır. Böylece 1915 yılında 1.500.000 ya da 2.000.000 Ermeni'nin katledildiği iddiasının, ne kadar gerçeklerden uzak ve dayanaktan yoksun olduğu kendiliğinden anlaşılır.⁴⁵

Osmanlı nüfusu hakkında çalışma yapanlardan birisi de Meir Zamir'dir. Meir Zamir,⁴⁶ "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919" adlı makalesinde Osmanlı Devletinin 1914 ve 1919 yılındaki nüfusunu incelemektedir. 1914 yılı verileri Osmanlı Devleti nüfus verilerine yakın sonuçlar vermektedir. 1914 nüfus verilerinde Ermeni nüfusu 1.294.851 olarak vermekte ve genel nüfus içerisinde %6,9'luk bir yüzde vermektedir. Fakat, asıl garip olan 1919 nüfus rakamlarını verirken Ermenilerin 1914'de 1.294.851⁴⁷ olan nüfuslarını 1.604.000'e⁴⁸ çıkarmasıdır. Beş yıl gibi kısa



bir sürede 309.149 kişilik bir nüfus artışını hangi kaynağa ve belgeye dayandırarak ortaya koyuyor anlaşılır gibi değil. Çünkü bu ortalama 61.829.8 kişilik bir artış demektir. Bunun ise yıllık olarak ortalama nüfus artış hızı %4,77'dir. Beş yıldaki toplam fark ise %23,87'e tekabül etmektedir.

Osmanlı Devleti, Türk Milleti'nin tarih sahnesinde önemli roller oynayan bir eseridir. Bu eser, o kadar kalıcı olmuştur ki, kendisi tarihteki yerini alırken, onun terkettiği boşluğu dolduran olamamıştır. Bu devlet, hakim unsur Türkler olmakla birlikte, çeşitli dil, din, ırk ve kültürlerle mensup milletleri içerisinde barındıran bir cihan devleti idi. İçerisindeki bu milletleri çeşitli huku-

ki statüler çerçevesinde yönetiyor idi. Gayrimüslimler Devletin insan unsuru içerisinde önemli bir yer tutuyor idi. Bu unsurlar, daha sonra devletin yıkılması ve parçalanmasında da doğrudan ve dolaylı olarak rol almışlardır.

İşte böyle bir devletin mirasının paylaşılması da kolay olmayacaktır. Bu sebeple çeşitli spekülasyonlara imkan vermeyen, güvenilirlikleri de her geçen gün kıymet arz eden Osmanlı istatistiklerinin "Tarihi Demografi" kuralları dahilinde iyi değerlendirip, güzel çalışmalar ortaya konulmalıdır.

Tarihe, Türk Medeniyetinin güzel bir eserini bahşeden ecdadı, rahmet ve minnet ve saygı ile yâd ediyoruz.

- Halil İnalıcık, "Tarihi İstatistikler Dizisi Başlarken", 19. Yüzyılda Osmanlı Dış Ticareti, Tarihi İstatistikler Dizisi, c. 1, Yayınlayan: Şevket Pamuk, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1995, s. IX.
- Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Neşriyat no: 195, Ankara 1943, s. 6.
- Karal, İlk Nüfus Sayımı 1831, s. 6.
- İnalıcık, a.g.m., s. X.
- Ömer Lütfi Barkan, "Türk İktisat ve Maliye Tarihi İçin Kaynaklar: Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahritleri ve Hâkana Mahsus İstatistik Defterleri I", İktisat Fakültesi Mecmuası, II/1 (Birinci Teşrin 1940), s. 20-59. Devamı aynı dergi, II/2 (İkinci Kanun 1941), s. 214-247.
- T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1990 Genel Nüfus Sayımı Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri İli: 51-Niğde, Ankara, Nisan 1993, s. IX'da "İmparatorluk yeni kurulduğu sıralarda, nüfusla birlikte arazi kanunlarında bilgi toplama özel önem verilmiş; 1326-1360 ve 1360-1389 yılları arasında toprak ve nüfus sayımları yapılmıştır. Daha sonra Padişah Kanunî Sultan Süleyman genele bir sayım yaptırmaya teşebbüs ederek, bunun her yüzyılda bir tekrar edilmesini Kanunname'ye yazdırtmıştır.
- Karal, İlk Nüfus Sayımı 1831, s. 7.
- Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi- Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", Türkiye Mecmuası, c. X, (1953), s. 11.
- Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları", s. 19-20.
- Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, s. 1239.
- Nuri Akbayar, a.g.m., s. 1239.
- Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Dönemi'nde Yapılan Nüfus Tahritleri", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri 28-30 Haziran 1989, ayrı basım, İstanbul 1990, s. 81.
- Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud...", s. 82.
- Karal, İlk Nüfus Sayımı 1831, s. 12 ve ayrıca bkz.: Ahmed Lütfi Efendi, Tarihi Lütfi, İstanbul 1292, c. 3, s. 145.
- Ahmed Lütfi Efendi, Tarihi Lütfi, c. 3, s. 142-3, Karal, İlk Nüfus Sayımı 1831, s. 12, Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud...", s. 84-5.
- Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831, T.C. Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Neşriyat no: 195, Ankara 1943.
- Tablodaki nüfus verilerinde Enver Ziya Karalın rakamları esas alınmıştır.
- Karal, İlk Nüfus Sayımı 1831, s. 215. Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, Risale Basın-Yayın Ltd., 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 77; Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System And Population, 1831-1914", International Journal of Middle East Studies, C. 9, S. 3, (s.325-338), (1978), Cambridge University Press, s. 326.
- Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdarî Taksimat ve-Nüfus", Belleten, c. XV, S. 60, (Ekim 1951), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951, s. 628; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics, The University Of Wisconsin Press, 1985, s. 21.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın., s. 78.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın., s. 78-79.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın., s. 79.
- Cem Behar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927, Tarihi İstatistikler Dizisi, c. 2, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1996, s. 26.
- M. A. Ubicini, Türkiye 1850, Tanzimat- Ulema- Basın, I. cilt, (Türkçe'ye çev.: Cemal Karaağaçlı), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 46-47.
- Esası Arap olan (Mısır vs.) Afrika halkları da buna dahildir.
- 235.000 kişi kendi içerisinde şunlardan oluşmaktadır: Maruniler 140.000, Suriyeliler 210.000, Yakubiler 70.000, Keldanlılar (16 kabile) 25.000. Bkz.: M. A. Ubicini, Türkiye 1850, s. 48.
- 49 M. A. Ubicini, Türkiye 1850, s. 48-49.
- Jean-Henri Ubicini, Lettres sur la Turquie ou tableau statistique, religieux-politique, administratif, militaire commercial etc. de l' empire ottoman depuis le Khat-i-Cherif de Gulckhané, 1853.
- Cem Behar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin..., s. 29.
- Cem Behar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin..., s. 29. Ve ayrıca bkz.: Selahaddin Bey, La Turquie à l'Exposition Universelle de 1867, Paris 1867, s. 210-214.
- Kemal H. K., Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics, s. 121.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın., s. 83-84.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın., s. 84.
- Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın., s. 84.



- 35 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s.84.
- 36 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 85.
- 37 Kemal H. Karpat, "Ottoman Population Records and the Census of 1881/82-1893", *International Journal of Middle East Studies*. c. 9, S. 2, (1978), s. 237-274.
- 38 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 85.
- 39 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 86; Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System And Population, 1831-1914", s.334. ve ayrıca bkz.: İstatistik Umumi İdaresi, *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyenin 1313 Senesine Mabsus İstatistiki Umumisi*, âlim matbaası, İstanbul 1316, s. 15.
- 40 Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System And Population, 1831-1914", s. 334.
- 41 Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System And Population, 1831-1914", s. 334.
- 42 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 88.
- 43 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 93. Ayrıca bkz.: İstatistik Umumi İdaresi, *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyenin 1313 Senesine Mabsus İstatistiki Umumisi*, âlim matbaası, İstanbul 1316, s. 16.
- 44 Stanford J. Shaw, "The Ottoman Census System And Population, 1831-1914", s. 337.
- 45 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın*, s. 94.
- 46 Meir Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", *International Journal of Middle East Studies*, c. 17, 1 Ocak 1981, 85-106.
- 47 Meir Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", s. 100.
- 48 Meir Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", s. 106.



OSMANLI DEVLETİ'NİN SON YILLARINDA TÜRKİYE'NİN DEMOGRAFİK DURUMUNA GENEL BİR BAKIŞ

YRD. DOÇ. DR. ALİ GÜLER

I. GİRİŞ

Nüfus meselesi, bilindiği gibi sosyo-ekonomik bakımdan son derece önemlidir. Sosyolog ve ekonomistler nüfus ve kalkınma ilişkisine dikkatleri çekerek, nüfusu “*ekonomik kalkınmaya tesir eden bir faktör*” olarak incelemektedirler.¹ Gerçekten de nüfus artışı ve azalması, nüfus-üretim ilişkileri sosyolojik ve ekonomik boyutlarıyla tarihî olayların kimi zaman sebepleri, kimi zaman da sonuçları arasında yer alır.

Milletlerin veya sosyal grupların tarihinin yazılabilmesinde, özellikle sosyal tarihlerinin yazılabilmesinde nüfuslarının bilinmesi büyük bir kolaylık sağlar. Çünkü nüfus sayımları, “*toplumu meydana getiren fertlerin sayısını, yaşlarını, cinsiyetlerini, dillerini, dinlerini, coğrafi ve ekonomik sektörler itibarıyla dağılımlarını, öğrenim durumlarını, mesleklerini*” ortaya koymak için “*veri toplama çalışmaları*”² olarak araştırmacılara büyük bir imkan sağlar.

Bu açıdan araştırmamızda Osmanlı Devleti’nde yaşayan gayrimüslimlerin XX. yüzyıl başlarındaki nüfuslarını inceleyeceğiz. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti’nde gayrimüslim unsurların sayısı yirmiikiyi bulmaktadır. Bunlardan Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler hem sayı bakımından, hem de devlet protokolündeki statüleri bakımından en önemli unsurlardır. Bu unsurların sayısal durumlarını genel olarak, devlet içindeki müslümanlarla karşılaştırmalı bir şekilde vereceğiz.

Araştırmamızda “mekan” olarak “Türkiye” coğrafi alanı esas alınmıştır. Bununla Türkiye’de yer alan Osmanlı vilayet, sancak ve kasabaları; yani bu coğrafyada yaşayan gayrimüslimlerin değerlendirmeye alındığı kastedilmektedir. Bu vilayet ve müstakil sancaklar İstanbul’la birlikte 1900 Tarihli Devlet Salnamesi’nde “Kaza,

Nahiye ve Köy” sayıları gösterilen şu vilayet ve müstakil sancaklardır: Halep, Hüdavendigâr, Konya, Ankara, Aydın, Adana, Kastamonu, Sivas, Diyarbakır, Bitlis, Erzurum, Mamuretü’l-Aziz, Van, Trabzon, Cezayir-i Bahr-i Sefid, Edirne vilayetleri; Zor, İzmit, Kale-i Sultaniye ve Çatalca müstakil sancakları.³ Dikkat edilirse bu coğrafi alan, hemen hemen bugünkü Türkiye sınırlarıdır.⁴ Sadece Halep Vilayeti bütünüyle mekan sınırlarımıza dahil değildir. Bu çalışmada, bu vilayetin bugünkü Türkiye sınırlarında kalan sancak ve şehirleri değerlendirmeye alınmıştır.⁵

Bu unsurların nüfusları incelenirken özellikle 1881/2-1893, 1906/7 ve 1914 Osmanlı Genel Nüfus Sayımı sonuçları değerlendirilmiş, vilâyetlerin nüfusları hakkında 1881/2-1914 yılları itibarıyla bilgi veren diğer bütün kaynaklar incelenmiştir. Bu arada dönemin siyasî, askerî ve sosyal olaylarına bağlı olarak görülen nüfus hareketlerinin sebepleri de analiz edilmeye çalışılmıştır.

II. OSMANLI DEVLETİ'NDE NÜFUS SAYIMLARI

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, başta yeni fethedilen yerler olmak üzere, İmparatorluk toprakları üzerinde yaşayan halkın sayım ve yazımını yaptırdı. Devletin toprak düzeni ve yönetim sistemi, bu sayım ve yazım işlerini zorunlu kılıyordu. Vergi ve askerlik işleri, bu sayım ve yazım esasına dayanıyordu. Her liva merkezinde istatistik kalemleri, daha Kanuni Sultan Süleyman zamanında mevcuttu. XVI. yüzyılda yaygın ve oldukça düzenli bir şekilde yapılan bu sayım ve yazımların XVII. yüzyıldan itibaren yapılmadığı ve yalnızca yoklamalarla yetinildiği görülmektedir.⁶



Zaman zaman ve mahallî olarak yapılan sayımların yanısıra Osmanlı Devleti'nde ilk genel nüfus sayımı ve arazi yazımı II. Mahmud döneminde 1830/31'de yapılmıştır. Bu nüfus sayımı Rumeli ve Anadolu'daki gerçek nüfusu vermekten uzak olup, çeşitli sebeplerden dolayı sınırlı kalmıştır.

Tanzimat'tan sonra düzenli merkezî nüfus kayıt sisteminin kurulmasıyla birlikte, bütün ülke düzeyinde yeni bir nüfus sayımı 1844 yılında yapılmıştır. Fakat, bu sayım da eksik bir sayım olmuştur.⁷

Esasen Osmanlı Devleti'nde sağlıklı nüfus sayımı çalışmalarının 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi sonrasında başladığı görülmektedir.

Siyasî durum düzelir düzelmez, Sultan II. Abdülhamid zamanında, yeni bir nüfus sayımı yapılması için harekete geçilmiş ve nüfus sayımı ile ilgili hukukî düzenleme yapma yetkisi yine Şuray-ı Devlet'e verilmiştir. Daha önceki çalışmalar dikkate alınarak Şuray-ı Devlet'çe hazırlanan "*Sicil-i Nüfus Nizamnamesi*" 4 Eylül 1881 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Aynı tarihte, nüfus sayımının nasıl yapılacağına dair bir de talimat kabul edilmiştir.

Bu kanunî düzenleme çerçevesinde, nüfus sayımı kâza düzeyinde organize edildi ve her kazada bir nüfus komitesi meydana getirildi. Bu komitede kaza idare meclisinden ve belediye meclisinden birer üye, nüfus memuru ve askerî bir temsilci bulunuyordu. Ayrıca komitede, gayrimüslimleri temsilen bir üye de yer almakta idi. Ermeni asıllı memurlara da nüfus sayımında görev verildi. İstatistik Umum İdaresi'nin 1897-1903 yılları arasındaki Müdürü Mıgırdıç Sinabyan adında bir Ermeni'dir. *Mıgırdıç Sinabyan*'dan sonra bu göreve Robert isminde bir Amerikalı getirilmiştir. Osmanlı yönetimi içeride Ermeni meselesinin en yoğun olduğu dönemde bir Ermeni'yi İstatistik Umum İdaresi'nin başına getirmekte bir sakınca görmemiştir. Oysa Ermeniler, Osmanlı yönetiminin resmî istatistiklerini kabul etmeyerek, gerçek olmayan rakamlarla dünya kamuoyunu kendi çıkarları doğrultusunda etkilemeye çalışmışlardır. Mıgırdıç Sinabyan'dan önce de İstatistik Umum İdaresi'nin Müdürü *Fethi Franko* adında bir yahudi idi.⁸

Genel nüfus sayımında, sayımı yapılan kişilere "*Nüfus Tezkeresi*" adında resmî bir kimlik kartı verildi. Bu kimlik kartı daha sonraları "*Nüfus Cüzdanı*" adını al-

mıştır. İnsanlar bu nüfus tezkeresini gayrimenkul alıp satarken, memuriyete girişte, seyahat belgesi alırken, kısaca her türlü resmî işlemlerde göstermek zorunda idiler.

Mahalle ve köylerdeki nüfus sayımı ve yazımı umulandan daha fazla zaman almıştır. Ulaşım imkanlarının yetersizliği ve kötü hava şartları nüfus sayımının planlanan zamanda bitirilmesini engellemiş, sayım tam olarak 1888-1889 yıllarında tamamlanmıştır. Sadrazam Cevat Paşa bu sayım sonuçlarını 17 Ağustos 1893 (Safer 1311) tarihinde Padişah II. Abdülhamid'e sunmuştur.⁹

Sultan Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında, nüfus sayımına verilen önem devam etmiştir. İstatistik Umum İdaresi'nde uzman memurlar çalıştırılmasına özen gösterildiği gibi İngiltere ve Fransa'ya da, modern sayım tekniklerini araştırmak için personel gönderilmiştir. Devletin nüfus sayımı ile ilgili organizasyonu ve usulleri, 1900 yılında yeniden gözden geçirilmiştir. Bu yılda, Sicil-i Nüfus Nizamnamesi yeniden düzenlendi. Osmanlı Devleti genelinde 1903 yılında yeni bir nüfus sayımına başlanılmış, bu sayım 1906 yılında tamamlanmıştır. Bu sayım sırasında 5 Recep 1320 (1904) tarihinde yayınlanan bir "*irade*" ile "*Nüfus Tezkereleri'nde cins ve mezhep ile mensup olduğu cemaatin kayıt ve tasrih edilmesi*" yeniden emredilmiştir.¹⁰ Son Osmanlı nüfus sayımı ise 1914 yılında gerçekleştirilmiştir. Fakat bu sayım, bizzat mahallinde değil, taşradaki nüfus idarelerinin yıl içindeki değişikliklerle ilgili verdikleri bilgiler dikkate alınarak yapılmıştır.¹¹

Nüfusla ilgili rakamlara geçmeden önce şunu da belirtelim ki, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin nüfus kayıtları esas itibarıyla bağlı bulundukları millet teşkilâtı tarafından tutulmakta, doğum, ölüm ve evlenme işleri patrikhanelerce yürütülmekteydi. Cevdet Paşa, *Tarihi*'nde hristiyanların nüfus defterlerinin patrikhanelerde bulunduğunu belirtmektedir. Bu uygulama diğer din ve mezhepler için de geçerlidir. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, ülkede yaşayan gayrimüslim tebaanın sayısını diğer kayıtlarla birlikte millet teşkilâtlarının kayıtlarından da öğrenebiliyordu. Bu kayıtlar Cizye Vergisi ödeyen gayrimüslimlerin tespitinde de rol oynuyordu.¹²

Nüfus meselesi ile ilgili olarak metoda ilişkin yapılan şu önemli tespitler bizim araştırmamız için de geçerlidir: "...sözkonusu nüfus verilerini değerlendirmede bazı kri-



terleri göz ardı etmemek gerekir. Her şeyden önce verilerin ilmi belgelere dayanıp dayanmadığını, bunların genel verilerden aşırı sapma yapıp yapmadığını, savaş öncesi, sırası ve sonrasındaki dalgalanmaları ve propagandaya yönelik olarak yapıp yapılmadığını iyi teşhis etmek gerekmektedir.”¹³ Bu sebeple, gayrimüslim nüfus hakkında bilgi veren çeşitli kaynaklardan yararlanılırken, bunların yukarıdaki kriterler bakımından tenkitleri yapılmış, genel verilerden aşırı sapma gösteren kaynaklar değerlendirmeye alınmamıştır.

III. XX. YÜZYIL BAŞLARINDA TÜRKİYE NÜFUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

Osmanlı Devleti genelinde gayrimüslim unsurların, coğrafi yerleşimi ve nüfus dağılımlarında farklılıklar vardı. Katolik olmayan toplumlar, Katoliklere göre daha düzenli bir dağılışı gösteriyorlardı. Museviler ise daha çok ticaretin yoğun olduğu yerlerde yaşıyorlardı.

Ortodokslar (geniş ölçüde Rumlar), Türkiye’de daha çok Doğu Karadeniz kıyıları, Marmara ve Ege kıyıları ile Ege ve Akdeniz adalarında çoğu kez “azınlık” olmak üzere dağılmışlardır.

Ermeniler de buna benzer bir dağılışı gösteriyorlardı. En çok bugünkü Ermenistan ve Çukurova’da bulunuyorlardı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu’nun hiç bir döneminde ve hiç bir yerinde (Ermenistan dahil) çoğunluk olmamışlardı. Türkiye sınırları itibarıyla Doğu Anadolu ve Çukurova’da “azınlık” olarak yaşıyorlardı.

1394’de Fransa’dan, 1470’de Almanya ve Bayyera’dan, II. Bayezid döneminde 1492’de İspanya’dan kovulan Museviler, Osmanlı Devleti tarafından kabul edilerek, özellikle devletin, ticarî faaliyetlerin yoğun olduğu kentlerine yerleşmişlerdir. XX. yüzyıl başlarında Türkiye’deki yahudiler, özellikle İstanbul, Edirne, İzmir, Bursa, Biga Sancağı ile Ege ve Akdeniz adalarında yoğun olarak bulunuyorlardı.¹⁴

Bu unsurların Türkiye genelindeki nüfus durumları ise şöyledir:

1893 tarihinde Padişah II. Abdülhamid’e sunulan ve 1898 tarihinde yayınlanan 1881/82-1893 Genel Nüfus Sayımı¹⁵ sonuçlarına göre Türkiye’nin¹⁶ toplam nüfusu 12.064.186 idi. Bu nüfusun 9.330.671’ini müslümanlar (%77,34), 2.733.515’ini gayrimüslimler

(%22,66) meydana getiriyordu. Gayrimüslimler içinde toplam nüfus itibarıyla, 1.325.735 (%10,99) kişi ile en büyük grup Rumlardı. Bu sayım sonuçlarına göre Ermeniler 974.186 (%8,08), yahudiler ise 90.605 (%0,75) kişi idiler (Tablo: 1).

Bu yıllarda Rumların İstanbul ve Trakya, Batı Anadolu, Kuzey Anadolu’da (özellikle Trabzon) %10’un üzerinde bir nüfusa sahip oldukları görülmektedir. Ermeni nüfusu ise İstanbul, Sivas, Halep ve Doğu Anadolu’da %10’un üzerinde bir yoğunluğa sahipti. Yahudiler, İstanbul, Edirne, Aydın, Biga, Cezayir-i Bahr-i Sefid’de yoğunlaşmaktaydılar.

1906/7 Genel Nüfus Sayımı sonuçlarına¹⁷ göre Türkiye’nin toplam nüfusu 15.099.738’dir. 1881/2-1893 sayımına göre yaklaşık 3.000.000’luk bir artış görülmektedir. Bu nüfusun 11.633.507’si (%77,51) müslüman, 3.376.231’i (%22,49) gayrimüslim idi (Tablo: 1). Önceki sayıma göre hem müslümanların, hem de gayrimüslimlerin nüfusunda artış gözlenirken; toplam nüfus içindeki yoğunluk bakımından müslümanlarda artış; gayrimüslimlerde ise düşüş vardır. Bu sayımda Türkiye genelinde 1.794.850 (%11,95) kişi olan Rumların önceki sayıma göre nüfusları ve yoğunlukları artmış; Ermenilerin hem nüfusları (121.378) hem de genel nüfusa oranları (%0,81) artmıştır.

1906/7 sayım sonuçları itibarıyla Rum nüfusu, önceden yoğun olarak yaşadıkları İstanbul, Biga ve Trabzon’da artmıştır. Ermeni nüfusunun İstanbul’da önemli miktarda (%8,26), neredeyse yarıdan fazla azaldığı, buna karşılık Doğu Anadolu’da arttığı görülmektedir. Bu durum kanaatimizce, Doğu Anadolu’daki Ermeni istekleri ve bu yönde yapılan faaliyetler ile ilgilidir. Bölgeye, başta İstanbul olmak üzere diğer bölgelerden önemli miktarda Ermeni göçü gerçekleşmiştir. Yahudilerin yoğunluğu ise İstanbul ve Edirne’de artmıştır.

1914 Genel Nüfus Sayımı idarî bölünme bakımından önceki iki sayıma göre büyük bir farklılık göstermektedir. Bu sayımda vilâyet sayısı 32’ye çıkmıştır. Türkiye’nin toplam nüfusu 16.064.061’e ulaşarak¹⁸ 1906/7 sayımı sonuçlarına göre yaklaşık 1.000.000’luk bir artış göstermiştir. Toplam nüfusun 12.997.459’unu (%80,91) müslümanlar, 3.066.602’sini (%19,09) gayrimüslimler oluşturmaktadır



TABLO I. OSMANLI DEVLETİ'NİN SON YILLARINDA MÜSLİM VE GAYRİMÜSLİM NÜFUSLAR

Sayımlar	Müslüman		Gayrimüslim							Gayrimüslim Toplamı		Genel Toplam
			Rum		Ermeni		Yahudi		Diğer			
	Nüfus	%	Nüfus	%	Nüfus	%	Nüfus	%	%	Nüfus	%	
1881/82-1893 Sayımı	9.330.671	77.34	1.325.735	10.99	974.186	8.08	90.605	0.75	2.84	2.733.515	22.66	12.064.186
1906/7 Sayımı	11.633.507	77.51	1.794.850	11.95	1.059.327	7.06	121.378	0.81	2.67	3.376.231	22.49	15.009.738
1914 Sayımı	12.997.459	80.91	1.553.619	9.67	1.212.973	7.55	130.592	0.81	1.06	3.006.602	19.09	16.064.061

(Tablo: 1). Müslüman nüfusun hem miktarında, hem de yoğunluğunda büyük bir artış vardır.

Bunun sebebi kanaatimizce, 1912 Balkan Savaşları sonucunda Balkanlar'dan Türkiye'ye yoğun bir müslüman kitlenin göç etmesidir. Nitekim, bu sayım sonuçlarına göre Edirne ve İstanbul'da müslüman nüfus yoğunluğunda önemli artışlar olduğu görülmektedir. Müslüman nüfusun bu sayımdaki değişkeni Rum nüfusedir. Zira, önceki sayıma göre Rum nüfusun hem sayısında, hem de yoğunluğun da önemli bir azalma olmuştur. Bu azalmalar sırasıyla 241.231 ile %2,28'dir. Meselâ Edirne'deki Rum nüfusu 1906/7 sayımına göre 116.849 kişi azalmıştır. Rum nüfusunun azalmasında, önceki sayımda %86,99'luk büyük bir orana sahip oldukları Akdeniz Adaları'nın 1914 sayımında bulunmaması da rol oynamıştır.

Ayrıca 1914 Sayımı'nda Rumların %9,67'lik bir orana düşmeleri Birinci Dünya Harbi öncesinde Batı Anadolu, Adalar, Marmara civarı ve İstanbul'dan Yunanistan'a, Karadeniz Bölgesi'nden Rusya'ya yapılan göçler ile ilgilidir. Rumlar 1914'teki bu oranı özellikle Mondros

Mütarekesi'nden hemen sonra artırma gayretine girmişlerdir. Yunanistan'ın desteği ile faaliyet gösteren "Kordos Komitesi" isimli cemiyet Yunanistan'a ve Batum yoluyla Rusya'ya göç eden "göçmen Rumları" belirli bir program dahilinde, Megali Idea'nın hedefleri arasında bulunan Anadolu Türk topraklarına yerleştirmiştir. Venizelos bu yolla, özellikle İstanbul, Batı Anadolu ve Kuzeydoğu Karadeniz Bölgesi'nde Rum çoğunluğun bulunduğunu ileri sürüp, Wilson İlkeleri'nin "Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki azınlıklar, çoğunlukta oldukları bölgelerde müstakil devlet kurabilecekleridir" şeklindeki 12'nci maddesine fiilî ve siyâsî bir temel oluşturmak istiyordu.¹⁹

Üç sayım topluca ele alındığında Ermeniler'in Türkiye genelinde nüfus yoğunluğu bakımından Rumlardan sonra ikinci sırada geldikleri görülmektedir. Oranlarında sayımlara göre büyük bir farklılık olmamakla birlikte; 8,08'lik bir oranla 1881/82-1893 sayımında en yüksek yoğunluğa ulaşmışlardır.

Yahudiler, nüfusça her üç sayımda da oranlarını yaklaşık korumuşlar, ilk sayıma göre %0,75 olan oranlarını son iki sayımda %0,81'e yükseltmişlerdir.²⁰

1 Bu konuda bkz.: M. ERÖZ, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, 3. baskı, İst. 1982, s. 355 vd.

2 *Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişimin 50 Yılı*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, no: 683, Ank. 1973, s. 45.

3 1900 yılına ait bu idarî taksimat hakkında bkz.: H. K. Karpas, "Millets and Nationality The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, c. I., New York/London 1982, s. 167-168. J. McCarthy de Anadolu'daki Müslüman ve azınlıkların nüfusları ile ilgili eserindeki haritada 1895 yılı için aynı vilayet ve sancakları ele almıştır. Bkz.: *Muslims and Minorities The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York/London 1993, s. 3. 1903 *Taribli Maarif Salnamesi*'nde de aynı vilayetler gösterilmiştir.

4 İncediğimiz dönemde bu idarî taksimatta değişiklikler olmuştur. Mesela 1900 *Taribli Devlet Salnamesi*ndeki taksimata göre yapılan 1906/7 Nüfus Sayımı'nda 21 vilayet ve müstakil sancak çalışmamızı ilgilendirdiği halde; 1914 Nüfus Sayımı'nda aynı alanda 32 vilayet değerlendirilmiştir.

5 Bu şehirler, 1906/7 sayımında Maraş ve Urfa sancakları; 1914 sayımında ise, İskenderun, Antakya, Beylan, Antep, Kilis, Rumkale (Halfeti) şehirleridir.

6 B. Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'atını Yönetimi*, İstanbul, 1990, s. 71-72. Bu sayımlar ve yazımlar, başta Tapu-Tahrir Defterleri ve kısmen de diğer kayıtlarda olmak üzere bugün Başbakanlık Arşivi ile Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde muhafaza edilmekte ve araştırmacıların hizmetine sunulmaktadır.

7 1855'ten sonra, Kırım Harbi sebebiyle Rusya'dan Osmanlı topraklarına gelen müslüman göçmenler, 1856 Islahat Fermanı ile kaldırılan Cizye'nin "askerlik bedeli"ne dönüştürülmesi, 1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerinin taşra yönetiminde meydana getirdiği değişiklikler, ülkede yeni ve kapsamlı bir nüfus sayımının yapılmasını gerektiriyordu. Ordunun asker ihtiyacı, devletin vergi ihtiyacı, kamu hizmetlerinin iyi planlanabilmesi gibi sebeplerle 1868'de kurulan Şuray-ı Devlet (Danıştay)'e, nüfusla ilgili konuları düzenleme yetkisi verilmişti. Şuray-ı Devlet, yeni bir nüfus ka-



- yıt sisteminin kurulması ve genel nüfus sayımı ile ilgili olarak 1875 yılında çeşitli nizamnameler hazırlanmışsa da; çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle bu nizamnameler uygulamaya konulamamıştır.
- 8 Osmanlı İstatistik Umum İdaresi'nin müdürlüğünü yahudi olan Fethi Franko Bey 4 yıl (1893-1896), Ermeni olan Mıgırdıç Sinabyan Efendi 6 yıl (1897-1902) ve Amerikalı olan Robert Efendi 5 yıl (1903-1907) yapmışlardır. Bu konuda bkz: K. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin/London 1985, s. 44 (Bundan sonra: *Ottoman Population*).
- 9 1881/82 yılında başlanan genel nüfus sayımının sonuçları, İstatistik Umum İdaresi tarafından yayınlanan *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin 1313 Senesine Mabsus İstatik-i Umumiye* isimli kitapta yer almıştır. Eserde 1884 yılından 1897 yılına kadar Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu ve bunların cemaatlara göre dağılımı da verilmiştir.
- 10 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)*, İrade-i Hususiye Kataloğu 1320, Hususî, no: 38.
- 11 Bu düzenlemeler hakkında bkz.: B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 71-89. Bu konuda ayrıca şu eser ve makalelerde ayrıntılı bilgiler vardır: B. Eryılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Nüfus Sayımları ve Nüfusun Yapısı", *Türk İdare D.*, Yıl: 60, sy: 380 (Eylül/1988); S. J. Shaw, "The Ottoman Census System and Population (1831-1914)", *International Middle East Studies*, c. IX., s. 3 (September 1978), s. 1-145; Justin McCarthy, *a.g.e.*, s. 1-6; K. Karpat, *Ottoman Population*, s. 4 vd.; aynı yazar, "The Ottoman Demography in the Nineteenth Century: Sources Concepts, Methods", *Economie et Sociétés dans l'empire Ottoman (Fin du XVIII -début du XX Siècle)*, Paris 1983, s. 207-218; aynı yazar: "Ottoman Population Records and The Census of 1881/82-1893", *International Journal of Middle East Studies*, c. IX (1978); K. Karpat, *Ottoman Population*'da konuyla ilgili özellikle yabancı çalışmaları topluca zikretmektedir: s. 3-4, not: 1. Nihayet bkz.: S. J. Shaw, "Ottoman Population Movements The Last Years of The Empire", *Osmanlı Araştırmaları D.*, İstanbul, 1980.
- 12 B. Eryılmaz, *a.g.e.*, s. 72. Patrikhanelerin bu kayıtlara dayanarak zaman zaman nüfus istatistikleri düzenleyerek dünya kamuoyunu etkilemeye çalıştıkları bilinmektedir.
- 13 A. Süslü, *Ermeniler ve 1915 Tehcir Olayı*, Ankara 1990, s. 18.
- 14 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Y. Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda gayrimüslimlerin İktimai ve İktisadi Durumu", *Belleken D.*, c. XLVII., (1983), s. 1128-1130.
- 15 Bu sayım, incelediğimiz dönemin içinde yer alan bir sayım olmamasına rağmen, diğer sayımlarla mukayese yapabilmek açısından ele alınmıştır. Padişah II. Abdülhamid'e sunulduğu tarih olan 1893 dikkate alınırsa, buradaki rakamlar inceleme dönemimizin başlangıcından sadece yedi yıl öncesini ifade etmektedir.
- 16 Bu sayımda "Türkiye" sınırlarına giren 19 vilâyet ve müstakil sancak vardır. Sayımla ilgili olarak değişik araştırmalarda verilen rakamlar birbirini tutmamaktadır. Mesela, K. Karpat'ın konuyla ilgili makalesi (*Ottoman Population Records And The Census of 1881/82-1893*)'nde ve eseri (*Ottoman Population*, s. 149)'ndaki rakamlar farklı olduğu gibi; Kemal Karpat'ın her iki çalışmasındaki rakamlar, Shaw'ın iki araştırması (*The Ottoman Census System and Population, 1831-1914*, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. II, s. 293-294)'ndaki rakamlardan farklıdır. Kanaatimizce bu farklılıklar farklı kaynakları kullanmaktan meydana gelmiştir. Biz Başbakanlık Arşivi Yıldız/Perakende 11, s. 311, no: 215'den 1893'deki Padişah'a sunulan orijinal sayım sonuçlarını verdiği için Kemal Karpat'ın eserindeki rakamları esas aldık.
- 17 Bu sayımın sonuçları da Karpat (*Ottoman Population*, s. 162-169) ve Shaw (*a.g.m.*, s. 13) da farklıdır. Biz yine Karpat'ın rakamlarını esas aldık.
- 18 1914 sayımı ile ilgili olarak Karpat (*Ottoman Population*, s. 162-189) ile Shaw (*a.g.m.*, s. 13)'ın rakamları aynıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ve 1914 Nüfus Sayımı sonuçlarını, yeni idari bölünmeye göre gösteren bir harita (BOA, Harita Kataloğu 1718-1967, Genel: 408a, Kod: OD 1: 1/29a, *La Population et Les Communes* 1/3.750.000 ölçekli, Fransızca/Osmanlıca, 41 x 58 ebadında)'da ise toplam rakam 16.382.272 olarak verilmektedir. Bizim, (esas aldığımız Karpat'ın verilerine göre) belirttiğimiz toplam rakamda, Halep'in tamamı olmadığı için bir farklılık doğmaktadır. Halep Vilâyeti'nin Türkiye sınırları dışında kalan diğer şehirlerinin nüfusları ilâve edilince aynı sayıya ulaşılmaktadır.
- 19 "Kordos Komitesi ve Göçmen Rumlar" meselesi ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz: A. Güler, *Dünden Bugüne Yunan-Rum Terörü*, Ocak Yayınları, Ankara 1999, s. 135-166.
- 20 Bütün bu nüfus sayımlarının ve hareketlerinin bölge ve vilâyet ölçeğinde incelenmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: A. Güler, *XX. Yüzyıl Başlıklarını Askeri ve Stratejik Dengeleri İçinde Türkiye'deki Gayrimüslimler (Sosyo-Ekonomik Durum Analizi)*, Genelkurmay Basımevi, Ank., 1996, s. 82-96. Ayrıca, nüfus konusunda Gayrimüslim unsurların iddiaları ve tarafsız batılı diğer kaynakların da değerlendirildiği şu eserimize bkz.: A. Güler, *Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar*, Turan Yayıncılık, İst. 1995.



SELANİK'İN 1840'LI YILLARDAKİ NÜFUS YAPISI ÜZERİNE BİR DENEME

DR. BÜLENT ÖZDEMİR

UNIVERSITY OF BIRMINGHAM CENTRE FOR BYZANTINE, OTTOMAN AND MODERN GREEK STUDIES / İNGİLTERE

Selanik, İ.Ö. 316 yılında Makeodonya Kralı İskender tarafından kurulmuş ve ismini Kral II. Filip'in kızı Thessalonica'dan almıştır. Balkanların güneyindeki merkezî coğrafi konumu, tarih boyunca Selanik'in en önemli özelliklerinden birisini teşkil etmiştir. Yerleşim yeri itibarıyla Selanik, *Thermaic Gulf* bölgesinin başında, Vardar Nehri'ne yakın ve Olimpos Dağı'na bakan, ana ticaret yollarının kesiştiği bir nokta üzerinde bulunmaktadır. Konumunu açıklamak açısından, Roma İmparatorluğu döneminden beri "*Via Egnatia*", tabirinin İtalya ile İstanbul arasındaki Doğu-Batı bağlantısını anlatmak için kullanılmıştır. Öte yandan, Vardar (Axios)nehri, şehrin kuzeyinden geçen ana güzergahı oluşturmuştur. Roma ve Bizans İmparatorluğu dönemlerinde Selanik, metropol konumundaki yegane şehirdir. Şehir, 1430 yılında Osmanlı padişahı II. Murat tarafından fethedilmiş ve 1912 Balkan Savaşı'na kadar 500 yıl Osmanlı hakimiyetinde kalmıştır.

Adriyatik'ten Karadeniz'e, Tuna Nehri'nden Ege Denizi'ne uzanan ticaret yolları merkezinde kurulu bir liman şehri olan Selanik'in, XIX. yüzyılın başlarında önemli bir transit liman şehri haline gelerek, kapitalist dünya pazarına entegre olduğunu görüyoruz.¹ 1860 yılına kadar şehrin yerleşim planı eski şehir surları içine hapsedilmiş bir alanla sınırlı kalmış olsa da, coğrafi konumunun uygunluğu ve kırsal kesimden kaynaklanan kitlesel göçler sebebiyle, şehrin doğu ve batı yakalarına doğru genişlediğini görüyoruz.² Örneğin, 1831 yılı Osmanlı nüfus sayım sonuçlarına göre, Selanik'in merkezi ile, kuzey ve batı kesimlerine yönelen iç göç rakamının, imparatorlukta en yüksek göç oranı olan şehir nüfusun % 9.4'üydü. Göçmen nüfusu şehir nüfusunun, Selanik'te müslüman nüfusun %20.3'ünü meydana getiriyordu.³

Selanik, XIX. yüzyıl başlarında, imparatorluğun diğer şehirlerinde olduğu gibi, Müslüman Türkler, Ortodoks Rumlar, Museviler, Bulgarlar, *Dönmeler*, Arnavutlar, Çingeneler ve Frenklerden meydana gelen tam bir mozaik manzarası arz etmekteydi. *Dönmeler* dahil Müslüman Türkler, kaleye yakın kuzey bölgesinde ikamet etmekte, şehrin ticaret merkezi ile liman arasındaki bölgede Musevi nüfus yaşamakta, Hristiyan Rumlar ise şehrin doğu bölgesinde ikamet etmekteydiler. Katolik Frenkler ise şehrin "Frenk Mahallesi" olarak adlandırılan Batı Bölgesi'nde yaşamaktaydılar.⁴

71 mahalleden 11'ini oluşturan Musevi mahalleleri XVIII. ve XIX. yüzyıllarda liman bölgelerinde mevcut yaygın hastalıklar sebebiyle şehrin en kötü şartlara sahip ikamet bölgesiyken, toplam 71 mahallenin 48'sini oluşturan müslüman mahalleleri, Avrupalı seyyahlarca şehrin en temiz ve sağlıklı kesimi olarak gösterilmekteydi. 9 mahalleden oluşan Hristiyan Rum yerleşim bölgesi ise, Musevi mahallesinden çok daha kötü şartlara sahipti. Şehrin en zengin kesimi "Frenk Mahallesi" olup, bu bölgede zengin Musevi ve Frenklere ait üç katlı lüks ve büyük ikametgahlardan müteşekkil üç adet yerleşim bölgesi bulunmaktaydı.⁵ Fransız seyyah Boue, şehrin Frenk mahallesini aşağıdaki şekilde tasvir etmektedir:

"Cam pencereleri ve renkli perdeleri olan iki katlı binalar... Fransa, İspanya, Avusturya, İngiltere ve Rusya Konsoluklarının bulunduğu daha da güzel Üç katlı binalar... Bunların içinde insan kendini Avrupa'da hissedebilir."⁶

XIX. yüzyıl başlarında, yangın ve veba gibi iki ciddi doğal afete maruz kalan Selanik şehri ahalisinin büyük sıkıntıları çektiğini görüyoruz. 1829, 1858 ve 1866 yıla-



rında meydana gelen depremlerin ciddi sıkıntılar yaratmadığını, buna mukabil, insan faktörünün daha önemli roller oynadığı “kötü yönetim tarzı ve sürekli savaşlar”dan şehrin daha menfi etkilendiğini müşahade etmekteyiz. Bu tabî afetlerden yangınlar, XIX. yüzyıl günlük hayatının neredeyse vaka-i adiyesi haline gelmişti. Şehrin çok dar inşaa edilmiş sokaklarında, binalarda inşaat malzemesi olarak ahşap kullanılması, plansız bir şekilde evlerin birbirlerine çok yakın inşaa edilmesi ve ayrıca, etkin bir itfaiye teşkilatının bulunmayışı şehirde büyük yangınlara davetiye çıkarmıştır. Selanik’te XIX. yüzyıl boyunca 16 büyük yangın meydana gelmiş, ancak bu yangınlardan en tahripkar olanları 1839, 1847, 1854, 1856 ve 1890 yıllarında görülmüştür.⁷ Maddî açıdan oldukça tahripkar olan, bahse konu yangınlara yönelik en sevindirici taraf ise tedbirli davranılması sebebiyle can kaybının oldukça düşük tutulabilmesidir.

XIX. yüzyılın ölümcül salgını veba dışında, sıtma ve kolera gibi çok sayıda salgın hastalık Selanik’i ayrıca kasıp kavurmuştur. 1837-38 yıllarında patlak veren veba salgını, sebep olduğu 6.000 ölüm (Konsolos Blunt’ın tahmini, yaklaşık 10.000 ölüm) ile XIX. yüzyılın en ölümcül veba vakasını meydana getirmiştir.⁸ XIX. yüzyılda salgın hastalıkların böylesine yaygın bir şekilde ortaya çıkmasındaki en önemli amilleri hijyenik tedbirlerdeki eksiklik, limanlarda sıhhi kontrol olmaması, pis su kullanılması ve nemli iklim yapısı gibi faktörler meydana getirmektedir. Bunlara ilaveten, salgın hastalıkların bir çoğunun ise limanlar vasıtasıyla başka ülkelerden taşındığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar, 1838’ler gibi erken bir dönemde şehirde karantina uygulamasına gidilmiş olsa da, İmparatorluk içinde veba salgınının 1844’lere kadar önüne geçilememiştir. Panzac’a göre Osmanlı İmparatorluğu’ndaki veba salgını 1844’te makul ve mantıklı izahatı olmayan gizemli bir şekilde sona ermiştir.⁹

1804, 1812, 1821, 1829 ve 1839 yıllarında meydana gelen Balkan Savaşları ve yarattığı istikrarsızlıklar şehrin büyüyen problemlerine eklenmiştir. Bunlara ilaveten, meydana gelen ayaklanmalar, eşkıyalık faaliyetleri ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın casuslarının yaptığı propagandaların şehrin asker kökenli yöneticilerini sürekli güvenlik konularıyla uğraşmak zorunda bırakmıştır. Diğer yandan yönetici bürokratik kesim şehrin

gittikçe ağırlaşan şehirleşme problemlerine pek önem vermemişler, meselelerin farkına vardıklarında ise, bunları çözecek vasıta ve bilgi birikimine sahip olmadıklarını görmüşlerdir. İmparatorluğun sürgün yerlerinden birisi olan Selanik, siyasî sebeplerle iktidardan (İstanbul) uzaklaştırılan şahısların istihdam edildiği bir idarî merkez olarak algılanmıştır. Merkezden uzaklaştırılan bu kişilerin yegane amacı, bir yolunu bulup tekrar İstanbul’da bir makama gelmek olduğundan, şehir bu idarecilerden istifade edememiş, dahası şehrin idaresi açısından bu durum kötü sonuçlar doğurmuştur.¹⁰ XIX. yüzyılın başlarında, tüm bu negatif koşullara rağmen şehir ekonomik olarak gelişti, kültürel hayat aktif ve canlıydı, nüfus hızla geliyordu.

ŞEHİRİN DEMOGRAFİK GELİŞİMİ

Selanik şehrinin XIX. yüzyıl başlarındaki demografik gelişimini, Osmanlı nüfus sayım istatistikleri ve konsolosluk raporları ile çeşitli seyyahlarca tutulan seyahat notlarından oluşan kaynaklardan öğrenebilmekteyiz. Bu kapsamda, Osmanlı nüfus sayım sonuçlarının nüfusun tamamına şamil olmaması sebebiyle, ikinci derece kaynak olarak telakki etmek durumundayız. Sayım istatistikleri hane halkı veya sadece erkek nüfusunu esas almaktadır. Ancak, 1831 sayım sonuçları, sadece erkek nüfusu kapsasa; bilgi toplama ve nüfusun yaşa göre dağılımını çıkarmada düzgün bir sisteme oturmamış olsa da, sonuçlarının tahmine değil rakamlara dayalı olması da, bu kaynağı dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Diğer taraftan, el yordamı ve kaba tahminlere dayalı olarak hazırlanan konsolosluk raporları ve seyahat notlarının ise daha az güvenilir kaynaklar olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, konsolosluk raporları ile seyahat notları arasında kaynakların sağlamlığı açısından net bir ayırım yapmakta fayda mülhaza edilmektedir ve şüphesiz, bunlardan konsolosluk raporları daha güvenilir kaynaklardır. Birincisi, konsolosluk raporları âmirlerine karşı sorumlu olan ve doğru bilgi aktarmak durumundaki memurlar tarafından kaleme alınan metinlerdir. Bu memurların, şehirde birtakım resmi vazifeleri de olması sebebiyle seyyahlara nazaran daha doğru bilgilere dayanan raporlar yazmak hususunda daha avantajlı bir konuma sahiptiler.



Çoğunlukla Osmanlı mahalli idare amirleri ile yabancı konsoloslar arasında karşılıklı anlayışa dayanan bir münasebet vardı. Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Konsolosluklara, Osmanlı Hukuk Sistemi'nce garanti altına alınan bir takım hak ve imtiyazlar verilmişti. Bunlara ek olarak, konsoloslar şehir üst tabakasının bir parçasını teşkil ettiklerinden, genellikle üst düzey devlet görevlileri ile yakın temas ve ilişkileri bulunmaktaydı. Diğer yandan konsolosların, bazı dolaylı bilgi edinme yolları olduğu da görülmektedir. Örneğin, bunların kırsal kesim ve genel olarak ülkede mevcut devlet meseleleri hakkında kendilerine bilgi sağlayan casusları bulunmaktadır. İkinci olarak bu raporlar, kamuoyuna yönelik hazırlanmadığından ve basılmadığından okuyucuyu kandırmak veya belirli bir amaca yöneltmek amacıyla bir çarpıtma yapılması da söz konusu değildir. Seyyah raporları açısından yukarıdaki durumun tam tersi geçerlidir.

Konsoloslar, yazdıkları raporları çoğunlukla ya büyükşehirlerinin ikamet ettiği İstanbul'a veyahut doğrudan Dışişleri Bakanlığı'nın Londra'daki merkezine gönderirlerdi. Bu raporların gizli ve resmî bir döküman olma niteliği doğruluklarını arttıran bir faktör olmaktadır. Üçüncü olarak, Selanik konsolosu Blunt örneğinde olduğu gibi, konsoloslar seyyahlarla kıyas edilemeyecek biçimde, bölgede 25-30 yıl gibi oldukça uzun zaman periyodunda görev yaptıklarından, hem şehir hem de toplumun tüm özelliklerine nüfuz edebilmekteydiler. Bunlara ilaveten, konsoloslar, mahallî dili okuyup yazabilen ve yerel basını takip eden kimselerdi. Ayrıca, konsoloslar, detaylı askerî ve ticarî istatistikler ve tablolar toplamaktaydılar.

İngiltere Konsolosu Blunt, seyyahların Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bilgi topladıkları konusunda aşağıdaki hususları ifade etmektedir:

"Osmanlı İmparatorluk topraklarında saygıya şayan görünüştteki seyyahlar genellikle, Hristiyan papazlara, Çorbacılar ve zengin Hristiyan Reaya'ya verilen "ferman" veya "buyruldu" belgeleri ile seyahat eden kimselerdir. Bunlardan ilkinde, (Çorbacı) eğer misafir oldukları şahıs-ki muhtemelen sıradan bir cemiyet mensubudur; kendisine gerekli bilgiyi verecek midir? Eğer, seyyah bir ya da iki gün papazla birlikte kalacak olursa, alacağı bilgiler, büyük bir ihtimalle kendisini

yanıliacaktır. Türkiye'den söyle bir geçmek, veya bir iki yıl kalmak tatmin edici bilgi temin etme hususunda yeterli olamayacaktır.¹¹

Keza, Konsolas Blunt'ın raporu ile çağdaş kaynakların örtüştüğü görülmektedir. Diğer yandan, 1831 nüfus sayımı verileri, şehirlerin ve şehirlerdeki kendi nüfuslarını hesaplamaya baz teşkil etmesi açısından, yabancı konsolosların taleplerinin ardındaki itici bir güç olmuştur. Çünkü, Konsoloslukların nüfusa yönelik yazdıkları istatistikî raporlar genellikle 1830'lardan sonra hazırlanmıştır.

Şimdi de, kısaca, seyyah raporlarının yetersizlikleri konusuna bir göz atabiliriz. Bilgi toplama hususunda dil ve kültürden kaynaklanan engeller, seyyahların kendi cehaletleri, ziyaret ettikleri memlekete yönelik önyargıları ve faraziyeleri, ile daha ziyade duymak istedikleri şeyleri yazmaları, seyahat notlarını güvenilir kılan faktörlerin belli başlılarını teşkil etmektedir. Bu sebeple, bu raporların kaynak olarak kullanılmasında özel dikkat ve ihtimam gerekmektedir. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Avrupalı seyyahlar "hadiseleri pasif olarak kayıt eden şahıslar" olmayıp, devrin hakim ideolojileri ve önyargılarının tesiri altında kalmış kişiler arasından gelmektedirler. Bu şahıslar, genel olarak, kendi Batı kültürleri karşısında farklı, değişik ve tezat teşkil eden bulmak üzere olaylar ve sosyal hayata odaklanmışlar, "yani ne var" düsturu hakim mantıkları olagelmıştır.

Seyahat kitaplarındaki bilgiler genellikle, kaba tahmin ve duyumlara, ülkeye gelmeden önce yapmış oldukları okumalar ve bir miktar zaman harcadıkları ve ziyaret ettikleri yerlerde gördüklerinin bir karışımı olmaktadır. Bu seyyahların ülkede kaldıkları süre, bazan bir veya iki gün, bazan bir aya yakın bir süre teşkil etmiştir. Elde ettikleri sayısal veriler ise genellikle bölgedeki insanlarla yapılan konuşmalar veya biraz şanslı iseler hükümet görevlilerinden aldıkları daha güvenilir enformasyona dayanmaktadır. Seyyahların kaynaklarından bir tanesi, yine, konsoloslar olmaktadır. Seyyahların sayısal veriler başta gelişme üzere, ticaret, nüfus vs. gibi bilgilerin çoğunluğunu konsoloslardan aldıkları anlaşılmaktadır. Nüfus hesaplarında ise, çoğunlukla Osmanlı vergilendirme kayıtlarını kullanmışlardı ki bu, verilerin genellikle yanlış olması sebebiyle, yaptıkları nüfus hesaplamalarının çağdaş kaynaklarla karşılaştırıldığında oldukça yan-



lış hesaplandığı görülmektedir. Seyyahlar nüfus hesaplamalarında, şehirdeki evleri saymak, şehrin çapını ölçmeye çalışmak, şehirdeki yıllık yiyecek tüketimini dikkate almak gibi diğer yöntemleri de kullanmışlardır. Sonuçta, tahmin yapmada kullandıkları kaynakları sorgulamak durumundayız. Dolayısıyla, seyahat kitaplarında sunulan rakamların doğruluğu hakkında ihtiyatlı olmak durumundayız.^{11,12} Buna ilaveten, seyyahların imparatorluk şehirlerinin nüfuslarını oldukça abartmaları tahminlerinde fantastik düşüncelerin de önemli bir belirleyici etken olduğunu göstermektedir.¹³ Yine aynı zaman periyodunda, bazı seyahatnamelerde Selanik nüfusu 53.000, 60.000, 65.000, 70.000 ve hatta 90.000 olarak gösterilmektedir.¹⁴

İkinci olarak, kaynakların sağlamlığı açısından, seyyahların toplumdaki saygınlıkları, geçmişleri ve dayandıkları varsayımlar dikkate alınarak bizatihi kendi kişilikleri sorgulanmalıdır. Çünkü bu şahısların genellikle, seyahat ettikleri ülkeye yönelik siyasî, ideolojik ve psikolojik önyargıları olabilmektedir. Örneğin, bunların politik görüşleri, Osmanlı İmparatorluğu içindeki bazı gruplara karşı besledikleri özel sempati, diğer bazı gruplara karşı önyargıları, analizlerinde etkili olabilmektedir. Bu şahıslar, Osmanlı İmparatorluğu'na Doğu'nun egzotik "Binbir Gece Masalları"nı yaşamak, antik devrin ihtişamını yeniden teneffüs etmek ve imparatorluğun tecrübelerini görmek amacıyla ülkeye gelen maceracı kişiler olabilmekteydiler. Örneğin, XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na yapmış olduğu seyahatlerle meşhur Lady Mary Wortley Montague, 1 Nisan 1717 yılında yazdığı bir mektupta İmparatorluk'a yönelik aşağıdaki bilgileri vermektedir:

"Bu insanların günlük hayatları ve dinî inanışlarına dair çok yanlış bilgilere sahibiz. Bu bölge kendi çıkarları dışında hiçbir şeye ilgi duymayan tüccarlar dışında nadiren ziyaret edilmiştir. Veyahutta, seyyahlarca hazırlanan, bölgeyi anlama hususunda yetersiz birkaç günlük gözlemlere dayalı seyahatnameler çerçevesinde incelenmiştir. Türklerin sohbet etmekten gurur duydukları tüccarların verdiği bilgiler genellikle yanlış ve karışık verilere dayanmaktadır. Bu bilgiler, Rum mahallesinde çatı katında kalan bir Fransız mültecinin İngiliz sarayına göndereceği bilgiler kadar güvenilir olabilir."

Güvenilirliğe ilişkin yukarıda bahsi geçen sebepler dolayısıyla, Avrupa menşeli kaynakları gözardı etmemekle beraber dikkatli davranmak durumundayız. Panzac'a göre, nüfus tahminleri belirli bir dönemde herhangi bir şehrin analizinde kullanılabilirle beraber, Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamına şamil tahlillerde kullanılamazlar.¹⁵ Ayrıca, Karpat, "Avrupa kaynaklı tahminlerin çoğu gerçek olmayan varsayımlara, yanlış enformasyona, taraflı kurğulara dayandığından ihtiyatla dikkate alınmalıdır." demektedir.¹⁶

XIX. yüzyılın ilk yarısında, sürekli salgın hastalıklar ve Yunan bağımsızlık hareketi gibi iki arızı durum dışında, Selanik nüfusunun sürekli arttığını görmekteyiz. Nüfus artış hızının etnoğrafik dağılımına baktığımızda, bu tarihte en yüksek nüfus artış hızının, 1800 yılında 15.000 olan seviyesinden, 1850 yılındaki 30.000'lik rakama ulaşan Musevi cemaatında gerçekleştiğini görmekteyiz.¹⁷ Müslümanlar ise, 1800-1850 yılları arasında nüfus artış sıralamasında 10.000'den 15.000'e yükselerek, ikinci önemli grubu teşkil etmişlerdir.¹⁸ Bahsekonu zaman diliminde Hristiyan nüfus ise 9.000'den 13.000'e çıkmıştır.¹⁹ Hristiyan nüfusundaki bu ılımlı artış bazı kaynaklarca 1821-1832 yılları arasındaki "Yunan Bağımsızlık Savaşları"nın negatif sonuçlarına bağlanmaktadır.²⁰

İngiliz Konsolosu Blunt'ın tahminlerine göre, 1839 yılında Selanik'in toplam nüfusu 60.000'dir.²¹

SELANİK NÜFUSU

Türkler	15.000
Dönmeler	5.000
Yunanlılar	13.000
Museviler	25.000
Frenkler	1.000
Toplam	59.000

(1839 tarihli İngiliz Konsolosu Blunt'ın raporuna göre)

SELANİK'İN NÜFUS YAPISI

MÜSLÜMANLAR	35.000
ORTODOKS	
HIRİSTİYANLAR	15.000
MUSEVİLER	13.000
DİĞER	2.000
TOPLAM	65.000

(1830'lara yönelik Leake'in tahminlerine göre)



SELANİK'İN NÜFUS YAPISI

MÜSLÜMAN	10.000
ORTODOKS	
HİRİSTİYAN	6.000
MUSEVİ	12.000
TOPLAM	28.000

(1831 nüfus sayımı sonuçlarına göre)

1800-1850 yılları arasında, Musevi nüfusta meydana gelen hızlı artış, bebek ölüm oranlarında meydana gelen ciddi düşüşten kaynaklanırken, şehrin Müslüman ve Hıristiyan nüfusundaki artış ise daha ziyade göçlerden kaynaklanmıştır.²² Müslüman nüfus özellikle Yunan Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra bölgeden kaçan Türk ailelerin şehre yerleştirilmesi ve İslamiyet'e geçiş sebebiyle artarken, Hıristiyan nüfus daha ziyade Bulgarca ve Ulahça konuşan nüfusça yapılan göçler sebebiyle artmıştır.²³

Yüzyılın ilk çeyreğinde imparatorluğun diğer yerlerinde olduğu gibi Selanik'te de veba salgını yaşandığını görmektediriz. Veba salgını, XIX. yüzyılın ortalarına kadar doğum oranlarının düşüş, dolayısıyla nüfus artış hızı ve genel nüfus yapısını sınırlayan en önemli amil olmuştur. Bu afetin en ölümcül olanı, 1837 yılında 10.000 kişinin hayatını kaybetmesine sebep olmaktadır.

Doğum kontrol açısından oldukça sık başvurulmuş kürtaj hadisesine de bu bağlamda değinmekte fayda vardır. Konsolosluk raporlarına göre, kürtaj imparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi, Selanik'te de oldukça yaygın olarak kullanılan bir doğum kontrol yöntemidir. Bu yöntem daha ziyade Musevi ebelerce gerçekleştirilmektedir. Konsolos Blunt, bu hususta şunları söylemektedir:

"XIX. yüzyılın başlarında ilaç kullanarak çocuk düşürmek hem Selanik hem de Türkiye'nin diğer bölgelerinde sık rastlanan bir hadisedir. Bu suçun işlenmesinde ihtisaslaşmış Musevi kadınlar vardır. Bunlar bu işi ya ameliyatla ya da hamile kadını 5-6 gün hamamda, sürekli ısıcağa maruz bırakarak halletmekte, çocuğu düşürmektedirler. Bu suç sadece "Bey"lerin haremlerinde değil, aynı zamanda, Türk ve Rum nüfusun daha alt tabakalarında da işlenmektedir. Daha ziyade, alt tabakalarda iktisadî şartlar bu suçun işlenmesinde etkili faktör olmaktadır. Bu suçun sayısındaki aşırı artış, bunun önlenmesine yönelik Osmanlı Hükümeti'nin 1839 yılında bir ferman yayınlamasına neden olmuştur."²⁴

1893 Yılı

Konsolos Blunt Raporlarında Selanik'e Ait Bazı İstatistikî Seçmeler

	Müslüman	Ortodoks	Museviler	Katolik
	Hıristiyanlar		Hıristiyanlar	
Okul	8	2	21	1
Okul Müdürlüğü	8	4	21	2
Öğretmen	30	35	800	20

CAMI	: 25
RUM KİLİSESİ	12
SİNAGOG	56
KATOLİK KİLİSESİ	1

Türk	No:	Rum	No:	Musevi	No:	Katolik	No:
Ulema	60	Papaz	8	Hahambaşı	3	Rahipler	2
İmam	48	Rahip	27	Haham	400		
Derviş Tekkesi	8	Manastır	2				
Şeyh	1	Başpiskopos	1				
Derviş	100	Keşiş	22				

TİCARİ İŞLETMELER

5	İngiliz
3	Fransız
8	Rum Reaya
3	Rum (Helene)
3	İonyalı
10	Musevi
3	Rus
3	Avusturya
10	Türk
48	Toplam

YABANCI KONSOLOSLUKLAR

KONSOLOSLUK	KONSOLOS	TERCÜMAN	YENİÇERİ
Avusturya	1	2	2
Amerikan	1	2	1
Belçika	1	1	1
Hollanda	1	1	1
Danimarka	1	1	1
Fransa	1	2	3
Yunan	1	3	1
Napoli	1	1	-
Prusya	1	1	-
Rusya	1	3	2
Sardunya	1	2	1
İspanyol	1	1	-
İsveç	1	1	-
Toskana	1	1	-
Toplam	15	22	13

1839 yılında yapılan ve yalnızca erkek nüfusun sayıldığı nüfus sayımı verilerine göre, Selanik'te 4294 (%33,7) Müslüman, 2759 (%21) Hıristiyan, 5.667 Musevi (%44,6) erkek yaşamaktadır. Dolayısıyla, Selanik'in toplam erkek nüfusunun, 1831 yılında 12.720 olduğu



görülmektedir. Eğer bu nüfusa aynı oranda bir kadın nüfus eklersek toplam nüfusun 1831 yılında 25-30.000 civarında olduğunu görürüz.²⁵ Osmanlı nüfus sayımında şehrin yerlileri dışında kalanlar nüfusa dahil edilmediğinden, şehrin civarında ticaretle iştigal edenlerin de bu rakamlara dahil edilmesi gerekmektedir. Kırsal kesimdeki hayat şartlarının kötüleşmesi, güvenlik problemlerinin doğması, ticarî faaliyetlerin yeni iş sahaları yaratması ve şehrin gittikçe daha güvenli hale gelmesi XIX. yüz-

yılda Selanik nüfusunun hızla artmasının temel sebeplerini teşkil etmektedir. Kısaca, XIX. yüzyılın ilk başlarındaki Selanik'te cazip bir göç merkezi haline gelmenin emareleri görülmektedir.

Özetleyecek olursak, çeşitli kaynaklara göre, Museviler, Selanik nüfusunun yarısını, Müslüman Türkler ise ikinci büyük grubunu oluşturmaktadır. Diğer taraftan Ortodoks Hristiyan nüfus, 1840'lara kadar şehir nüfusunun üçte birini teşkil etmiştir.

- 1 George Hoffman, "Thessaloniki: Değişen Bir Hinterlandın Etkisi", East European Quarterly, vol. 2, no: 1, s. 1-27.
- 2 A. Vakalopoulos, *A History of Thessaloniki*, Salonica 1963.
- 3 Daniel, Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, 1700-1850, (La Peste Dans L'Empire Ottoman 1700-1850), İst. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, çev.: Serap Yılmaz, 1997 s. 145.
- 4 Basil C. Gouranis, *Selanik*, Y. Eyüp Özveren, Donald Quateart ed., "Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri 1800-1914", İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, s. 103 ed.: Çağlar Keyder içinde.
- 5 Bkz.: Mehmet Ali Gökaçtı'nın "1845 Yılında Selanik" adlı makalesi, Tarih ve Toplum, v. 28, no: 168, s. 15-22. Bu makalede Gökaçtı Selanik'in etnik, demografik ve iktisadi gerçekleri ile Osmanlı "Temettuat-gelir Vergisi"ne yönelik istatistik ve veriler sunmaktadır. Detriades'e göre XIX. yüzyılın ilk yarısında Yunan Mahallesinin sayısı 12, Musevi Mahallesinininki ise 16 olup, Türk Mahallesinin sayısı ise 43'tür. Bkz.: Meropi Anastassiadou, *Selanique, 1830-1912: une ville ottomane a l'age des reformes* (Leiden Brill, 1997) s. 60-63, 71.
- 6 Mark Mazouer'den nakille "Doğu ve Batı Arasında Selanik" 1860-1912, Hellenic Studies Review, n. 1, 1994, s. 104-127.
- 7 Yıtzcak Kerem, "19. Yy'da Meydana Gelen Tabi Afetlerin Selanik'teki Musevi Nüfus Üzerindeki Etkileri", "Osmanlı Tarihinin Veçheleri" CİEPO IX Makaleleri, Kudüs Magnes Matbaası, 1994, s. 49-61.
- 8 Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen veba salgınlarına yönelik genel bir analiz için bkz.: "Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, İst. 1997; Vebanın Selanik üzerindeki etkileri için bkz.: Joseph Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique*, c. 6-7, Selanik 1978; E. Vocalopoulos, *A History of Thessaloniki*, Selanik 1972.
- 9 Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, İst. 1997. s. 244.
- 10 Meropi Anastassiadou, "Selanique, 1830-1912: Une ville ottomane a l'age des Reformes" (Leiden Brill 1997), s. 82-83, 63, 71.
- 11 Dışişleri Bakanlığı (İngiltere) Selanik Konsolosu Blunt'tan Büyükelçi Posonby'ye Rapor, İstanbul, 1841, Bundan böyle DI olarak kullanılacak. 195/176 Blunt'tan Posonby'ye 1841).
- 12 Nüfus istatistiklerinin çeşitli dinî ve etnik gruplarca siyasî amaçlara yönelik çarpıtılması hususunda bkz.: Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, 1985, s. 4-5.
- 13 Örneğin seyyahların 1800-1878 arasında Bulgaristan'a yönelik nüfus tahminleri 500.000 ile 8.000.000 arasında değişmektedir, *ibid.*, s. 5.
- 14 Helen Angelomatis, Tsougorakis, "Yunan Uyanışının Arefesinde: 19. Yy. Başlarında İngiliz Seyyahların Yunanistan'ı Algılayışı", (Routledge 1990), s. 57.
- 15 Daniel Panzac, (Serap Yılmaz çev.) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba", s. 120-126.
- 16 Kemal Karpat, "Osmanlı Nüfus Yapısı, 1830-1914, Demografik ve Sosyal Karakteristikler" University of Wisconsin Press, 1985, s. 4-5.
- 17 18. yy. boyunca Selanik Musevi nüfusu 1660'larda 40.000 olan seviyesinden, 1725 yılında 30.000'lik bir rakama, 1734 yılında 20.000'e, 1738 yılında 18.000'e ve 1792 yılında 12.000'e kadar gerilemiştir. Dolayısıyla 18. yüzyıl boyunca Musevi nüfusunun %50 oranında azaldığını görüyoruz. Bkz.: T. Stainovich, "Balkan Ortodoks Tüccarların Fethi", Journal of Economic History vol. 20, Haziran 1960, s. 247, 251; Yıtzcak Kerem, "Tabi Afetlerin Musevi Nüfus Üzerindeki Etkileri" s. 42-61.
- 18 18. yüzyılda Müslüman nüfusun toplam nüfusa oranı %30'dan %55'e çıkmıştır. *ibid.*, 251.
- 19 Yunan nüfusu 18. yüzyıl boyunca %20'den %25'e çıkmış olabilir, *ibid.*, s. 251.
- 20 M. Anastassiadou, Mora isyanı sonrasında Makedonya'daki Hristiyan nüfusa karşı başlayan husumet ve Yunan Devleti kurulması neticesinde Yunanistan'a başlayan göçlerin Selanik Rum nüfusunu azalttığı görüşündedir. Vatanseverlik saikiyle yapılan göçler dışında, Makedonya ayaklanmaları neticesinde zorunlu göçlerinde yaşadığı belirtilmektedir. Nihayet ekonomik mülahazalarla da göçler yaşanmıştır. Bkz.: Meropi Anastassiadou, "Selanik-1912: Une Ville Ottomane a l'age des Reformes" (Leiden: Brill, 1997), s. 62 ve Kırki Georgiadou, "Les Grecs de Thessaloniki" Gilles Ceinstein (ed.) *Selanique 1850-1918, Paris, (Autrement, 1992)* içinde s. 119-128.
- 21 İngiliz DB, 195/100 Blunt'dan Posonby'ye Ocak 1839 ve N. Svoronos, "İdarî, Sosyal ve Siyasî Gelişmeler" M. B. Sakellariou, "Makedonyadaki Yunan Toprakları" Makedonya içinde (Atina 1983), s. 359. Ayrıca, bazı çağdaş yazarlar da aynı rakamlara işaret etmektedirler. Bu hususta bkz.: G. F. Bowen, Athos Dağı, Teselya ve Epirus: İstanbul'dan Korfu'ya Bir Seyahatname Günlüğü" (Londra 1852), s. 28, J. J. Best, Arnavutluk Gezileri (Londra 1842), s. 229. 19. yüzyılın sonlarına yönelik olarak seyahatnamelerde Selanik nüfusu hakkında oldukça farklı rakamlara rastlanmaktadır. E. Carke adlı İngiliz Konsolosu Charnaud'dan nakille bu dönemde (1810) nüfusun 53.000 olduğunu belirtmektedir. (Tableau de Commerce de la Grece, (Paris 1800), s. 53, W. M. Leake 1800'de şehrin 65.000'lik bir nüfusa sahip olduğunu bunun 35.000'inin Türklerden, 15. bininin Yunanlılardan, 13 bininin Musevilerden, geri kalanının ise Frenk ve Çingenelerden meydana geldiğini belirtmektedir. (Kuzey Yunanistan'a Seyahat (Londra 1835), s. 248. H. Holland ise 1810 yılında şehir nüfusunun 70.000 olduğunu iddia etmektedir. "İonya adaları, Arnavutluk, Teselya, Makedonya ve Diğer yerlere Seyahat, 1812, 1813 (Londra 1815), s. 319.
- 22 Basil, C. Gounaris, "Selanik", s. 105.
- 23 N. Svoronos, İdarî, Sosyal..., s. 356.
- 24 Db, 195/100 Blunt'dan Posonby'ye, 9 Haziran 1839.
- 25 Enver Ziya Karal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı", 1831, II. baskı (Ankara DİE Matbaası, 1997) s. 57-58.

OSMANLI İSKÂN SİYASETİ

KOLONİZASYON VE ŞENLENDİRME

581

XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NİN
MUHACİRİ İSKÂN POLİTİKASI

587

İSKÂN-I MUHÂCİRİN İ'ÂNE PULLARI (OSMANLI DEVLETİ'NİN
MEN HARCAMALARINDA UYGULADIĞI BİR FİNANSMAN YÖNTEMİ)

603

XIX. YÜZYIL SONLARINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN
MENLERİ İSKÂN POLİTİKASINA YABANCI ÜLKELERİN MÜDÂHALELERİ

612

KIBRIS'IN FETHİ VE İSKÂNI

632

XVI. ASIRDA TEKE YÖRESİNDEN KIBRIS'A YAPILAN SÜRGÜNLER

649



KOLONİZASYON VE ŞENLENDİRME

PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

J skân en geniş manâsiyle bir beşerî yerleşmedir. Mevsimlerin seyrine uyarak yer değiştiren, yazın yaylaya çıkan, kışın ovaya yazlığa inen yarı göçebe gurupların bir müddet için yerleşmeleri; yerleşik insan topluluklarının münferid mesken, çiftlik, köy, kasaba, şehir, geçici veya devamlı, toplu veya dağınık, küçük veya büyük bütün yerleşmeleri, iskân olayı olarak kabul edilmektedir.¹ Dolayısıyla iskân, devletlerin ekonomik ve idarî meseleleri ile yakından alakalı olması yanında, toplumu da büyük oranda ilgilendirir. Çeşitli milletlere mensup guruplardan teşekkül etmiş bir toplumda merkezî idarenin kuvveti, takip ettiği plânlı iskân politikası ile doğru orantılı gelişmiştir. Aynı şekilde nüfusun ekonomiye kaydırılması meselesi de iskân politikasının şekliyle ilgilidir.

Devletlerin kuruluşu ve parçalanması gibi olaylar, çok defa büyük nüfus kütlelerinin yer değiştirmesine sebep olmuştur. İşte Osmanlı Devleti de bu şekilde bir olay sonucu kurulmuştur.² İmparatorluğun gelişmesinde, yeni fethedilen yerlerin türkleştirilmesinde olduğu kadar, boş yerlerin şenlendirilerek ekonomik hareketlilik sağlanması, kasaba ve köyler kurulması imkânını veren konar-göçer aşiretlerin önemi büyüktür.³

Anadolu'nun fethi ile birlikte büyük dalgalar halinde başlayan göç hareketleri Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla neticelenmiş,⁴ bu devletin parçalanmasından sonra ise, bu büyük nüfus potansiyeli beyliklerde toplanmıştır. Osmanlı Beyliği'nin teşekkülü ile birlikte bu nüfus, bundan sonra Anadolu'da Türk birliğini sağlayan Osmanlı Devleti'nin aslî unsuru olarak etkin bir güç halini kazanmıştır. Bu aslî unsur, şehir, kasaba ve köylerdeki yerleşik halk ile hayat tarzları sebebiyle konar-göçer olarak adlandırılan yarı göçebe aşiretlerdi.

Osmanlı Devleti'nde, kuruluş ve genişleme, duraklama ve nihayet gerileme devri olarak nitelenen dönemlerinde siyasî, iktisadî ve içtimaî duruma göre farklı iskân uygulamaları görülür. Nitekim kuruluş ve genişleme dönemlerinde, elde edilen yeni topraklara bir vatan telâkkisiyle Türk nüfus nakledilmesi, devletin "*dışa dönük*" olarak adlandırılacak bir iskân politikası takip ettiğini göstermektedir. Buna karşılık devletin uzun savaşlar yaptığı dönemlerde memleket içinde meydana gelen asayişsizlik, vergi adaletsizliği v.s. gibi sebeplerle meskûn yerlerin boşalması, "*Harap ve sahihsiz yerlere aşiretlerin yerleştirilerek şen ve âbâdan edilmesi*" şeklinde bir düşünceyi doğurmuştur. Dolayısıyla bu devirde bir "*iç iskân meselesi*" ortaya çıkmıştır. Bu durum özellikle 1774'den itibaren, düşman elinde kalan topraklardan yeni sınırların gerisine doğru başlayan ve gittikçe hızlanan göç hareketleri ile yeni boyutlar kazanmıştır. Böylece XIX. yüzyılın iskân meselesinde önemli bir yeri olan göçmen meselesi ve bunların yerleştirilmesi ağırlık kazanmıştır.

Kuruluş devrinde Trakya'ya çıkan Türk kuvvetleri, bulaşıcı hastalıklar, tabii âfetler ve vergi adaletsizliği gibi sebepler yüzünden halkı fakir düşmüş ve nüfusça azalmış olan bu bölgeleri kolayca ele geçirmişlerdir. Bu sırada orduyla birlikte bizzat fütühata katılan veya ordunun ardından hareket eden ve her biri halkı motive eden, birçoğu Yesevî tarikatine mensup idealist birçok derviş, ıssız yerlerde, yolların geçtiği önemli mevkiilerde zaviyeler ve tekkeler inşa ederek, ilk iskân nüvelerini oluşturmuştur.⁵ Osmanlı tarihinde Alperen denilen ve bu hareketi gerçekleştirenlere, fonksiyonlarına bağlı olarak araştırmacılar tarafından Kolonizatör Türk Dervişleri adı verilmiştir.⁶ Meselâ Rumeli'yi bu şekilde iskân eden Sarı Saltuk ile Bursa'nın fethinde rol oynayan Geyikli Baba bun-



ların başında gelmektedir.⁷ Yine Balkanların Trakya bölümünde bu ilk zamanlara dair bilgi edindiğimiz Tahrir Defterleri'nde, Osmanlılar zamanında kurulmuş yerleşim merkezlerinin isimlerinde görülen Ahî, Baba, Abdal ve Fakih gibi tarikat mensubu kişilerin ünvanlarına rastlanmaktadır. Aynı şekilde bu bölgelerde varlığı bilinen zaviye ve tekkeler de bunu teyid eder mahiyettedir. Bunlardan köylerde bile şubesi bulunan Ahî teşkilâtının, memleketin sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsaid kaynaşmayı sağlamakta olduğu, temsil ve fütühat işlerini kolaylaştırdığı muhakkaktır.⁸ Bu dervişler bazan devletin desteğiyle, bazan da kendi inisiyatifleri ile henüz feth edilmemiş bölgelere de giderek, buralarda kurdukları zaviyelerde, gelip geçenlere gösterdikleri misafirperverlik, bölge halkına yaptıkları yardım ve insanî muamele ile büyük sempati toplamışlar, bazan ihtidâ edenlerden, bazan da Anadolu'dan gelen yeni nüsfustan, bulundukları bölgelerde bir üs hüviyeti de taşıyan koloniler kurmuşlardır. Bu dervişlerin bu hareketleri, XIX. yüzyılın Batılı misyonerleri ile büyük benzerlik göstermektedir. Nitekim Osmanlıların Rumeli'yi fethinde, oluşturulmuş bu koloniler önemli rol oynamışlardır. Türk topluluklarının Rumeli'ye nakledilmeleri sırasında, devlet tarafından kendilerine zengin topraklar vermek, bütün akrabalarıyla geçecek olanlara yurdruk, toprak, timar gibi imtiyazlar tanımak suretiyle muhâceret teşvik edilmiştir.⁹ Bütün bu nakil ve iskândan maksat, fethedilen bu bölgelerin mamur hale getirilmesine yönelik olmuştur. Bununla beraber şurasını da belirtelim ki, bu bölgeye Anadolu'dan ilk nüfus nakli Osmanlılar döneminden önceye rastlamaktadır. Nitekim Karadeniz'in kuzeyinden gelen Uz, Peçenek, Kumanlar dışında, Bizanslılar tarafından Anadolu'dan Konya civarından Konyarlar Selânik, Tesalya ve civar bölgelere iskân edilmişlerdi.¹⁰

Osmanlıların Rumeli'de fütühata başlamaları, yeni topraklar elde etmek, gaza ve cihatta bulunmak gibi sebeplere dayanmaktadır. Buna karşılık fethedilen bu yerlerin elde tutulabilmesi için de bu yörelere müslüman ahali nakli gerekmiştir. Bu sebeple Osmanlıların Balkanlarda fethettikleri topraklara Anadolu'dan Türk konar-göçerleri sevkettikleri ve buraların türkleştirildiği görülmüyor. Bununla beraber fütühat sahasının genişletilmedi-

ği, büyük oranda Balkanlar'a nüfus nakledildiği Tahrir Defterleri'nden anlaşılmaktadır. Bu sebeple Balkanların kesin olarak vatan telâkki edildiği fikri kuvvet kazanmaktadır.

Rumeli'ye ilk Türk iskânı sultan Orhan zamanında gerçekleştirilmiş ve Osmanlı kaynaklarında "*Göçer evler*" veya "*Kara Arap*" olarak adlandırılan Karesi halkından bir gurup Türk göçbesi, 1357'de Gelibolu yöresine ve daha sonra da Hayrabolu'ya yerleştirilmiştir.¹¹ Daha sonra Sultan I. Murad devrinde ise Lala Şahin Paşa'nın Kavalâ, Drama, Serez taraflarını ele geçirmesinden sonra Saruhan'daki göçer yürükler Serez tarafına getirilmiştir. Aynı şekilde Yıldırım Bâyezid döneminde de 1400-1401 yıllarında tuz yasağını kabul etmeyen Menemen Ovası'nda kışlayan aşiretlerden "*Göçerevliler*" Filibe taraflarına iskân edilmiştir.¹² Bu yapılan iskânlar neticesinde pek de kalabalık olmayan yörede pek çok köy ve hattâ kasaba kurulmuştur. Tasalya'nın ele geçirilmesinden sonra ise buraya önemli miktarda yürük nakledilmiş, nitekim Osmanlılar zamanında Yenişehir olarak adlandırılan bugünkü Larissa kurulmuştur.¹³

Bu tür yerleşmelerde Osmanlı iskân politikası büyük bir maharetle tatbik edilmiştir. Gerçekten de henüz fethedilmemiş yörelerde bazı tarikat mensubu dervişin ıssız yerlerde zaviyeler kurması ve fetihden sonra buralarda bir iskân merkezinin temelini atmaları, devletin bu yörelerin şenlendirilmesi gayesiyle sürgüne tabi tuttuğu halk için bulunmaz bir fırsat doğurmuştur. Nitekim Tahrir Defterleri'ne baktığımızda pek çok yerleşim alanının isminden bu fikrin doğruluğu görüldüğü gibi, fütühatta bu türden tarikat mensuplarının ne kadar etkili oldukları da ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de meselâ Gümlüce'de Süpüren Kasap, Börkçiler, Konukçu Şemseddin, Ahî Evren, Hacı şemseddin zaviyeleri bulunurken, Enez'de Yokuşluk; Ferecik'te Dolu Dede, Ahî Türaşan; Dimetoka'da Abdal Cüneyd; Timur Baba, Karagöz Bey Zaviyesi ve Ahî denek zaviyeleri yer almakta idi.¹⁴ Öte yandan aynı kazalarda Abdal Cüneyd, Abdal Fakih, Hacı Fakih, Habib Fakih, Saltıklı, Abri Fakih, Ahad Baba, Baba Uruz gibi mahalle ve köy isimlerine rastlamak mümkündür.

Osmanlı fütühatıyla birlikte sürgün usûlüyle¹⁵ Rumeli'ye büyük bir hızla Türk gurupları nakledildiği ve



kısa zamanda Anadolu'nun çeşitli kesimlerinden önemli miktarda nüfus iskân edildiği görülmektedir. Özellikle vakıf kayıtlarından bölgenin ilk sahiplerini ve bunların hangi hükümdar zamanında iskân edildiği anlaşılmaktadır. Meselâ sultan I. Murad döneminden itibaren Gümülcine, Dimetoka ve Ferecik'de Bergamalu, Söğütlü, Saruhanlu, Menteşeli, Hamidlü, Geredeli, Söğütlü, Göynüklü, Canıklü, Ahlatlu, Ayvalu, Ayntablu gibi Anadolu yerleşim birimlerinin isimlerini taşıyan mahalle ve köylerle, Özbekli, Danişmedlü, Saruca Danişmend, Saruhanlu, Karagözlü, Bayatlar, Dağeri, Yörükler, Arpuz Ata, Saltıklı, Oğuzlar, Döğer-düğünü, Baraklar, Sıçanlı, Salurlar, Eymirlü, Bayındur gibi Türkmen boylarının isimlerini taşıyan mahalle ve köyler teşkil edilmiştir.¹⁶ Öte yandan diğer yerleşim birimlerinin isimleri de Türkçe isimler olup bunların benzerlerine Anadolu'da sıkça rastlanmaktadır. Meselâ, Gümülcine'de Eskici Hacı, Debbaglar, Hacı Karagöz, Kadı Mescidi, Hacı Hızır, Hacı Hayreddin, Koca Nasuh, Yenice, Bergamalu, Aşçı Mescidi v.s. gibi mahalle isimleri ile Obacılar, Çekirdekli, Balabanlu, Denizli, Çobanlı, Çakırlar, Çadırlı, Bulduklı gibi köy isimleri bu kabildendir.¹⁷ Dimetoka'da, Oruç Bey, Tatarlar, Doğan Bey, Karagöz Bey, Pazarlı Bey gibi doğrudan fütühata iştirak etmiş gazilerin isimlerini taşıyan mahallelerle, Kozluca, Akalan, Soğanlık, Gökçe Pınar, Saru Hızırlı, Umur Bey gibi Türkçe köy isimleri yer almaktadır.¹⁸ Aynı şekilde Ferecik'te de Şeyh Mescidi, Hacı Yusuf, Temür Han, Hacı durmuş gibi mahallelerle Sevindikli, Yund-oğlanı, Balabanlı, Koyuneri, Sülemiş, Koyun Tepesi, Yenice, Köpeklü, Bayramlı gibi Türkçe köy isimleri yer almaktadır.¹⁹

Rumeli'de sevk edilen yörüklerin belli başlıları, Naldöken, Tanrıdağı (=Karagöz), Selânik, Vize, Kocacık ve Ofçabolı Yörükleri'dir. Bunlarla ilgili olarak Osmanlı Arşivi'nde müstakil *Yörük Defterleri* bulunmaktadır. Bu Yörük gurupları hakkında Tayyib Gökbilgin tarafından, *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fatihan* adlı bir araştırma yapılmış olup, bu konu ile ilgili geniş bilgi edinmek mümkündür. Evlâd-ı Fatihan'larla ilgili olarak belgelerde, "ötedenberi Osmanlı Devleti'nin güzide ve cenâver, itaatli, ferman dinleyen askerlerinden olan ve eski seferlerde düşmanla yapılan savaşlarda kendülerinden nice yararlık ve yüz aklıkları görülen, Anadolu'dan Rumeli'ye geçip bu-

rada vatan tutmuş bulunan yörüklerin evlâdına Evlâd-ı Fâtihân isminin verildiği" bildirilmektedir.²⁰ Yine bir belgede, "gaza ve cihat niyetiyle Anadolu'dan Rumeli'ye geçip din ü mübîn uğrunda hizmette bulunan Evlâd-ı Fâtihân...." tabiri kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti, "dışa dönük" olarak niteleyebileceğimiz fethedilen yerlere Türk nüfusu naklini çeşitli metodlarla yürütmüştür. Bunlardan en çok başvurduğu usûl sürgün usûlüdür. Boş ve harap olan toprakların Osmanlı tarih terminolojisi ile şenlendirilmesi gayesini güden bu metod, ayrıca Anadolu'dan Rumeli'ye, Rumeli'den de Anadolu'ya gayr-ı müslim nüfusun da naklinde tatbik edilmiştir. Devlet merkezî otoriteyi sarsıcı mahiyette gördüğü bölgelerden uygun miktarda bir nüfusu başka sahalara yerleştirmiştir. Meselâ Mora'da Argos'un alınmasından sonra buradan 30.000 insan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Türkmen ve Tatar göçmenleri Tesalya'ya kadar olan bölgeye sürülmüştür. Yine 1487 tarihlerinde Trabzon'dan Rumeli'ye sürülen hristiyan ahalinin yerine Tokat, Bafra, Samsun, Niksar, Çorum ve Amasya gibi şehirlerden nüfus nakledilmiştir. Keza Kıbrıs'ın fethinden hemen sonra (1572) buraya Anadolu'nun Güney bölgelelerinden oniki bine yakın nüfus sürgün usulüyle iskân edilmiştir.

İkinci bir iskân metodu da vakıflar ve temlikler yoluyla yapılmıştır. Fethedilen memleketleri iskân ve imar için müstakil müessese mahiyetinde vakıflar tesis etmek, Osmanlı Devleti'nin ötedenberi tatbik edegeldiği usûllerden biri olmuştur. Bir şekilde vakıflar yoluyla büyük külliye vücuda getirilmesi, sosyal imkânları sağlanmış bir merkezin derhal çevreden gelen halkla doldurulmasına ve kısa zamanda etrafında mahalleler kurularak bir kasaba şeklinde teşkilâtlandırılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim II. Murad tarafından 1427-1443 yılları arasında inşa ettirilen Ergene Suyu üzerindeki köprü'nün çevresinde bugünkü Uzunköprü kasabası ortaya çıkmıştır. Kezâ II. Selim tarafından Kıbrıs'ın fethinden sonra Eskiil kazasında Karapınar'da Sultaniye mamuresinin yaptırılmasından sonra burası da bir kasaba şekline girmiştir. 1718'den sonra Damat İbrahim Paşa tarafından Muşkara köyünde yaptırılan külliye sebebiyle de burası Nevşehir ismiyle bir kasaba şeklinde teşkilâtlandırılmıştır. Aynı şekilde Selçuklulardan kalma bir usûl olarak da yeni fet-



hedilen yerlerin fâtihtlerine temlik edilmesi ile buraların şenlendirilmesi cihetine gidilmiştir. Meselâ I. Murad'ın Gümülcine, Serez, Manastır havalisini Gazi Evnenos Bey'e; Filibe havalisini Lala Şahin Paşa'ya; Yıldırım Bâyezid'in Plevne ve Niğbolu havalisini Mihaloğulları'na verdiği görülmektedir. Bunların kendilerine verilen toprağın düşman eline geçmemesi için çalışacakları, akraba ve adamlarını buraya getirecekleri, topraklarını en iyi şekilde işleyecekleri muhakkaktı. Ayrıca devletin bunlara vergi muafiyeti bahşetmesi, mülk sahiplerinin kalkınmasına ve dolayısıyla bölgenin imarına zemin hazırlamak-taydı.

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren imparatorluğun dinamizmini kaybetmeye başlaması ve uzun süren savaşlara girilmesi, devletin iskân politikasında değişiklikler yapması zarureti doğurmuştur. Nitekim özellikle XVII. Yüzyıldan itibaren başlayan iç karışıklıklar ve uzun savaşların ortaya çıkardığı iktisadî buhranın halk kütelleri üzerinde meydana getirdiği baskı, onların yerlerini terk ederek kendileri için daha emin gördükleri şehir ve kasabalara göç etmesine sebep olmuştur. Böylece pekçok meskûn ve mamur yer boşalmış ve harap olmuştur. Devlet bu durum karşısında iskân kanununa uygun olarak, yerlerini terkedenlerden yeni yerleştikleri topraklarda on yıl geçmemiş olanları tekrar eski yurtlarına nakletmeye çalışmış, bunun için ceza vergileri koymuştur.²¹ Topraklarını terkedenlerle ilgili kanun o yerlerin şenliğinin bozulmasına karşı alınan en önemli tedbirdi. Bu kanunun ilk kısmını, önemine binaen aşağıda veriyorum.²²

"Der beyân-ı ahvâl-i celây-ı vatan

Defterde yazılı raiyyet, kadimî karyeleriden kalkup abar karyede varup tavattun eyleseler on yıldan beriide ise kaldırılıp kadim karyelerine gönderilüp, ammâ on yıldan ziyâde miûrûr eyleyen reâyâ kaldırılmak olmaz. Oturdıkları yerde abara raiyyet yazılmış değiller ise resm-i raiyyetlerin defter mûcebince sipahileri alır, ammâ derbend reâyâsından bu kanun icrâ olunmaz. Derbend hâlî kılmağın kaldırılıp karyelerine iletililüp, derbend hıfz u hırâset itdiriüp ve kıptiyânı tutup kendi cemaatlerine katmak kanundur".

Bu iskân kanununa rağmen dağılan insanların eski yerlerine yerleştirilmelerinde yeteri ölçüde başarılı olunamamıştır. Bu ise ekonomisi ziraate dayanan devletin, gelirlerinin azalmasına, yeterli ürün elde edilememesine

ve dolayısıyla vergilerin arttırılmasına yol açmıştır. Bu sebeple devlet, iskân siyâseti olarak XVII asırda başlayan ve XVIII. asırda da devam eden *"harap ve sahipsiz yerlere oymakların yerleştirilerek ziraate açılması ve şenlendirilmesi"* şeklinde bir politika takip etmiştir. Buna XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren kaybedilen topraklardaki muhacirler de eklenmiştir.

Genel olarak devlet bu politikası çerçevesinde gerek konar-göçerleri gerekse yerlerini terkeden ahaliyi şu gayelerle yerleştirmiştir:

1. Konar-göçerlerin terkedilmiş harap ve boş alanlara yerleştirilmesiyle:

a) Başlı-boş konar-göçer unsurların şakavetlerini önlemek ve yerleşik ahaliye yaptıkları zararları sona erdirmek

b) Boş ve harap yerleri imar ederek şenlendirmek ve ziraate açmak

c) Yeni mamureler kurmak.

2. Yerlerini terkeden ahalinin eski yerlerine yerleştirilmeleri (iskân kanunu)

3. Derbend, han ve vakıf tesislerinin yeniden tanzimi

4. Konar-göçerlerin yaylak ve kışlaklarına iskânı

5. Sürgün yoluyla yapılan iskânlar

a) Aşiretlerin cezalandırılması gayesiyle yapılan sürgünler

b) Güneyde âsi Arap kabilelerine karşı bir set teşkili için yapılan sürgünler.

6. Konar-göçerlerin kendiliğinden yerleşmeleri (Devletin sıkı takibatına maruz kalan aşiretlerin yerleşmeleri, Reyhanlı aşireti gibi)

Bu iskân şekillerine bağlı olarak XVII ve XVIII. yüzyıllarda büyük çapta yerleştirmeler şu bölgelere yapılmıştır:

1. Kütahya-Aydın yöresi 2. Konya ve Karaman bölgeleri 3. İç-il ve Teke havalisi 4. Ankara-Nevşehir yöresi 5. Sivas-Erzurum bölgeleri 6. Çukuroca bölgesi 7. Diyarbakir-Malatya bölgesi 8. Kıbrıs adası 9. Rakka ve Haleb eyaletleri dahili (Hama, Humus, Belih nehri havalisi, Harran Ovası, Menbiç veya Münbiç nahiyesi) 10. Rume-
li eyaleti.



XIX. YÜZYILDA YERLEŞTİRME İÇİN YAPILAN ÇALIŞMALAR

XIX. yüzyıl başlarında Güney-doğu Anadolu ile Halep eyâletinde bulunan aşiretler güneyden gelen Arap aşiretlerinin baskısı ile yerlerinden ayrılmak zorunda kalmışlardı. Halep eyâletinin çöl tarafında ve Fırat nehri civarında bulunan Beni Said gibi sayıca çok olan kabileler harekete geçmiş, bunlara Vahhabi baskısı dolayısıyla Aneze aşireti de katılmıştı. Böylece 1815'de bütün Suriye tarafında bulunan köyler ve ekili alanlar tahrib edilmişti. 1837 yıllarında Mardin-Bağdad arasında bulunan Tay ve Aneze aşiretleri yerleşmek üzere bulunan Türkmen aşiretlerini baskı altında tuttuklarından onları yerlerinden oynatmışlardı. Bu baskı karşısında o taraflara kışlağa giden Türk aşiretleri Anadolu tarafında yeni yurtlar edindiler. Tanzimatla birlikte aşiretlerin bulundukları eyâlet haricine çıkmalarına sınırlamalar getirildi. Bundan böyle göçerler, sadece devlet tarafından aşiret reisine verilen mühürlü mürur tezkeresi ve kefil göstermek suretiyle eyâlet haricine çıkabileceklerdi. Öte yandan aşiretler için yeni bir mülkî teşkilât uygulamaya konuldu. Ankara, Sivas, Konya, Karesi sancaklarında bulunan Kıldonlu, Tabanlı, Boynu-incelü ve Yeniil gibi aşiretler müstakil muhassıllık haline getirildi. İdareleri eyalet müşirlerine verildi. Yaylak-kışlak meselesinden doğan karışıklığın önlenmesi için 1842'den itibaren aşiretlerin ancak bulundukları sancak ve kaza dahilinde bu ihtiyaçlarını karşılamaları kararı alındı. Aşiretlerin iskân edilecekleri topraklar hangi sancak ve kaza dahilinde ise hepsi o yerin müşir, kaymakam ve müdirleri idaresinde boş yerlere yerleştirileceklerdi. Bunun için boş, terkedilmiş toprak ve tarlalar onlara tahsis edilerek, yerleşik ahali gibi ziraat yapmalarının teşvik edilmesi kararlaştırıldı. İskâna muhalefet edenlere gerektiğinde zor kullanılması talimatı verildi. Kalabalık aşiretlerin ise dağınık köyler kurmaları öngörüldü.

Öte yandan bu dönemde memleket içinde müstakil hareket etmeye alışmış bazı aile guruplarının da ıslahı ve iskânı çalışmaları yapıldı. Bunlardan özellikle Payas'da Küçük Ali oğulları ile 1864-65'de Kozan ve Çukurova bölgesinde Kozan-oğullarının iskânı önem taşımaktadır. Ayrıca aynı tarihlerde Bursa ve Balıkesir havalisindeki aşiretlerin de iskânı gerçekleştirilmiştir.

XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı diğer bir mesele de kaybedilen topraklardan gelen muhacirlerin iskânı olmuştur. Dalgalar halinde iç kısımlara gelen muhacirlerin ihtiyaçlarının karşılanması ve onlara uygun yerler gösterilmesi için başlangıçta bir teşkilât bulunmamakta idi. Özellikle 1853 Kırım savaşıdan sonra kitleler halinde Osmanlı topraklarına göç eden Kırım Türklerinin durumu, devleti bu hususta bir karar almaya mecbur etti. Bu sebeple 1856'da bir talimatnâme hazırlandı. Bu talimatnâmeyle İstanbul şehremaneti, muhacirlere uygun yerler bulmak veya Rumeli'de iskân etmekle vazifelendirildi. Fakat bu talimatnâmenin yeterli olmaması üzerine 1860'da Muhacirîn Komisyonu kuruldu. Ancak bu da yeterli ölçüde fayda sağlayamadı. 1876-78 Osmanlı-Rus savaşını takiben meydana gelen büyük göç olayı teşkilâtın daha aktif hale getirilmesini gerektirdi. Bu sebeple merkezi İstanbul olan "*İskân-ı Muhâcirîn Komisyonu*" teşkil edildi. Daha sonra her vilâyette birer iskân-ı muhâcirîn müdürlüğü kuruldu ve hepsi İstanbul'daki umum müdürlüğüne bağlandı. Umum müdürlüğün teşkilâtı 1914'de yeniden düzenlendi ve ismi "*Aşâir ve muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi*" olarak değiştirildi. Adı geçen müdüriyet İskân, heyet-i fenniyye, sevkîyat ve aşâir şubelerine ayrıldı. Böylece önceleri sadece muhacirler için hizmet veren müdüriyet, resmen aşiretleri de içine alarak bütün iskân işlerinin tek elden yürütülmesi vazifesini yerine getirir bir teşkilât haline geldi.

1 Ali Tanoğlu, "İskân Coğrafyası, esas fikirler, problemler ve metod", *Türkiyat Mecmuası*, XI (İstanbul 1954), s.1.

2 M. Fuad Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972.

3 Paul Wittek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk Aşiretlerinin Rolü", *Çevr. Ercüment Kuran, Tarih Dergisi*, Sayı 17-18 (İstanbul 1963), 257-268.

4 Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971; Aynı Mütelif, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973; Ayr. Bkz. M.Halil Yıncı, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, Anadolu'nun fetbi*, İstanbul 1944.

5 Bunlardan köylerde bile şubesi bulunan Ahî teşkilâtının, memleketin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için kaynaşmayı sağlamakta olduğu, temsil ve fütühat işlerini kolaylaştırdığı muhakkaktır (Bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 2 (Ankara 1942), 283.



- 6 Osmanlı Devleti'nde iskân metodları için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Vakıflar ve Temlikler", 284-353; Aynı müellif, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*. XI (1951), 525-569; XIII (1953), 56-78; XV (1955), 209-237.
- 7 Geyikli Baba hakkında bk. Âşık Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Âlî, İstanbul 1332, s.196.
- 8 Ö. L. Barkan, "Vakıflar ve Temlikler", s. 283.
- 9 Bkz. Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1997, s. 4.
- 10 G. Lejean, *Ethnographie de la Turquie d'Europe*, Gotha 1861, s. 34; Jirecek, *Das Fürstentum Bulgarien*, Leipzig 1891, s. 140.
- 11 Âşıkpaşa-zâde'de, bununla ilgili olarak "Atası Orhan Gazi'ye haber göndür-di kim: Devletli! Himmetinle Rum-ili feth olunmağa sebep olundu. Kâfirler ga-yet zebîndur. İmdi şöyle malum ola kim bu taraftan teh olan bisarlar, vilâyet-lere ehl-i islâmdan çok âdem gerekdir. Bu feth olan bisarlar için içine komağa ve hem yarar gaziler gönderin. Orhan Gazi dahi kabul etti. Vilâyetine "göçer Arap" evleri gelmişti. Anları sürdi, Rum-ili'ne geçirdi. Bir niçe zaman Gelibolu nevâ-bisinde sâkin oldılar....." (*Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 49). Ayr. Bkz. Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ* (Yay. F. R. Unat-M. A. Köymen), Anka-ra 1987, s. 182-183.
- 12 Bk. Cengiz Orhonlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XV/1-2 (Ankara 1976), s. 270.
- 13 Geniş bilgi için bkz. Yusuf Halaçoğlu, "Teselya Yenişehri ve türk eserleri hakkında bir araştırma", *Günümüzde Avrupa Araştırmaları Dergisi*, sayı 2-3 (İstanbul 1974), s. 89-100.
- 14 Bkz. Tahrir Defteri, nr.20, s.145; Tahrir Defteri, nr. 370, s. 30, 48; Tahrir Defteri, nr. 167, s. 13-15.
- 15 Hattâ Âşıkpaşa-zâde'de bununla ilgili olarak:
Kanundur Padişahlara sürgün ide
Ve gerçi halk incinür ol seferden
Bu Tanrı takdirdir dahi ne
Ki ya'ni bu dahi il ma'mûr ide
beyti yer almaktadır (Bk. Âşıkpaşa-zâde, s.74).
- 16 Bkz. Tahrir Defteri, nr. 20, s. 142; Tahrir Defteri, nr. 370, s. 19-42, 43-48; Tahrir Defteri, nr. 167, s. 7-16.
- 17 Bkz. Tahrir Defteri, nr. 167, s. 7 v.d.
- 18 Bkz. Tahrir Defteri, nr. 370, s. 19 v.d.
- 19 Bkz. Tahrir Defteri, nr. 370, s. 43-48.
- 20 Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul 1930, s.115.
- 21 İskân kanunu için bkz. Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmpa-ratorluğu'nun İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, s. 6.
- 22 Bkz. Yusuf Halaçoğlu, Aynı eser, s. 6.



XIX. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NİN MUHACİRİ İSKÂN POLİTİKASI

YRD. DOÇ. DR. MEHMET YILMAZ
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Kuruluş, yükselme ve gerileme devirlerinde siyasî, iktisadî ve içtimâî şartların değişmesine bağlı olarak, zamanla birbirinden çok farklı iskân politikaları takip eden Osmanlı Devleti,¹ kuruluş ve yükselme devirlerinde dışa dönük bir iskân siyaseti izlemiş ve yeni fethedilen topraklara gönüllü veya sürgünler vasıtası ile merkezden nüfus ihraç etmiştir.² XV ve XVI. asırlarda Rumeli'ye ihraç edilen nüfusun bir kısmı kuzeyde Dobruca veya Deliorman civarında yerleştirilirken, diğerleri de Meriç Nehri ve bu nehrin kolları üzerindeki vadiler ile Trakya veya Makedonya civarında yoğun olarak iskân edilmiştir.³ Kendilerine Konyar adı verilecek olan Rumeli Türklüğü, özünü hiçbir zaman unutmamış ve her başı dara düştüğünde kökenlerinin Anadolu'ya dayandığını hatırlamıştır. Bunun içindir ki; atalarının aslını soranlara verdikleri cevaplar hiçbir zaman değişmemiş ve daima ya Konyalı, ya Sivaslı veyahut da Ankaralı olduklarını söylemişlerdir.⁴

Gerilemenin parçalanmaya dönüştüğü XIX. yüzyılda ise, Yükselme Dönemi'nin tam aksine içe dönük bir iskân politikası takip edilmiş ve istila edilen topraklardan göç eden milyonlarca Müslüman ahâlî daha iç bölgelere nakledilerek yeniden yerleştirilmek mecburiyetinde kalmıştır. Çünkü bu yüzyılda sürekli toprak kaybeden Osmanlı Devleti'nin, esaret altında kalan eski vatandaşlarına karşı duyarsız kalması mümkün olamadığı gibi, Hilâfet makamını da temsil ediyor olması sebebiyle, diğer ülkelerdeki Müslümanlara karşı da kapılarını kapatmamıştır. Aksi takdirde bu; hem Hilâfet makamının ve hem de Devlet-i Âliyye'nin şanına yakışmayacağı gibi,

dünya İslâmları nezdinde de itibâr kaybetmesine yol açacaktır.⁵

Kaybedilen topraklardan gelen Müslüman ahali ile Osmanlı'nın ilk karşılaşması, 1783'te Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakından hemen sonra başlamıştır.⁶ Bu ilk göçmenlerin bir kısmı İstanbul'a gelerek şehir hayatına katılırken, diğerlerinin Dobruca tarafında kırsal alanlarda yerleşmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. İkinci ve daha önemli bir göç hadisesi ise, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Mora Yarımadası ve Eğriboz'dan olmuş ve bunlardan bir kısmı Makedonya ve Varna tarafında,⁷ diğerleri de Kuşadası ve Seferihisar civarında yerleştirilmiştir.⁸ Fakat Osmanlı Devleti'nin göç meselesiyle yoğun bir şekilde uğraşması 1856 yılında Kırım Harbi'nden hemen sonra olmuştur. Bu yoğunluk 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nı takiben daha da artmıştır.

Öte yandan, Osmanlı Devleti'ne sığınanlar sadece Müslümanlar olmayıp, aralarında az da olsa Avrupa'da giriştikleri siyasî mücadeleleri kaybettikten sonra firar eden veya sürgün edilen Gayrimüslimlerin de olduğu görülmektedir.⁹ Meselâ 1492 yılında İspanya'dan kovulan¹⁰ Yahudilerden bir kısmı Osmanlı Devleti'ne sığınmış ve Selânik civarında yerleştirilmiştir. Yine 1710 yılında hetmanları İgnat idaresinde Kırım Hanlığı'na sığınan Don Kazakları, ilk yerleştirildikleri Kuban civarında bir müddet kaldıktan sonra, 1778 yılında Dobruca'nın kuzeyine nakledilerek Hızır İlyas Boğazı civarında iskân edilmiştir.¹¹

Keza Habsburg Hanedanı'nın dinî baskıları karşısında 1718 yılında firar ederek Osmanlı'ya sığınan Macar milliyetçisi Rákóczi Ferenc ve arkadaşlarına kucak



açılmış, hatta kendilerine oturmaları için ev ve maaş verilmiştir.¹² 1848 ihtilallerinden sonra, içlerinde politikacı ve aydınların da bulunduğu çok sayıda Macar,¹³ Bohemyalı ve Polonyalı mülteci gelmiş ve bunlardan büyük bir bölümü Osmanlı kent hayatına katılmıştır. Diğerleri de kırsal alanlarda ya da büyük toprak sahiplerinin çiftliklerinde yönetici olarak yerleştirilmişler ve hem tarımın hem de büyük malikânelerin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.¹⁴

Bu cümleden olmak üzere, ilk defa Kırım'ın ilhakından sonra kitle göçleri ile karşı karşıya kalan Osmanlı Devleti, 1800 yılına kadar Kırım, Kazan, Özü ve Kafkasya havalisinden tahminen 300 ilâ 500 bin arasında göçmen kabul etmiştir.¹⁵ İlk yıllarda gelen muhacirlerden çoğu, Rumeli yakasında yerleştirilerek, Hristiyan nüfusa karşı Müslümanların oranı arttırılmaya çalışılmıştır...¹⁶ Ayrıca ileride doğabilecek bir Rus saldırısına karşı, Tuna Nehri'nin güneyinde, bir savunma hattının kurulması hedeflenmiştir.¹⁷

A- MUHACİRLERİN İSKÂN LARI İLE İLGİLİ KURULUŞLAR

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren mülteciler ve 1790 yılından sonra da muhaceret meselesiyle karşı karşıya kalan Osmanlı Devleti, ilk yıllarda göçmenlerin iskânlarıyla ilgili hususî bir teşkilat kurmamış ve merkezden gönderdiği emirnâmelerle bunların uygun yerlerde yerleştirilmelerini sağlamıştır. Ancak söz konusu göçmenlerin iskânları, yeni vatanlarına intibakları, iktisadî, sosyal ve kültürel durumları ile bunların devlet tarafından nasıl idare edildikleri hakkında bilgilerimiz oldukça azdır. Bilindiği kadarıyla Rusya'ya karşı sınır boylarında askerî amaçlarla yerleştirilen Dinyeper ve Don Kazakları başta olmak üzere Gayrimüslimlere her türlü vergi muafiyeti tanınmış¹⁸ ve hatta içlerinden bazılarına ulufe adı altında bir maaş bile bağlanmıştır.¹⁹ Fakat aynı ilginin Kırım'dan göç eden İslâm ahaliye gösterildiğini pek sanmıyoruz. Zaten Ahmet Cevdet Paşa da Tarih-i Cevdet'te 1815 olaylarını anlatırken, Nogay muhacirlerinin iskânına pek bakılmadığından şikayet etmektedir.²⁰

Her ne kadar II. Mahmut, Bosna'da çıkan ayaklanmanın yatıştırılmasından sonra, bu eyâlette lüzumlu görülen reformların tatbik olunması için gönderdiği talimat

arasında, eski iskân nizamlarının bozulduğu beyanı ile bu işin yeniden ele alınarak tanzim edilmesini istemiş ve bu arada muhacirlerin iskân olunmaları hakkında da bazı emirler göndermişse de, bunların iskânlarıyla ilgili herhangi bir kuruluş olmadığından bu tedbirlerin yeterli olmadığı aşîkârdır. Eskiden olduğu gibi II. Mahmut döneminde de Osmanlı topraklarına gelen göçmenlerin iskânları, ilticalar vaki oldukça ya doğrudan doğruya Babîli tarafından hudut boylarındaki eyâletlere gönderilen talimatnâmelerle veya muhacirlerin bizzat devlete muraatları üzerine yapılan yardımlarla mümkün olabiliyordu. Bu devrede, göçmenlerin içler acısı haline acıyan şehir, kasaba ve köylerdeki yerli halkın yaptıkları yardımlar da önemli bir yer tutmaktaydı.²¹

Tanzimat, her alanda olduğu gibi iskân işlerinde de yeni bir bakış açısı getirmiştir. Nitekim 1849 yılında Türkiye'ye gelen Macar mültecilerin iskânı, teşkil edilen özel bir komisyon marifetiyle gerçekleştirilmiştir.²² Ancak bu tür teşkilatlar kısa vadeli düşünüldüğünden, ömürleri bir kaç göç hadisesiyle sınırlı kalmış ve bu konuda gerekli olan süreklilik gösterilememiştir. Kırım Savaşı'na kadar Dahiliye Nezareti bünyesinde bulunan bazı dairelerin muhaceret işiyle meşgul olmalarına rağmen, bunların büyük kitle göçlerini düzenleyebilecek kabiliyetten mahrum oldukları anlaşılmaktadır.²³ Ayrıca devletin kurumları arasında da görev ve yetki karmaşası yaşanmış ve sanki bu göreve kimin bakacağına bir türlü karar verilememiştir.

Nitekim, Kırım Savaşı'ndan sonra Gözleve, Sivastopol ve Kerç tarafından gelen muhacirlerin Dobruca'ya nakli söz konusu olduğunda, bunların iskân ve iâşeleriyle Ticaret Nezareti yetkili kılınmıştır. Hatta Ticaret Nazırı Safvetî Paşa ile Serasker ve Sadrazam arasında yapılan bazı yazışmalardan sonra, bunların iskân esaslarını belirleyen talimatnâme de bu nezaret tarafından hazırlanıp üst makama sunulmuştur. Taşradaki işler de, yine bu nezaretin kontrolünde gönderilen hususî memurlar marifetiyle yürütülmüş ve ilk gelen kafilenin iskânları için Rusçuklu Numan Sabit Efendi görevlendirilmiştir.

Öte yandan Dobruca tarafına gitmeyerek doğrudan doğruya İstanbul'a gelen muhacirlerin iskân ve iâşeleri ise, Ticaret Nezareti ile haberleşmek kaydıyla Şehremaneti'ne verilmiştir. Ancak, şehrin belediye hizmetlerinin



yanı sıra, maliyeye ait bazı vergi ve resimleri de toplamakla görevli olan bu teşkilat için iskân ve iâşe teminini üstlenmek oldukça ağır bir görev olmuştur. Zira İstanbul'a gelen binlerce göçmenin geçici iskân yerlerini tespit etmek ve bunların alacakları yevmiyeleri tutmak veya giyecek, yiyecek, ev eşyası, kışlık odun ve kömür ihtiyaçlarını sağlayabilmek için hem çok sayıda personele ihtiyaç duyulmuş, hem de altından kalkılamayacak kadar ağır bir külfetin içine girilmiştir.²⁴

1- Muhacirîn Komisyonu

Şeyh Şamil'in 1859 yılında Ruslara teslim olmasından sonra, yüz binlerce Nogay ve Kafkas muhacirinin Osmanlı sınırlarına dayanması ve en önemlisi de İstanbul'a gelen göçmen sayısının on bini bulmasıyla, Şehremaneti'nin bunların iâşe ve iskânların temininde aciz kalacağı anlaşılmış ve yeniden teşkilatlanmaya gidilmesi mecburiyeti hasıl olmuştur.²⁵ Zaten bu sırada Şehremaneti tarafından Hükümet'e yazılan bir yazıda halihazırda İstanbul'da on binden ziyade muhacir bulunduğu kaydedilerek, içinde bulunulan sıkıntılar anlatılmıştır. Ayrıca malî kayıtları tutmakla görevli bir zat ile, maiyetine yeterli sayıda eleman verilmesi istenmiştir.²⁶

Konuyu müzakere eden Meclis-i Vâlâ'da işin ciddiyeti anlaşılmış ve Sadaret'e gönderilmek üzere kaleme alınan mazbatada şöyle denilmiştir. Bir müddetten beri İstanbul'a gelmekte olan Çerkes ve Nogay muhacirlerin sayısının çoğaldığı ve bu sayının her geçen gün daha da artacağı anlaşıldığından bu meselenin başlı başına bir iş olduğu görülmüş ve Şehremaneti'nin bu işe bakamayacağı kanaatine varılmıştır. Şehremaneti her ne kadar, gerek kendi bütçesinden ve gerekse hazine ve halktan toplanan yardımlarla muhaceret işlerini şimdiye kadar yürütmüşse de, bundan böyle göçmen davası büyük bir gaile haline geleceğinden, zaten çok yoğun olan işleri arasında bu görevi hakkıyla yapamayacağı kanaatine varılarak, göçmen işlerinin Muhacirîn Komisyonu adıyla kurulması düşünülen yeni bir teşkilata verilmesi daha uygun görülmüştür.

Muhacirler hakkında şimdiye kadar yapılan bütün yazışmalar ile verilen emir ve talimatnâmeleri teslim alacak olan bu komisyon, haftanın her günü toplanacak ve muhaceret konusunda her türlü yazışmada muhatap ve

özel bir merci olacaktır. Başlıca görevi ise, halihazırda İstanbul'da bulunan veya ileride gelecek olan muhacirlerin iâşe ve geçici iskânlarını sağladıktan sonra, daha önceden tespit edilen daimî iskân bölgelerine sevk edip yerleştirmektir. Yine bir diğer görevi de, devletçe verilecek iltisânların yanında, hayırsever ahâlî tarafından yapılacak yardımları toplayıp sarf etmek ve bu yardımların cins ve miktarı ile hayırseverlerin adını Takvim-i Vekâyî veya Ceride-i Havadis gazetelerinde yayınlamaktır.²⁷

Nihayet 5 Ocak 1860 tarihli İrâde-i Seniyye ile resmen kuruluşunu tamamlayan Muhacirîn Komisyonu'nun başkanlığına Trabzon Valisi Hafız Paşa, üyeliklerine de Ticaret Muavini Remzi Efendi ile Dâr'üş-Şurâ-yı Askerî azalarından Refik Bey ve ahâlî tarafından yapılacak yardımları toplamak üzere ise meşhur âlimlerden Gürcü İsmail ile Hacı Pir Efendilerin tayin edilmeleri kararlaştırılmıştır. Şehremaneti ile sürekli işbirliği gerekeceğinden Şehremaneti İkinci Muavini Asım Bey'in gûnaşırı komisyon çalışmalarına katılması ve büro ile malî işlere bakmak üzere Babîâlî'den ve Hazine'den yeterince memurun tayin edilmesi uygun görülmüştür. Ayrıca her gün toplanacak olan komisyonun çalışmalarını daha merkezî ve bilhassa denize yakın bir yer olan Hamidiye Vakıf Dairesi'nde sürdürmesi uygun bulunmuştur.²⁸

Önceleri Ticaret Nezareti'ne bağlı iken, 1861 Temmuz'undan itibaren bağımsız bir kurum haline getirilen komisyonun işlerini yürütmek üzere, maaşlarına zam ile Babîâlî'nin muhtelif kalemlerinde çalışan memur ve kâtiplerinden kalabalık bir grup görevlendirilmiştir. Bir ara bu görevlilerin sayısının azaltılması düşünülmüşse de, ilkbaharda çok sayıda göçmenin gelebileceğini dikkate alan Maliye Nezareti'nin karşı çıkması üzerine bundan vazgeçilmiştir. Gerçekten de çok geçmeden binlerce muhacir gelmeye başlamış ve bu yüzden Muhacirîn Komisyonu başkanı Hafız Paşa, iskân işlerine nezaret etmek üzere Anadolu tarafında görevlendirilmiştir. Yerine ise, Trablusgarp Valisi İzzet Paşa getirilmiştir. Ayrıca muhacir sevk edilen eyâletlerden üst üste şikayetlerin gelmesi üzerine, bunların kış mevsimi gelmeden bir an evvel yerleştirilebilmeleri maksadıyla İstanbul pâyelilerinden Necip Efendi ile Edirne Mutasarrıfı Bican Paşa, Mekke-i Mükerreme payelilerinden Mısır Mollası Şakir ve Mevâlî-i Kirâmdan Seyfeddin Efendiler de Muhacirîn Komisyonu'nda görevlendirilmiştir.²⁹



Bu komisyonun taşra teşkilatları olmayıp, ihtiyaç hasıl oldukça bu görevi, taşraya muvakkaten gönderilecek olan iskân memurları yerine getireceklerdi.³⁰ Meselâ Vidin, Silistre ve Edirne dahilindeki boş arazilerde muhacirlerin iskânlarını sağlamak için Erkan-ı Harbiye Miralaylarından Nusret Bey tayin edilmiş ve emrine yeterli sayıda kâtip ve asker verilmişti.³¹ Yine 1860 yılında çok sayıda Nogay göçmeninin sevk edildiği Konya'ya önce Erkan-ı Harbiye Kaymakamlarından Bahri Bey gönderilmiş,³² fakat görevinde yeterince muvaffak olamaması üzerine yerine 1861 yılında İstanbul'da boşta bulunan Mirliva Vehbi Paşa atanmıştı.³³

1865 yılı sonlarına doğru, yeni gelen göçmenlerin sayısının azalması ve mevcutlarının da üçte iki nispetinde iskân edilmiş olması sebebiyle, Muhacirîn Komisyonu'nun tasfiye edilmesi kararlaştırılmıştır. Böylece hem kısmen atıl durumda olan komisyon binasının askerî amaçlarla kullanılması ve hem de görevliler için her ay ödenen 35.000 kuruş maaştan tasarruf edilmesi düşünülmüştür. Fakat muhaceret işleri hiçbir zaman eksik olmayacağından bu kurumu tamamen ortadan kaldırmak mümkün olamamış ve görevlerinin bir bölümü Zaptiye Nezareti'ne bırakılırken, diğer bir bölümü de Meclis-i Vâlâ'ya bağlı bir şube tarafından yürütölmeye başlanmıştır.³⁴

Bu sırada bağımsız bir kurum olmaktan çıktığı anlaşılan Muhacirîn Komisyonu'nun, bir müddet sonra tekrar bağımsız bir daire haline getirildiği anlaşılmaktadır. Bu tarihi iyi bilmiyorsak da, 1868 yılında Meclis-i Vâlâ'nın Şûra-yı Devlet'e tahvili sırasında olması kuvvetle muhtemeldir.³⁵

Nitekim, 1875 yılında Komisyon başkanı Muammer Paşa'nın ölmesinden sonra, ekonomik sebepler de göz önüne alınarak, artık bu komisyonun muhafazasına gerek kalmadığı düşünülmüş ve görevlilerden çoğu başka işlere tayin edilmiştir. Bir müdür başkanlığında beş üye, bir kâtip, bir muhasebe kâtibi, bir nüfus kayıt memuru, bir evrak müdürü, üç tercüman, bir sevk memuru, bir kapıcı ve bir odacıdan mürekkep yeni bir şube müdürlüğü kurularak, Zaptiye Nezareti'ne bağlı bir daire haline getirilmiştir.³⁶ Fakat bu daire, Kırım ve Kafkasya'dan yapılan muhaceretin iyice azalmasıyla 1877 yılında tamamen lağvedilmiş ve göç ve göçmen işleri bir kere daha şehremanetine devredilmiştir.³⁷

2. İdâre-i Umûmiyye-i Muhacirin Komisyonu

Muhacirîn Komisyonu'nun lağvedilmesinden kısa bir müddet sonra, bu kere de 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nin başlamasıyla, yarı aç-yarı açık yüz binlerce Rumeli Türkü yollara döküldüğünden, yeni bir komisyonun kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Sadık Paşa'nın başkanlığında, "İdâre-i Umûmiyye-i Muhacirîn Komisyonu" adıyla 18 Haziran 1878 tarihinde kurulan ve kısaca "Muhacirîn İdâresi" de denilen bu yeni komisyonun merkezinde, "İdâre-i Umûr-ı Hesabiyye" ve "İdâre-i Umûr-ı İskâniye" adıyla iki ayrı şube daha teşkil edilmiştir. Ayrıca, İstanbul'a gelen muhacirler çok dağınık bir halde bulunduklarından, belediye hudutları dahilinde merkez şubelere bağlı yirmi ek şubenin daha açılması kararlaştırılmıştı.³⁸

Cuma günleri hariç, haftanın her günü toplanacak olan komisyonun başlıca görevleri; diğer Muhacirîn İdâreleriyle muhaberatta bulunarak her türlü göç ve göçmen işlerine ait hususları tespit etmek ve gerekli tedbirleri almaktı. Bir diğer görevi de, "Umur-ı Hesabiyye" ve "Umur-ı İskâniyye" şubeleri ile taşra teşkilatlarından sorulan sorular hakkında gerekli cevap ve kararı vermekti.³⁹

Daha önceki komisyondan en önemli farkı ise, muhacir sevk edilen vilâyet merkezlerinde birer taşra teşkilatının bulunmasıydı. Talimatnâme'ye göre taşra teşkilatları, o vilâyete tâyin edilen iskân-ı muhacirîn memurlarının başkanlığında meclis-i idare, meclis-i temyiz ve meclis-i belediye azalarından birer ve o vilâyetteki itibar sahibi kişilerden de üçer kişi olmak üzere, yedi üyeden teşkil olunacaktı. Ayrıca muhacir sevk edilen bütün sancak veya kaza merkezlerinde de birer şubesi bulunacaktı.⁴⁰

1881 yılından itibaren başkanlığını Yusuf Rıza Paşa'nın yürüttüğü bu komisyon, çalışmalarını aralıksız 17 yıl sürdürmüştür.⁴¹ Nihayet ülkeye gelen muhacir sayısının azalması yüzünden, 19 Eylül 1894 tarihinde lağvedilmiş ve bu tarihte kasasında bulunan 1.750.000 kuruştan 734.826 kuruş Dahiliye Nezareti'ne, 534.846 kuruş da Şehremaneti'ne devredilmiştir. Geri kalan 480.328 kuruş ise Hazine ile diğer bazı daireler arasında dağıtılırken, muhaceret işlerinin bundan böyle Dahiliye Nezare-



ti ile Şehremaneti tarafından birlikte yürütülmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca 12 yıldan beri başkanlık görevini sürdüren Yusuf Rıza Paşa başta olmak üzere, bir hayli kalabalık çalışanı bulunan bu komisyonun personelinin 21 kişi emekliye sevk edilmiştir. Diğerlerinden 20'si Sadaret'te, 65'i Dahiliye Nezareti'nde ve 51'i de Şehremaneti'nde görevlendirilmiştir. Açıkta kalanların ise, icap eden yerlere gönderilmeleri uygun bulunmuştur.⁴²

Yukarıda da belirtildiği gibi, muhaceret işlerinin her ne kadar Dahiliye Nezareti ile Şehremaneti tarafından birlikte yürütülmesine karar verilmişse de, bunlardan Şehremaneti pek faal olamamış ve göçmenlerin barındırılma, iâşe, sevkıyat ve iskânları Dahiliye Nezareti'nde bulunan iskân şubesi tarafından gerçekleştirilmiştir. 19 yıl boyunca görevine aralıksız devam eden bu şube, 1914 yılı başlarında çıkarılan bir kanunla, "*Aşâir ve Muhacirîn Müdüriyet-i Umûmisi*" adıyla yeni bir genel müdürlük haline getirilmiştir.⁴³

3- Muhacirîn Komisyon-u Âlisi

Muhacirîn Komisyonu gibi daimî bir komisyon olmayıp, ihtiyaç hasıl oldukça, Devlet'in, genel iskân politikasını tespit etmek için, Padişah II. Abdülhamid'in başkanlığında kurulan geçici bir komisyondur. Muhacirîn Komisyonu'ndan en önemli farkı, bir üst komisyon olmasıdır. Pek çok meselede olduğu gibi, muhaceret işi de lâkayt kalmayan II. Abdülhamid'in, Devlet'in genel iskân politikasının tespitinden başka, göçmenlerin daimî iskân bölgelerine sevkleri veya iskân ve iâşeleri hususunda da bilgi sahibi olmak istediği anlaşılmaktadır. Zaten bu komisyon, fiilî başkan konumunda olan birinci azanın başkanlığında çalışmalarını yürütmüş ve hazırlanan raporlar resmî başkan II. Abdülhamid'e sunulmuştur.

Yıldız Kasrı'nda "Umum Muhacirîn Komisyonu" adıyla ilk defa 1878 Martı'nda ve II. Abdülhamid'in riyâsetinde kurulan bu komisyon, on azadan teşkil edilmiş ve çalışmalarını birinci aza Hazine-i Hassa Nazırı Sait Paşa'nın idâresinde sürdürerek, alınan kararlar günü gününe Hükümdar'a takdim edilmiştir. Devlet'in genel iskân politikasını tespit ettikten başka, 1878 tarihli "*İskân-ı Muhacirîn Talimatnâmesi*"ni de hazırladığı anlaşılan komisyon, kısa bir müddet sonra lağvedilmiştir.⁴⁴

Ancak bu sefer de Bulgaristan'da Türklerin askere alınmaları veya mülklerine el konulması gibi sebepler yüzünden Rumeli'den göçlerin arkası bir türlü alınamamış ve 1879 yılında "*Muhacirîn Encîmen-i Âlisi*" adıyla yeni bir üst komisyonun kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu komisyonun birinci azası İsmail Paşa olup, aynı yıl içinde lağvedilmiştir.⁴⁵

Öte yandan 1897 yılında, Girit Meselesi'nin ortaya çıkması üzerine, Girit'ten Anadolu'ya çok sayıda göçmen gelmiş ve her defasında olduğu gibi bu defa da yine Sultan II. Abdülhamid'in riyâsetinde, "*Muhacirîn Komisyonu Âlisi*" adıyla yeni bir komisyon teşkil edilmiştir. Erkân-ı Harbiye'den ehliyetli dört zabitten başka, Dahiliye'den iki, Maliye, Ticaret ve Nafia Nezâretleri ile Orman İdâresi'nden de birer azadan teşkil olunan bu komisyonun birinci azalığına Tophâne müşiri Zeki Paşa getirilmiştir.⁴⁶

Muhacirlerin arkası alınıncaya kadar görevde kalacak ve birinci azanın başkanlığında, Tophâne-i Amire'de haftada üç gün toplanacak olan adı geçen komisyonun görevleri özetle şöyledir:⁴⁷

- a) *Nereden ve ne kadar muhacir geldiğini ve bunların nerelerde yerleştirileceğini gösterir bir tahrir defteri hazırlamak.*
- b) *Muhacir iskânı için hazineden ayrılan paralar ile ahâliden toplanan iânelerin sarfını gösterir cetvelleri hazırlamak.*
- c) *İstanbul'da bulunan muhacirlerin daimî iskân bölgelerine nakilleri için gerekli olan tren ve vapur ücretlerini mahallî idârelerden temin etmek.*
- d) *Anadolu'da muhacirler için kurulacak olan köylerin muntazam olmalarını sağlamak maksadıyla, mahallî teşkilâtlar tarafından hazırlanan krokileri tetkik ederek onaylamak.*
- e) *Muhacirlerin aslî vatanlarında terk etmiş oldukları emlakının tasfiyesi için dava vekilleri temin etmek.*

Bu komisyonun, 1897 ve müteakip senelerdeki Devlet Salnâmelerinin hiç birisinde yer almamış olmasına bakılacak olursa, aynı yıl içinde lağvedilmiş olduğu söylenebilir.

Ancak her defasında göçün arkası alındı denilerek, mevcut komisyonların lağvedilmesinden hemen sonra, yeni bir göç dalgası ile karşı karşıya kalınmıştır. Nitekim



Bulgar kolonizasyon faaliyetleri yüzünden arazi satışlarının artış gösterdiği Dobruca ve Deliorman'dan Türkiye'ye yapılan göçlerin yoğunlaşmasıyla,⁴⁸ 1903 yılında "Muhacirîn Komisyon-u Âlisi"nin yeniden teşkili kaçınılmaz hale gelmiştir. Yine Yıldız Sarayı'nda kurulan bu komisyonun birinci azalığına, uzun yıllar Muhacirîn Komisyonu başkanlığı yapmış olan Yusuf Rıza Paşa getirilmiştir.⁴⁹ Öte yandan, 1900 yılında Çin'de çıkan "Boxer" ayaklanmasını bahane ederek Mançurya'ya giren Ruslar'ın, askere aldığı Tatar gençlerini Uzakdoğu'ya göndermesi ve hele bunların Rus-Japon Harbi'nde epeyce zayıt vermesi, Kırım ve Kafkasya'dan yeni bir göç hareketinin başlamasına sebep olmuştur.⁵⁰ Komisyonun yükünün her geçen gün biraz daha artması üzerine, Aralık 1905'te yeni bir nizamnâme neşredilerek, komisyonun idarî teşkilat ve görevleri yeniden düzenlenmiştir. Buna göre, dört azadan teşkil olunan komisyon, muhacirlerin arkası alınincaya kadar görevde kalacak ve haftada üç gün toplanacaktır.⁵¹

1906 yılında birinci azalığına İzzet Paşa getirilmiş olup, bu tarihte altı aza ile birer hesap ve yazı işleri memurundan ibaret olan komisyon,⁵² yaklaşık 6 sene aralıksız çalıştıktan sonra,⁵³ 1909 yılı başlarında yeni gelen muhacir sayısının iyice azalmasıyla lağvedilmiştir.

B- HUKUKÎ DURUM

İlk yıllarda muhacirlerin kabul ve iskânları hakkında genel bir nizamnâme (kanun veya tüzük) çıkarılmamış ve büyük çapta göçler meydana geldikçe göçmenlerin sevk olundukları eyâletlere birer hususî talimatnâme (yönetmelik) gönderilerek, bunların hangi şartlar dahilinde iskân olunacakları bildirilmiştir. Bu hususta ilk örneği, 3 Mayıs 1856 tarihinde Silistre Valiliği'ne gönderilen ve Kırım muhacirlerinin hangi esaslar dahilinde iskân olunacaklarını ihtiva eden aşağıdaki talimatnâme, ileriki tarihlerde çıkarılacak olan göç ve göçmen mevzuatının temelini teşkil etmiştir:⁵⁴

"Kırım ahâlisinden Rımeli canibine nakl ve hicret edenlerin suret-i iskânlarına dair Silistre valisi devletlû Paşa Hazretlerine verilen talimatnâmedir

Ahali-i merkûmenin vapur ve yelken sefineleriyle Balçık iskelesine hin-i viirudlarında oraya çıkarılıp evvel-i emirde icabına göre çadırlara ve muvakkaten Balçık civarında bulu-

nan münasip kaza ve kurâya ve ne vechile yerleştirilmeleri lâzım geleceği mukaddema tahrirat-ı mahsusa ile taraflarına bi'l-etraf iş'ar ve ahâli-i merkûmenin havayic-i zaruriye ve eshab-ı nakliyelerine sarf olunmak için izzetlû Numan Efendi bendeleri vasıtasıyla ale'l-hesap olarak iki bin kise akçe dahi tisyar olunmuş olduğundan ol vecible icrâ-yı iktizasına himmet buyurmuş olacıkları cihetle şimdi burada ana dair bir şey tahririne hacet yoktur.

Ahâli-i merkûmeden kehfî'l-eman saltanat-ı seniyyeye iltica ile oraya gelenler gerek İslâm ve gerek Hristiyan olsun cümlesi hakkında eltaraf-ı bi payân merhametî'ş-şan-ı şahane bi-dirîğ ve erzan ve kendiilerine servet ve kudret gelinceye kadar on sene müddet âşar-ı şer'îye ve tekâlif-i saire abz olunmamak ve yirmi beş sene müddet dahi kur'adan müstesna tutulmak üzere haklarında müsaade-i... Padişahane sezaver ve şayan buyurulmuş olduğundan ve bunlar müteferrikan bazı kaza ve kurâya iskân olursa ne kendiilerince ve ne mülkçe bir faide hasıl olamayacağından miktarlarına göre bunlara münasib olan ve suyu olup nehir veya bahre oldukça yakın bulunan yerlerde hâlî ve münbit ve mahsuldar arazi irâe ve tahsisle birbirlerine yakınca müstakil karyeler yaptırıldığı ve rençberlik ile ülfeti olanlar ziraat ve hırsat ve hörf ve sanayi ile müteallif bulunanlar o karyelerde hırfet ve sanatlarıyla iştigal ettikleri halde az müddette kesb-i servet ve yesar edeceklerinden ve Dobruca bavalisinde ise bunların iskânlarına vâfi münbit ve mahsuldar külliyyetli hâlî arazi bulunup buraları ise val-i müşarriünileyh hazretlerinin cümleden ziyade malumları olduğundan evvel-emirde bunların miktarlarına nazaran iskânları münasip olan mahalleri bi'l-muayene tefrik ve her mahallin arazisine nisbetle bir karyeye ne miktar nüfus iskânı lâzım gelir ise miktarını ve yapılacak karyelere müceddeden tesmiyesi lâzım gelen esamiyi tahsis ve her şahsın haline göre muhtaç olacağı araziye bi't-tahdit tayin ile müfredat vechile defterini yapıp bu tarafa icap eden mahale kayd ile isimlerine tasrihen ve meccanen başka başka tapu senetleri yaptırılarak gönderilmek üzere irsaline himmet buyuracaklardır.

Bend-i sabıkta muharrer olduğu üzere tertip olunacak karyelerde iskân kılınacak ahâlinin içlerinde muktedirceleri bulunup da hanelerini kendileri yapabilecek olurlar ise kureba olmadıkları halde bunların iskânlarına mukteza evlerin oraların usul ve âdetine teufikan mümkün olduğu derece taraf-ı Devlet-i Aliyye'den yaptırılması ve ziyade masarif olmamak için civarda bulunan kurâ ahâlisi taraflarından bu evler için



mukteza olan kereste vesairenin naklinde angarya suretinde olmayarak komşuca muavenet ve teshilâtın bi't-teşvik icra ettirilmesi lâzım geleceğinden bu suretle iktiza eden hanelerin hemen şimdiden masariflerini berveçhi tahmin keşf ile defterlerini tanzim ve üsra ve bir taraftan dahi emr-i inşalarına mübaseret ve ibtida ve fakat yapılacak evler her ne kadar ahşab olacak ise de mümkün merteye bir tarzda ve bir sırada yapılmasına ve sokakların müsavat ve viüs'at üzere olmasına itina buyuracaklardır.

Bu evlerin süir'at-i inşasına her ne kadar itina olursa yine tabii bir hayli dikkate muhtaç olup oralara iskân olunacak ahali hanelerinin hitamına kadar intizar ile boşta durdukları halde sene-i âtiyede hırsyet ve ziraate muktedir olamayacaklarından bend-i sanide muharrer olduğu vechile bunlara tahsis olunacak araziye nisbetle muhtaç olacakları öküz ve araba ne miktar olacağını evvel-bievvel sübt-i defter edüp saye-i ibsanvâye-i şahanede bu öküz ve arabalar şimdilik taraf-ı saltanat-ı seniyyeden tedarik ve itâ olunmak ve ahâli-i merkûme bu sene biğ olmaz ise muhtaç olacakları natdastları şimdiden tanzim edüp sene-i âtiyede ziraate muktedir olabilmek üzere bu bapta yapılacak defterlerin süira't-i irsaline ve Rumeli Ordu-yu Hümayunu'nda haylice öküz ve külliyetli araba olup bunların ahâli-i merkûmeye itası mutasavver ise de bununla matlup hasıl olamayacağından ve ordu-yu mezkûrede mevcut olan öküz ve arabaların miktarını müş'ir defterlerini yapıp bir kıtasını vali-i müşarû'î-l-ileyha ita ve diğerini bu tarafa üsra etmek üzere Makam-ı Vâlâ-yı Seraskerî den ordu-yu hümayın kumandanı tarafına iş'ar olunduğundan bundan başka ne miktar öküz ve araba alınıp verilmesine ihtiyac his eder ise oralardan ne miktarının tedariki mümkün olabileceğinin ve kangı taraftan süir'at ve sübuletle celbi kabil olacağının iş'arına himmet buyuracaklardır.

Ahâli-i merkûmenin muktedir bulunanlarıyla erbâb-ı hörf ve sanayiden olanlarına tohumluk zahire itası iktiza etmez ise de bi-kudret olup hırsyet ve ziraat edecek takımlara vaktiyle tohum itası iktiza edeceğinden ve pek kudretsiz olanlarına birer miktar yemeklik zahire itası dahi iktiza-i şan-ı merhametşan-ı saltanat-ı seniyyeden olacağından bunların ne miktar ve ne cins tohumluk ve yemeklik zahireye muhtaç olacaklarını dahi sübt-i defter edüp vaktiyle bu tarafa irsale himmet buyuracaklardır.

Ahâli-i merkûmenin muhtaç olacakları hane ve tohum ve öküz maddelerinin iktizası bâlâda muharrer bendlerde beyan

olunmuş ise de bunlara iktiza edecek edevât-ı çift vesaire oralarca kendülerine tedarik ve bu makule şeylerde civar komşuları bi't-teşvik iâne ettirilmek lâzım geleceğinden böyle şeylerde tedabir-i lâziminin bakimane icrasına himmet buyuracaklardır.

İkinci bendde beyan olunduğu vechi üzere ahali-i merkûmeden müddet-i malûme zarfında âşar ve vergi ve asker alınmayacağı derkâr ise de husul-ı inzibatları zımında nüfuslarının nizamat-ı belediyeye tefikân icra-yı tabirriyle defterlerinin birer nüshası orada bi'l-ibka nüsha-i saniyeleri bu tarafa üsra ve her karyeye kendii beyinlerinde einme ve muhtarlar ve icabına göre bu karyeler bir veya birkaç kaza itibar olunarak yine kendi mütehayyizlerinden o kazalara birer müdür ve birer nüfus mukayyidleri ve cümlesine bir nüfus nazırı nasb ve tayinle nizamı üzere isimlerini ve bunlara ehvence olarak tahsisi lâzım gelen maaşları ba-mazbata inha ve bu karyeleri münasip bir kazaya rabt ile mevad-ı şer'iyelerinin ol kaza naibi tarafından bizzat veyahut tayin olunacak naip vasıtasıyla ve müdürler maiyetlerine kifayet miktarı zaptiye neferi tertip ve itasıyla nizamı vechile defterinin tanzim ve üsrasına himmet buyuracaklardır.

Ahâli-i merkûmenin muhtaç olacakları öküz ve tohum vesaire her ne kadar taraf-ı saltanat-ı seniyyeden tertip ve ita buyurulacağı ve bu şeylerden hariçten mübayaa olunanların babaları külliyetli akçeye muhtaç olacağı derkâr ve bunlara servet ve yesar hasıl oluncaya kadar bu şeylerin şimdilik iâne suretiyle verileceği aşikâr ise de saye-i ibsanvâye-i şahanede kendülerine ileriüde viüs'at-ı hal hasıl olduktan sonra bu sermaye suretiyle verilen şeylerin babasının emsali vechile icabına göre refte refte istifa ve istihsaliyle bütün bütün hazine-i celileye bar olmaması lâzım geleceğine ve bu takrib verilecek şeylerin babalarını vaktiyle eda etmeleri için hin-i itasında ziraat nizamname-i matbuasında münderiş kefaleti müteselsile usulünün meclisce icrasıyla keyfiyetlerinin bâlâsı defterli mazbatalarla inhasına himmet buyuracaklardır.

Ahâli-i merkûme haklarında icrası münasip olup hatıra gelen tedâbir bâlâda bend bend yazılmış ise de hatıra gelmeyip oraca icrası lâzım gelen tedabiri dahi mukteza-yı fetanet ve dirayetleri üzere vali-i müşarû'î-l-ileyh hazretleri bi't-teemül icra ve bazı istizanı lâzım gelen hususâtı dahi bu tarafa iş'ar ile icra-yı icabına itina ve bunların husul-ı esbab-ı istirahat ve âşayışleri hakkında iktiza eden tedâbirin lâyikiyle ifasına himmet-i evfa buyuracaklardır."



İlk yıllarda genel bir iskân kanunu olmadığından, iskân memuru gönderilen her eyâlete birer hususî talimatnâme gönderildiği anlaşılmaktadır. Göçmenlerin geldikleri yerlerin özellikleri veya muhacir sevk edilen eyâletlerin durumu dikkate alınarak hazırlanan bu talimatnâmeler arasında benzerlikler olduğu kadar, bazı farklılıkların da bulunduğu görülmektedir.⁵⁵

Nihayet 1878 yılında çıkarılan “*Dersaadet Muhacirîn İdâresi Hakkında Talimat*”⁵⁶ ve yine bu talimata bağlı olarak çıkarılan Dersaadet ve Rumeli sahillerinden Anadolu’ya sevk olunacak muhacirlerin iskânları ile ilgili talimatnâmeler,⁵⁷ mevzuat dağınıklığını büyük ölçüde ortadan kaldırmış ve ülke geneline şâmil bir talimatnâme oluşturulmuştur. Bununla beraber, Anadolu’ya sevk olunacak muhacirlerin iskânları hakkındaki talimatnâme, 1905 Aralık ayında küçük değişikliklerle yeniden neşredilmiştir.⁵⁸ Fakat bu talimatnâmeler birer kanun niteliğinde olmayıp, tüzük veya yönetmelik mahiyetindedir. Muhacirlerin iskânı ile ilgili ilk kanun niteliğindeki nizamnamenin çıkarılması ise, ancak 30 Nisan 1329/1913 tarihli “*İskân-ı Muhacirîn Nizamnâmesi*” siyle mümkün olabilmektedir.⁵⁹

C- MUHACİRLERİN KABULÜ VE YERLEŞTİRİLMESİ

1. Muhacirlerin Kabulü

Silistre Valiliği’ne gönderilmiş olan 3 Mayıs 1856 tarihli talimatnâmede, Kırım havalisinden olup da, “*Salтанat-ı Seniyyeye iltica ile oraya gelenler gerek İslâm ve gerek Hristiyan olsun*” din farkı gözetilmeksizin cümlesinin Dobruca havalisinde yerleştirilmeleri istenmekle beraber, 30 Nisan 1329/1913 tarihli “*İskân-ı Muhacirîn Nizamnâmesi*”nin neşrine kadar çıkarılan talimatnâmelerin hiçbirinde, muhacirlerin kabulülüyle ilgili esaslara yer verilmemiştir. Mezkûr nizamnâmeye göre, iki türlü muhacir vardır. Bunlardan birincisi, tâbi oldukları hükümetlerden aldıkları izinle terk-i tâbiyet ederek gelenler; ikincisi ise, mülteci olarak gelip de Osmanlı tâbiyetine geçmek isteğinde bulunanlardan Babiâli’ce yapılan tahkikat sonunda, muhacir sıfatıyla kabullerine karar verilenlerdir. Bu nizamnâmede, Osmanlı tâbiyetine kabul edilecek muhacirlerin din ve milliyetleri ile ilgili herhangi bir hükme rastlanmamaktadır. Ancak ecnebî tâbi-

yetini terk etmek istemeyen mültecilerin hemen sınır dışı edilecekleri kaydedilmektedir.⁶⁰ XIX. yüzyılın sonlarından itibaren muhacirlerin kabulünde daha titiz ve seçici hareket edilmeye başlanmıştır. Zira, Kırım ve Kafkasya’da görülen kıtlığa ilaveten Rusya’nın Gayr-i Rus unsurları askere almaya başlaması, buralardan Yunanistan’a doğru bir göç hareketini başlatmıştır.⁶¹ Fakat Rum veya Ermeni muhacirlerden bazılarının yolda fikir değiştirerek Osmanlı topraklarında yerleşmeye kalkışmaları, Babiâli’nin bu hususta daha ihtiyatlı hareket etmesine yol açmıştır. Meselâ, 1905 yılında bir Rus vapuruyla Trabzon’a gelen 100 kişilik bir muhacir kafilesinin pasaportları tamam olduğu halde, içlerinde Gayr-i Müslimlerin de bulunması yüzünden karaya çıkmalarına izin verilmemiştir. Burada 3 gün bekletildikten sonra sevk edildikleri İstanbul’da bunlardan Müslim olan 50’si muhacir olarak kabul edilirken, Rum ve Ermeni olduklarından diğerlerinin karaya çıkmalarına kesinlikle izin verilmemiş ve Pire limanına gönderilmiştir. Hatta kumpanya Osmanlı Devleti’ne tazminat davası açacağını bildirmiştir.⁶²

Yine 1913 yılına kadar muhacirlerin kabulüne dair genel bir kayıt konulmamasına rağmen, ileride başının ağrıyabileceğini düşünen Babiâli, işin başından beri mülteciler konusunda fevkalâde titiz hareket etmiştir. Her iltica hadisesinden sonra ilgili devletlerin büyük elçiliklerine bilgi verilerek, alınacak cevaplar beklenilmiştir. Ayrıca, aslî vatanlarına gidip gelmeleri yüzünden arzu edilmeyen bir mesele çıkmasını önlemek maksadıyla, Osmanlı tâbiyetine kabul edilen muhacirlerin pasaportlarına da el konulmuştur.⁶³

Öte yandan iskân olunmak üzere eyâletlere sevk edilen muhacirlerin sicilleri, o eyâletin esas sicil defterlerinde tutulmuştur. Ancak İzmir sancağında olduğu gibi, bazıları ecnebler için tutulan defterlere yazıldıklarından, 1899 yılında çıkarılan bir tamimle bütün muhacirlerin esas sicil defterlerine kaydedilmesi istenmiştir.⁶⁴

Nüfus müdürlüklerinden aldığımız bilgilere göre, Osmanlı vatandaşlarına ilk nüfus cüzdanları, 1904 tarihinden itibaren verilmeye başlanmıştır. Bu maksatla, 1904 yılından itibaren bütün memleket sahinde nüfus tahrirleri düzenlenmiş ve bu tahrirler sırasında Osmanlı topraklarında bulunan muhacirlerin, yerli ahâlî ile bera-



ber, sakin oldukları köy ve mahallelerin sicil kütüklerine kayıtları yapılmıştır. Hatta bunlardan, henüz iskân olunamayıp da, bazı köy veya mahallelerde misafir statüsünde barındırılanlar dahi, o mahallin sicil defterlerine geçici olarak yazılmış ve bilahare iskân olunduktan sonra, asıl yerleştirilmiş oldukları kazaların sicil kütüklerine nakledilmiştir.⁶⁵

2. Muhacirlerin Yerleştirilmesi

İlk yıllarda hicret eden göçmenlerden çoğu Kırım civarından geldiklerinden doğrudan doğruya Varna veya Balçık iskelesine sevk edilmiş⁶⁶ ve Tatarların çok eskiden beri yoğun olarak yaşadıkları Dobruca havalisinde bunlar için kurulan köylerde topluca yerleştirilmiştir. 3 Mayıs 1856 tarihli talimatnâmeye göre zaten bunların, birbirlerine yakın köylerde topluca yerleştirilmeleri emredilmiştir. Keza, ayrı ayrı kaza veya köylere dağıtılmak suretiyle yerleştirilmelerinin ne kendilerine ne de Devlet'e bir fayda sağlamayacağından, çok mecbur kalındıkça mevcut köylere dağıtılmamaları ifade edilmiştir. Ayrıca bu köylerin nehir veya denize yakın sulak yerlerde kurulması ve kendilerine verimli arazilerden münasip ölçüde toprak verilmesi istenmiştir.⁶⁷

Keza ilk yıllarda Kafkasya'dan göç eden muhacirlerden çoğu stratejik sebeplerle Rumeli tarafına sevk edilerek Tuna boyu ile Balkan Dağları etrafında kurulan köylerde yerleştirilmiştir. İçlerinden bir kısmı da Makedonya'da iskân olunmuştur.⁶⁸ Nitekim II. Abdülhamid, saltanatının daha ilk günlerinde Rumeli havalisinde dağınık halde bulunan Çerkeslerin, Vidin'den İzvornik kasabasına ve oradan da Sava Nehri'ne kadar uzanan bir hat üzerinde, askerî bir kordon teşkil edecek şekilde iskân olunmalarını istemiştir.⁶⁹

Öte yandan, önceleri aynı stratejik maksatlarla Anadolu'da pek göçmen yerleştirmek istemeyen Babîâlî, Rumeli'de bu iş için elverişli toprakların daralmaya başlamasıyla Anadolu'ya da göçmen sevk etmeye başlamıştır. Zaten mazilerinde pek çok defa oradan oraya göçürülmüş veya sürülmüş olan Nogaylar⁷⁰ ile Çerkeslerden bazıları, rahatları ve emniyetleri açısından Anadolu'da yerleşmeyi arzu etmişlerdir.⁷¹ Nitekim 1859 yılından sonra kitleler halinde gelmeye başlayan Nogay ve Çerkes göçmenlerinden çoğu Anadolu'ya sevk edilmiştir.⁷² Fakat

aslî varanlarında kabileler halinde yaşamaya alışmış olduklarından, Rumeli'deki gibi topluca iskânları mahzurlu bulunmuş ve bunların iskânlarında daha farklı bir yol izlenmesi öngörülmüştür. Çünkü Anadolu'daki bazı aşiretler misali, topluca iskânları, gerek memleketin iç güvenliği açısından fevkalâde sakınca teşkil edeceği ve gerekse Anadolu'da her türlü uygunsuzluğa sebebiyet verebilecekleri düşünülmüştür.⁷³ Bu sebeple, ilk safhada kabilelerinden tefrik edilmeleri, ikinci safhada ise mevcut yerli köylerine üçer-beşer ve nihayet onar-onbeşer hâneye kadar taksim edilerek yerleştirilmeleri düşünülmüştür.⁷⁴ Ayrıca iktisaden çökmüş olan Babîâlî'nin gücü, bunları topluca iskân etmeye yetmeyeceğinden, muhacir sevk edilen eyâletlerin mahallî imkânlarından yararlanılmak istenilmiştir. Nitekim Konya İskân-ı Muhacirîn Memuru Vehbi Paşa'ya bu hususta şu talimat verilmiştir:⁷⁵

1) Evvel emirde muhacirler, kendi rızaları da alınarak, köy ve kasabalara taksim edilmek suretiyle yerleştirilmeye çalışılmalıdır. Bu tarzda iskân olunacaklara, köylerde bulunan boş veya kimsesiz hâneler, yerli ahâlinin de yardımları ile tamir ettirilerek dağıtılmalıdır. Ayrıca bu tür köylerde bulunan hâlî arazilerinden uygun miktarda toprak verilmeli ve bu araziler, yerli ahâli tarafından bir defaya mahsus meccanen süriilmelidir.

2) Eğer köy ve kasabalara taksim edilmek suretiyle yerleştirilmeleri mümkün olmaz veya bir kısmı açıkta kalacak olursa, göçmen sevk edilen kazaların eşrafı toplanılarak, bunların iskân olunamayıp sağda solda sefaletle duçar olmalarının Müslüman ahâliye yakışmayacağı anlatılmalıdır. Gerektiğinde göçmenler de çalıştırılmak suretiyle, her kaza ahâlisi kendi rıza ve iktidarlarına göre kaç hâne inşa etmeyi kabul etmişse, ona göre hareket edilmeli ve o mahalde uygun görülecek bir mevkîde kurulacak olan köylerde topluca yerleştirilmelidirler.

3) Eğer ilk iki usulde de maksat tam hasıl olmaz veya ahâli tarafından yaptırılan hâneler yetmeyip, bir miktar muhacir açıkta kalacak olursa, son çare olarak bunlar, uygun görülen mevkîlerde, masrafları devlet bütçesinden karşılanmak suretiyle topluca yerleştirilmelidir. Fakat bu usulün gerek muhacirler, gerekse ahâli tarafından duyulması halinde ilk iki şikkın uygulanmasına imkân olmayacağından sadece vali veya kaymakamlara gizlice duyurulmalı ve pek zaruret hasıl olmadıkça uygulanmamalıdır.



Fakat alınan bunca tedbire rağmen Nogay ve Çerkes muhacirlerden çoğunun köylere dağıtılmayı kabul etmeyerek topluca iskân olunmaları hususunda direnmeleri veya yerli ahâlinin maddî gücünün yetmemesi yüzünden bunlardan çok azı köylere dağıtılmak suretiyle iskân edilebilmiş,⁷⁶ diğerleri ise yeni kurulan köylerde topluca yerleştirilmiştir. Meselâ, 1878 yılında Rumeli üzerinden Aksaray'a sevk edilen Kafkas muhacirlerinden bir kısmı, köylere dağıtılmak suretiyle iskân edilmeyi kesinlikle reddetmişler ve 22 senelik geçici iskândan sonra, nihayet "İçeri Şehir" mevkiinde topluca yerleştirilebilmişlerdir.⁷⁷

Öte yandan birbirinden tamamen farklı ve hiç benzemeyen coğrafyalardan gelen muhacirlerin iskân yerlerini tespit etmelerinde gelenek ve kültürleri önemli bir rol oynamış ve muhacirlerden çoğu, coğrafi bakımdan genellikle aslî vatanlarına benzerlik arzeden yerlerde yerleşmeye çalışmıştır.⁷⁸ Meselâ, Çerkes ve Abazalar, su kenarlarına yakın dağlık ve ormanlık sahaları, Rumeli'nin step sahalarından gelenler de plato ve düzlükler ile alivüyal ovaları tercih etmişlerdir.⁷⁹ Tesalya ve Girit gibi sıcak bölgelerden gelenler ise, İzmir'den Suriye'ye kadar olan sahil kenarlarından yer beğenmişlerdir. Muhacirlerin yer seçiminde dikkat ettikleri başka bir husus da, yerleşecekleri mevkîlerin mümkün mertebe yol güzergâhı üzerinde olmasıdır. Zira geride bıraktıkları mal ve mülklerini tasfiye edebilmek veya memleketlerinde kalan akrabaları ile haberleşebilmek için buna ihtiyaç duymuşlardır. Yine aslî vatanlarına yakınlığı ve coğrafi bakımdan benzerlikleri yüzünden ilk yıllarda gelen Rumeli muhacirleri Trakya ve Batı Anadolu'da yerleşmeyi tercih etmişlerse de, 1890 yılından sonra boş arazilerin kalmaması yüzünden daha iç bölgelere gitmeye mecbur kalmışlardır. Sonuçta muhacirlerin başta Trakya olmak üzere, Batı Anadolu ile İç Anadolu'nun batısı ve Çukurova bölgelerinde yoğunlaştıkları görülmüştür. Bu vesile ile Balkanların, Kırım'ın ve Kafkasya'nın ev ve köy tipleri buralara taşınmıştır.⁸⁰

3 Mayıs 1856 tarihli talimatnâme ile Dobruca bölgesinde yerleştirilecek olan muhacirler için kurulacak köylerin bir plân dahilinde inşa edilmesi istenmiştir. Bu talimatnâmeye göre, sokakların düzgün ve geniş olmasına ve evlerin de mümkün mertebe aynı tarzda ve bir sıra

üzerine inşa edilmesine dikkat edilecektir. Bu sebeple Rumeli yakasında kurulan köylerin baştan beri bir plân dahilinde kurulduğu, düzgün cadde ve sokaklarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat aynı titizliğin Anadolu'da kurulan köylerde gösterilmediği aşîkârdır. Zira ilk yıllarda Anadolu'da iskân edilen muhacirlerin topluca değil, evvel emirde köylere üçer-beşer hane dağıtılarak yerleştirilmeleri öngörüldüğünden böyle bir kayıt konulmamıştır.⁸¹ Bu sebeple Anadolu'da ilk yıllarda kurulan muhacir köylerinin çoğu plânsızdır. Şerefli Koçhisar'a bağlı Paşadağı civarında 1861 yılında kurulan Abdülgediği köyünde olduğu gibi, evler aynı tarzda inşa edilmekle beraber, plânsız bir yerleşim şekli görülmektedir. Sokaklar olması gerekenden daha dar ve düzensizdir.

Bu hal, 1897 yılında Girit göçmenlerinin iskânları vesilesiyle çıkarılan "*Muhacirîn Komisyonu Âlisi'nin Sureti Teşkiline Dair Nizamnâme*"nin yürürlüğe girmesine kadar devam etmiştir. Fakat bu nizamname ile, yeni kurulacak köylerin belli bir plân dahilinde inşa edilmesi şartı getirilmiş ve bu tür köylerin plân ve krokilerinin tanzimi ve kontrolü Muhacirîn Komisyonu'na verilmiştir.⁸² Hatta inşası tamamlanan muhacir köylerinin, muhtelif cephelerden çekilen fotoğraflarının komisyona gönderilmesi istenmiştir.⁸³ Böylece, ilk yıllarda görülen eğri-büğü ve dar sokakların yerini, ızgara plânı adı verilen gayet geniş cadde ve sokaklar almıştır. Antalya'da Girit muhacirleri tarafından kurulan İhsaniye ve Kadiriye köyleri buna iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Nihayet, muhacir köylerinin iskân şekilleri hakkında çıkarılan 5 Mart 1329 (1913) tarihli talimatnâme ile, muhacir köylerinin kurulması yeni esaslara bağlanmıştır. Bu talimatnâmeye göre:⁸⁴

a) Yeni kurulacak muhacir köyleri bataklıklardan uzakta ve mümkün mertebe şiddetli rüzgâra maruz kalmayan yüksek ve havadar mevkîlerde kurulacak ve bunların istasyon veya iskeleler ile akarsu kıyılarına yakın olmalarına dikkat edilecektir.

b) Arazilerin durumuna göre köyler, mümkün mertebe büyük olacak ve beşer-onar haneli küçük köylerin kurulmasından kaçınılacaktır.

c) Daha hanelerin inşasına başlanılmadan evvel, doğudan batıya ve kuzeyden güneye doğru birbiriyle kesişir vaziyette iki ana cadde açılarak ve köyün inşa edilece-



ği alan âdetâ dörde bölünecektir. On beşer metreden aşağı olmayacak olan bu iki caddeye paralel veya dikey bir şekilde açılacak sokakların genişliği de on iki metreden az olmayacaktır. Ayrıca iki ana caddenin kesiştiği nokta civarında altı dönümlük bir köy meydanı bırakılacak ve köyün mektebi ile camisi bu meydana nazır olarak inşa edilecektir. Her ikisinin de etrafında teneffüse müsait birer bahçe bırakılacaktır.

d) Yerleşim yerinin akarsuya uzak olması halinde, köye içme suyu getirilmesine gayret edilecek, eğer bu mümkün olmuyorsa nüfusa göre su kuyuları açılacaktır.

e) Köyün nüfusunun ileride artması halinde yeni inşa edilecek haneler ile yeni açılacak sokakların evvelkilerle benzer şekilde inşasına dikkat edilecektir.

f) Her hane için birer dönüm arsa payı ayrılarak, hanelerin caddeye nazır ve bir hizada olmasına dikkat edilecektir. Evlerin ön taraflarında bırakılan arsalar tamamen bahçe ve arka taraftakiler ise ahır ve samanlık inşasında kullanılacaktır.

g) Köyün büyüklüğüne göre uygun görülen mevkîlerde harman yerleri ile iki bin metre kareden az olmak kaydıyla bir kabristanlık yeri ayrılacaktır. Eğer arazi müsaitse her hane için birer buçuk dönüm bağ yeri tahsis edilecektir.

Osmanlı Devleti, 1877 yılına kadar gelen göçmenlerin şehirlerde yerleşmelerine pek sıcak bakmamıştır. Fakat, muhacirlerden çoğu ziraat erbabı olmakla beraber, içlerinde yüksek memurlar veya ilmiye sınıfına mensup olan hocalar ile zanaatkârlara da rastlanmıştır. Bunlardan ehliyetli görülen hocalara imam ve müezzinlik gibi görevler verilirken, şehirlerde yerleşmeyi arzu eden zanaatkârlara da, ev ve dükkân kiralananmıştır.⁸⁵ Sermaye yapmak kaydıyla, köylerde yerleştirilenlere verilen öküz, çift edevâtı veya tohumluk gibi aynî yardımların karşılığı nakden ödenmiştir. Bunların çocuklarının da, zanaatkârların yanında çırak olarak yerleştirilmelerine öncelik verilmiştir.⁸⁶

Ancak kunduracı, marangoz gibi meslek erbaplarından olanlar ile köy hayatına intibak edemeyen veya ziraatla meşgul olamayanlar yerlerini terk ederek şehirlere gelmeye başlamışlardır. 1878 tarihinde çıkarılan Dersaadet ve Rumeli sahillerinden Anadolu'ya sevk olunacak

muhacirlerin iskânları ile ilgili talimatnâmenin neşri ile şehir ve kasabalarda boş bulunan arsalarda muhacir yerleştirilmesine izin verilmiştir.⁸⁷ Bu sayede kent nüfuslarında da hızlı bir artış meydana gelmiştir.

D- MUHACİRLERE YAPILAN YARDIMLAR VE TANINAN MUAFİYETLER

1. Muhacirlere Yapılan Yardımlar

Daimî iskân mahallerine sevk edilen muhacirlerin yol masrafları ile, yolculukları süresince ihtiyaç duydukları tayinât bedelleri devlet bütçesinden karşılanmıştır.⁸⁸ İskân olunacakları mahalle geldikten sonra da, tahrirleri yapılarak maddî durumlarına göre tayinât alıp alamayacakları yeniden tespit edilmiştir. Fukara olanlara belli bir süre için yevmiye ya da nân-ı aziz adı altında nakdî veya aynî yardımlar sürdürülmüştür. Bunlardan nân-ı aziz, daha çok evlerine yerleştirilen muhacirlerin, ilk hasat mevsimine kadar aldıkları aynî yardımlardır. Fakat her gün köylere ekmek dağıtmak mümkün olamayacağından, ekseriyetle bedeli, peşin olarak ödenmiştir. Meselâ 1860 yılında Tuz gölünün kuzeyinde Paşadağı civarına gelen 1.144 nüfus Nogay muhacirinden yetişkinlerine iki, küçüklerine de birer kuruş yevmiye verildiği görülmektedir.⁸⁹ Bu sırada bir kıyye buğdayın 20 para olduğu düşünülecek olursa, adı geçen muhacirlerden yetişkinlerine takriben 5.128 gr. Küçüklerine ise 2.564 gr. buğday karşılığı yevmiye verilmiştir.

Aynı miktarın 93 Harbi'nin sonuna kadar devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu defa gelen muhacirlerin sayısı oldukça kabarık olduğu ve devletin altından kalkamayacağı kadar ağır bir yük getirdiğinden, bu miktar savaş sonrasında yarıya düşürülmüş ve 1880 yılından itibaren de tamamen kaldırılmıştır.⁹⁰

Muhacirlere yapılan en önemli yardımlardan birisini de konut yardımı teşkil etmektedir. 3 Mayıs 1856 talimatnâmesiyle muhacirler için yeniden kurulacak olan köylerde yerleştirilecek göçmenlerden zengin olanların evleri bizzat kendileri tarafından, fukara olanlarındaki devlet tarafından yaptırılmıştır.⁹¹ Fakat Rumeli'nin aksine, Anadolu'da uygulama tamamen farklı olmuş ve işin başından beri çok mecbur kalınmadıkça devlet bütçesinden konut yaptırılmamıştır. Bu iş, valilikler ile hayırse-



ver vatandaşların yapacakları yardımlara bırakılmıştır. Meselâ 1860 yılında Akşehir'e gelen 265 hanenin evleri halktan toplanacak yardımlarla yaptırılması kararlaştırılmış, fakat Akşehir, Argıthanı, Doğanhisar ve Ilgın halkı tarafından sadece 48.000 kuruş toplanabildiğinden⁹² bu evlerin 176'sı bitirilebilmiş, geri kalan 89'u ise valilik tarafından inşa ettirilmiştir.⁹³ Konut yardımı fukara olanlara yapılmış, varlıklı olanlardan ise kendi konutlarını yapmaları istenmiştir. XX. yüzyıl başlarında da, fukara olan muhacirlere kereste ve sair malzeme için 1.200, birer baş öküz için de 300 olmak üzere toplam 1.500 kuruş verilerek kendi evlerini yapmaları istenmiştir.⁹⁴ Bu sebeple yapılan evler, hem kullanılan malzeme hem de standart bakımından birbirlerinden çok farklı olup, en çok rastlanılan model ortada olmak kaydıyla küçük bir antre ve iki odadan ibaret olan modeldir.

İskân işinde takip edilen son safha ise, hâneleri teslim edilen muhacirlere arazi dağıtılmasıdır. 1878 öncesi neşredilen talimatnâmelerde, hâne⁹⁵ başına dağıtılacak arazi miktarı hakkında herhangi bir kayıt bulunmamasıyla beraber, bunların verimli ve mahsuldar olması hükme bağlanmıştır.⁹⁶ Arazi dağıtımının, boş arazilerin durumu ve coğrafi şartlara bağlı olarak, mahallî idârelerin takdîrine bırakıldığı anlaşılmaktadır.

1878 talimatnâmesinde ise, köy ve kasabalarda boş durumda bulunan mirî, metrûk veya mevkûf arazilerden lüzumu miktar yer gösterileceği hükme bağlanmıştır. Ancak bu talimatnâmede de miktar konusunda bir kayda rastlanmamaktadır.⁹⁷ Fakat 1905 tarihli talimatnâme-ye göre, her hânenin nüfusu ve arazinin verimliliği göz önüne alınarak, 20 dönümden 50 dönüme kadar,⁹⁸ Ocak 1906 tarihli talimatnâmeye göre, 50 dönümden 100 dönüme kadar,⁹⁹ ve 1913 tarihli nizamnâmeye göre de, tekrar "*derece-i kifâyede*" arazi verilmesi hükme bağlanmıştır.¹⁰⁰

Öte yandan, göç meselesinin başından beri, arazi dağıtılan muhacirlere, her hâne için bir çift öküz, çift edevâtı ve tohumluk zahire dağıtılmıştır. Bütün bunlardan sonra, ilk hasatla birlikte, göçmenlerin daimî iskânlarının tamamlandığı kabul edilerek, hicretlerinden beri, kendilerine verilmekte olan yevmiye veya nân-ı aziz gibi yardımlar kesilmiştir.¹⁰¹

2. Tanınan Muafiyetler

1856 senesinde çıkarılan bir irâde ile, Osmanlı Devleti'ne hicret eden göçmenlerin hicretlerinden itibâren askerlikten 25 ve daimî iskân edildikleri günden itibaren de bütün vergilerden 10 sene müddetle muaf tutulmaları kararlaştırılmıştır.¹⁰² Burada iskân edildikleri günden kasıt, muhacirlerin herhangi bir ev veya köyde iskân edilmeleri değil, kendilerine verilen arazilerden elde edecekleri ilk hasattır. O halde, muafiyet sürelerinin başlaması, evlerine sonbaharda yerleştirilenler için bir, kışın yerleştirilenler için ise en az iki senede mümkündür. Ayrıca üzerinde durulması gereken bir husus da, askerlik muafiyeti meselesidir. Çünkü askerlikten 25 yıl muaf olmanın anlamı, göçmen olarak Osmanlı topraklarına gelen ilk kuşağın ömür boyu askerlikten muaf tutulması demektir. Hatta, bazı göçmenlerin dört-beş yıl iskân edilemediği ve iskân edildikten sonra da birkaç yıl ürün alamadıkları düşünülecek olursa, göç sırasında henüz yeni doğmuş olan ikinci kuşağın bile, bu muafiyet süresinden faydalandıkları söylenebilir.

Askerlik ve vergi muafiyetinin sakıncaları kısa sürede anlaşılmış ve 1860 tarihinde tamamen kaldırılması veya sınırlandırılması tartışılmışsa da, muhacirlerin kalplerinin kırılmasına yol açacağı düşünülecek bundan vazgeçilmiştir.¹⁰³ 1860 yılından sonra çıkarılan talimatnâmelerde de böyle bir madde eklenmemiş ve mesele bir müddet sükût ile geçiştirilmiştir.¹⁰⁴ Nihayet 93 Harbi sırasında konu yeniden ele alınmış ve harp esnasında çift ve çubuğunu bırakarak göç edenlere 10, barış devrinde mülklerini satarak gelenlere de, 6 sene askerlik muafiyeti tanınmıştır. Keza âşarda da bu muafiyet süresi 3 yıl olmuştur.¹⁰⁵ Nihayet 26 Kanunuevvel 1301/1886 tarihli irâde ile emlak ve temettuât vergisinden 2 yıl;¹⁰⁶ 20 Şubat 1303/1888 tarihli irâde ile de askerlikten 6 sene muaf tutulmaları yeniden hükme bağlanmıştır ki; bu muafiyet süreleri I. Dünya Harbi'ne kadar değişmeden devam etmiştir.¹⁰⁷ Mamefih I. Dünya Harbi sırasında Osmanlı Devleti'nin asker ihtiyacı artmış ve çeşitli kur'aların yanı sıra, 2 Mart 1916 tarihinde çıkarılan bir irâde ile, askerlik çağına gelen bütün muhacirlerin silâh altına alınmaları kararlaştırılmıştır.¹⁰⁸



SONUÇ

XVII. yüzyıldan itibaren üst üste görülen kıtlık, salgın hastalıklar, savaşlar ve toprak kayıpları gibi sebeplerle Osmanlı Devleti'nin nüfus artış hızı sürekli düşüş kaydetmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca devletin kuruluşundan beri yalnız İslâm unsurlardan asker alınması, Hristiyanlar karşısında Müslüman nüfusun azalmasına yol açmıştır. Kaybedilen topraklardan yapılan göçler, bir nevî iç göç gibi telakki edilerek, Müslüman nüfusun oranı arttırmaya çalışılmıştır.¹¹⁰ Bu sayede, XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin elinde kalan topraklar açık bir Türk karakterine bürünmüştür.¹¹¹ Ayrıca tanınan muafiyetler sebebiyle dinç ve dinamik kalmayı başaran göçmenler, I. Dünya ve İstiklâl Harplerinde en önemli asker kaynaklarından birisini teşkil etmişlerdir.¹¹²

XVII. yüzyıldan itibaren azalan kırsal nüfusu, büyük çiftliklerin küçülmesini zorunlu hale getirmişti. Bunda tımar sisteminin bozulmasının da payı vardı. Bu sebeple göçmenlerin yerleştirilmelerinde kırsal kesime ağırlık verilmiş ve öncelikle boş, harap, verimsiz veya metrûk yerlerin tekrar şenlendirilmesi hedeflenmiştir. Fakat zamanla buralarda boş yer kalmadığından, devlet tarafından satın alınan bazı çiftlikler parçalanarak göçmenlere dağıtılmıştır. Bazıları da ya sahipleri tarafından bağışlanmış, ya da göçmenler tarafından satın alınmıştır. Önce Trakya'da başlayan bu durum, sonraları Anadolu'ya da intikal ettiğinden, XX. yüzyıl başlarında kırsal nüfus ve köyler hakim bir unsur haline gelmiştir.¹¹³

Öte yandan Anadolu'ya sevk edilen muhacirlerin gerek yollarda gerekse daimî iskân bölgelerinde iâşe ve barındırılmaları ile konutlarının inşası görevi büyük çapta yerli ahaliye verilmiştir. Bu maksatla, bütün kazalara memurlar çıkarılmış ve bunlar köy köy dolaşarak halktan iâne toplamaya çalışmışlardır. Ayrıca göçmenlere verilen araziler de bir defaya mahsus olmak üzere o civardaki yerli halk tarafından sürülüp hasat edilmiştir. Bu durum; İç Anadolu gibi, XIX. yüzyılda kıtlık ve kuraklık illetinden bir türlü kurtulamayan bölgeler için oldukça ağır bir yük olmuştur.¹¹⁴ Hem yerli halkın sefalete itilmesine, hem de göçmenlerin iskânlarının gecikmesine yol açmıştır. Hatta bazı bölgelerde göçmenlerle yerli ahalinin anlaşmazlığa düşmesi, günümüze dek sürecektir olan bazı sosyal yaraların açılmasına sebep olmuştur.

Keza muhacirlerden çoğu aslî varanlarında kalıp, memleketlerini ve hukuklarını muhafaza edebilecekleri yerde, hemen varlarını yoklarını yok pahasına satarak hicret yolunu tutmuşlardır.¹¹⁵ Bu durum, bir taraftan gelecekte bazı ulus devletlerin kurulmasına zemin hazırlarken, diğer taraftan da geride kalanları hem psikolojik hem de siyasî bakımdan güç durumda bırakmıştır. Ayrıca göçmenlerden çoğu ya yollarda, ya da yerleştirildikleri yerlerin iklimine uyum sağlayamadıklarından iskân edildikleri bölgelerde yok olup gitmişlerdir. Gelen muhacir sayısı ile bugünkü nesillerinin genel nüfus içindeki nispeti, Türkiye'nin nüfus artış hızıyla doğru orantılı değildir. Bütün bunlar hesaba katıldığında göçlerin, dünya genelinde Türk nüfusunun azalmasına yol açtığı söylenebilir. Meselâ 1901 yılında Ereğli'nin İhsan-ı Hamidî köyünde yerleştirilen Kumuk muhacirlerinden geriye mezarlık haricinde tek bir iz bile kalmamıştır.

Ancak bütün bu olumsuzlukların yanında, bazı yararlı sonuçları da görülmüştür. Zira göçler sırasında Kırım ve Rumeli şehirlerinde bulunan tüccar ve müteşebbis ruhlu birçok kişi, mülklerini satarak sermayeleri ile gelmiştir. Tamamen kendi imkânları ile serbest göçmen olarak yerleşen bu kişilerin İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlerin ticarî hayatını canlandırdıkları muhakkaktır. Keza köylerde yerleştirilen muhacirlerin Türk tarımına da büyük katkıları olmuştur. 1890 yılından itibaren İsparta'da gülcülüğün ortaya çıkması ve kısa bir sürede gelişerek ileri bir sanat haline gelmesi, Şarkî Rumeli göçmenlerinin eseridir. Yine modern tarım araçlarının Türk tarımına girmesinin yanı sıra beyaz kiraz, tokaloğlu kayısı, daldabir, kaba elma ile bozdurgan, şeker ve ferdi-nand armutları gibi bazı meyve çeşitleri Kırım muhacirleri tarafından getirilmiştir.

Göçlerin en önemli sonuçlarından birisi de siyasî sonuçlarıdır. Özellikle II. Abdülhamid'in, dışarıdan gelen yüz binlerce göçmeni göstererek, uluslararası politika-kada güç kazanmak istediği muhakkaktır. Zira kendisini istibdatla suçlayanlara "sizin rejiminizi beğenmeyerek kaçan-lar bize geliyorlar, o halde bizim rejimimiz sizinkinden iyidir" mesajını vermeye çalışmıştır. Aynı mesaj rejim muhalifleri için de geçerlidir. Özellikle yurt dışına kaçan ve kendisini Avrupa'ya jurnalleyen Jöntürklerle karşı; "eller içe-riye, sizler dışarıya" mesajını vermek istemiştir. Bu sebep-



le göçler, bir tür psikolojik savaş aracı olarak da kullanılmıştır. Ayrıca sefil ve içler acısı bir halde gelen göçmenleri gören yerli ahalinin, hallerine şükredip Hünkârlarına dua edecekleri, göçmenlerin de velînîmet bildikleri Sultanlarının en sadık tebaaları olacakları muhakkaktır.

Netice itibarıyla Osmanlı Devleti, kaybettiği topraklarında kalan Müslüman ve Türk topluluklarının haklarını koruyamamış; can, mal ve ırz güvenliği kalmayan bu topluluklar çareyi Osmanlı topraklarına göç et-

mekte bulmuşlardır. Ancak bu göç hareketi hep tek taraflı gerçekleşmiş ve göçmen veren devletlerle Osmanlı Devleti arasında karşılıklı bir mübadele anlaşması yapılamamıştır.¹¹⁶ Daha açık bir ifade ile Osmanlı Devleti, Türklere karşı imha politikası güden Rusya veya bazı Balkan ülkelerini taklit ederek, Gayrimüslim vatandaşlarına karşı bir desimilasyon politikası takip etmemiş ve göçleri, elinde kalan toprakların tamamen Türkleşmesinde bir vasıta olarak kullanmamıştır.

- 1 Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 2.
- 2 Rumeli'ne yapılan sürgünler hakkında bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İktisat Fakültesi Mecmuası, c. XV, S. 1-4, İstanbul 1954, s. 209-237.
- 3 Cengiz Orhunlu, "Balkan Türklerinin Durumu", Türk Kültürü, s. XXI, Ankara 1964, s. 49.
- 4 Muhacir, nr. 56, 25. c. 1328 (2 Temmuz 1910), s. 3.
- 5 Bu hususta bazı arşiv belgeleri için bkz.: BOA, İrâde-i Dahiliye (İD), nr. 27766; İrâde-Meclis-i Mahsus (İMM), nr. 1189, lef. 2; Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV), nr. 84, s. 85.
- 6 Ethem Fevzi Gözyayın, Kırım, Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri, Vakit Matbaası, İstanbul 1948, s. 7 vd.
- 7 BOA, Hatt-ı Hümayûn (HH), nr. 38223-A; HH, nr. 51641-A; 51641-C.
- 8 BOA, HH, nr. 37870; HH, nr. 47727-F.
- 9 Meselâ, hetmanları İvan Mazepa idaresinde I. Petro'nun zulmünden kaçan Potkallı Kazaklarından kalabalık bir grubun, Osmanlı'ya sığındığı görülmektedir. Bkz.: BOA, Cevdet Hariciye (CH), nr. 3851.
- 10 Louis Bertrand, İspanya Tarihi, çev.: Galip Kemali Söylemezoğlu-Nurulhalı Ataç, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 138.
- 11 BOA, Cevdet Dahiliye (CD), nr. 12577, 1293 tarihli hüküm; ayrıca bkz.: Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, Türkiye'de İslâm Muhacirleri, 1961-62'de Türkiye'deki Malakan ve Kazakların Rusya'ya Dönemeleri, İstanbul 1966, s. 3 vd.
- 12 Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Tayyib Gökbulgin, "Râkôczî Ferenc II. ve Osmanlı Devleti Himayesinde Macar Mültecileri", Türk-Macar Kültür Münasebetleri İşği Altında II. Râkôczî Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, s. 1-17.
- 13 Bkz.: Nejat Göyünç, "1849 Macar Mültecileri ve Bunların Kütahya ve Halep'te Yerleştirilmeleri İle İlgili Talimatlar", Macar Mültecileri Sempozyumu, s. 173-179.
- 14 Abdullah Saydam, Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s. 95.
- 15 Eren, a.e., s. 32-33.
- 16 Ahmet Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, c. 10, İstanbul 1309, s. 191-192.
- 17 Bedri Habiçoğlu, Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler, İstanbul 1993, s. 104.
- 18 BOA, CD, nr. 13852,
- 19 BOA, CH, nr. 4439; 1001; 2440.
- 20 A. Cevdet Paşa, a.e., s. 191-192.
- 21 Eren, a.e., s. 39-40.
- 22 Göyünç, a.g.m., s. 176-179.
- 23 Abdullah Saydam, "Tanzimat Dönemi'nde Dobruca'da Yapılan İskân Faaliyetleri", Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S. 7, (Samsun 1992), s. 199-209.
- 24 Saydam, a.e., s. 102-103.
- 25 Eren, a.e., s. 54.
- 26 BOA, İMM, nr. 696, lef. 2.
- 27 BOA, İMM, nr. 696, lef. 1.
- 28 BOA, İMM, nr. 696 (Arz Tezkeresi).
- 29 Saydam, a.e., s. 106-107.
- 30 Bazı Örnekler için bkz.: BOA, İD, nr. 30579; İMM, nr. 962; İrâde-yi Meclis-i Valâ (İMV), nr. 20407.
- 31 Saydam, a.e., s. 108.
- 32 BOA, İMM, nr. 962, lef. 3.
- 33 Mehmet Yılmaz, Konya Vilâyetinde Muhacir Yerleşmeleri 1854-1914, (Yayınlanmamış doktora tezi), Konya 1996, s. 90-91; BOA, İMM, nr. 962, lef. 1, 3.
- 34 Saydam, a.e., s. 113-114.
- 35 Şûra-yı Devlet için bkz.: Süleyman Arslan, "Tanzimat Dönemi'nin Yarattığı Bir Yargı Organı Şûra-yı Devlet", Jale G. Akipek'e Armağan, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Konya 1991, s. 75-91.
- 36 Faruk Kocacık, "Balkanlar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler (1878-1900)", Osmanlı Araştırmaları, S. I, İstanbul 1980, s. 158.
- 37 Süleyman Erkan, Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908), Trabzon 1996, s. 98; Habiçoğlu, a.e., s. 109.
- 38 BOA, İMM, nr. 2786, lef. 3; Devlet Salnâmesi (H. 1295-M. 1878), s. 222.
- 39 BOA, İMM, nr. 2786, lef. 3.
- 40 BOA, İMM, nr. 2786, lef. 2., "Sevk-i Muhacirîn" Şubesi için bkz.: Basiret, nr. 2387 "Mart 1294 (23 Mart 1878), s. 2.
- 41 Bkz.: Devlet Salnâmeleri, (H. 1299-M. 1882), s. 340; 1300/1883, s. 249; 1301/1884, s. 451; 1302/1885 s. 464; 1303/1886, s. 399; 1304/1887, s. 377; 1305/1888, s. 286; 1306/1889, 346; 1307/1890, s. 390; 1308/1890, s. 394; 1309/1891; 1310/1892, s. 440; 1311/1893, s. 470; 1312/1894, s. 486.
- 42 BOA, Yıldız Tasnifi-Sâdaret Resmî Maruzatı (YA-Res), nr. 72/12; Erkan, a.e., s. 116-117.
- 43 Ahmet Halaçoğlu, Balkan Harbi Sırasında Türk Göçleri (1912-1913), Ankara 1994, s. 106; Cengiz Orhunlu, Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 119.
- 44 Nedim İpek, Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri, Ankara 1994, s. 73; Basiret, nr. 2380, 4 Mart 1294 (16 Mart 1878), s. 1.
- 45 Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye (H. 1296-M. 1879), s. 91; Mütetâkip senelerde bu komisyonun adına rastlanmamaktadır. Bkz.: Devlet Salnâmeleri H. 1298-1299-1300.
- 46 BOA, İD, nr. 1315. B/8, İrâde.



- 47 BOA, İD, nr. 1315, B/8, lef. 1.
- 48 Güney Dobruca ve Deliorman'ın tamamen boşalmasından korkan Bulgaristan'ın, 1907 yılında arazi satışlarını yasaklaması ve nihayet 1909 başlarından itibaren de Varna ve Küstence'den gemiye binen İslâm muhacir kadınlarından elişi santim, erkeklerinden de beşer Frank "Sorma Geç" parası adı altında haraç almaya başlaması ile 1903'te başlayan göçler sona ermiştir. Bkz.: Yeni Tasvir-i Efkar, nr. 15, 25. C. 1327 (14 Haziran 1909), s. 7.
- 49 Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, (H. 1321-M. 1903), s. 145.
- 50 Gözaydın, a.e., s. 93-94.
- 51 Bkz.: "Muhacirîn-i İslâmiyye Komisyonu Âlisi'nin Suret-i Teşkiline ve Vezâif ve Selâhiyatına Dair Nizamnâme", Düstur, I. Tertip, c. VIII, s. 309-313.
- 52 Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, (H. 1324-M. 1906), s. 187.
- 53 Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye,, (H. 1326-M. 1908), s. 168-169.
- 54 BOA, İD, nr. 22622; Bu talimatnâmenin yayınlanmış tam metni için bkz.: Eren, a.e., s. 42-49.
- 55 Meselâ BOA, İMV, nr. 22848, lef. 5'te kayıtlı olan talimatname Çerkes muhacirlerin iskânlarına yönelik olup, 3 Mayıs 1856 tarihli talimatname ile aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Çerkeslerin kabileler halinde yaşamalarının yanı sıra, aralarında kölelerin bulunması veya biraz haşin tavırlı olmaları böyle bir talimatnâmenin çıkarılmasını zorunlu kılmıştır.
- 56 BOA, İMM, nr. 2786, lef. 3.
- 57 Bkz.: "Dersaadet ve Rumeli Sevahilinden Anadolu'nun Vilayât-ı Ma'lumesine Sevk Olunan ve Badema Gönderilecek Olan Muhacirîn'in İskânları Emrinde Vâli ve Mutasarrıf ve İskânları Emrinde Vali ve Vilâyât ve Elviye Merkezlerinin İdare Komisyonları ve Kaza Kaymakamları ile Mezkûr Komisyonlar Şubelerinin Suret-i Hareketlerini Mübeyyin Tanzim Olunan Talimat", BOA, İMM, nr. 2786, lef. 2.
- 58 Düstur, I. Tertip, c. VIII, s. 313-322; Bu talimatnâmenin tarihsiz ve matbu bir sureti için bkz.: İ.Ü. M. Ktp., nr. 83379.
- 59 Düstur, II. Tertip, c. V, s. 377-382; Bu nizamname hakkında ayrıca bkz.: Ahenk, nr. 5131, 12 Mayıs. 3. . 1329 (25 Mayıs 1913), s.
- 60 Bkz.: Muhacirîn Nizamnâmesi, Md. 1-8; Bu hususta ayrıca bkz.: BOA, İMV, nr. 112, s. 65/1-2; İkdâm, nr. 7543, 9 Şubat 1334 (1918), s. 2.
- 61 İkdâm, nr. 2224, 25 Ağustos 1316 (7 Eylül 1900), s. 3.
- 62 Tuna, nr. 92, 20 Kanunvevvel 1321, s. 4; B
- 63 Saydam, a.e., s. 99.
- 64 Ahenk, nr. 1067, 6 İubat 1315 (18 Şubat 1899), s. 1.
- 65 Tercüman-ı Hakikat, nr. 9679, 28 Şubat 1323 (12 Mart 1907), s. 1.
- 66 Mehmet Ali Ekrem, "Kırım ve Nogay Türklerinin Osmanlı Devrinde Dobruca'ya ve Rumeli'ye Geçmeleri ve Yerleşmeleri", VIII. Türk Tarih Kongresi, c. II.'den ayrı basım, Ankara 1983, s. 1605.
- 67 Bkz.: BOA, İD, nr. 22622, 3 Mayıs 1856 tarihli talimatnâme.
- 68 1877-1878 Osmanlı-Rus Harb'i'nden sonra Rumeli'den Anadolu'ya ilk göç edenler adı geçen Kafkas muhacirleri olmuştur. Bkz.: Tercüman-ı Şark, nr. 58, 5. C. 1295 (25 Mayıs 1878), s. 2; Rumeli, nr. 258, 30. C. 1295 (19 Haziran 1878), s. 2.
- 69 BOA, Yıldız Esas Evrakı (YEE), nr. 18-553/140-93-34.
- 70 Kemal Özergin, "Nogaylar", Millî Eğitim ve Kültür, Yıl 7, S. 31, Ankara-Ocak 1985, s. 70 vd.
- 71 Saydam, a.e., s. 124.
- 72 Bunlardan Ceyhan Nehri civarında yerleştirilenler için bkz.: Ahmet Cevdet Paşa, Maruzat, yay. haz.: Yusuf Halacoglu, İstanbul 1980, s. 17, 125,156; Tezâkir, yay. haz.: Cavid Baysun, Ankara 1991, s. 124.
- 73 Anadolu'da yerleştirilen Çerkes muhacirlerinin Kafkasya'dan gelen bazı alışkanlıkları devam ettirdikleri bilinmektedir. Meselâ Amasya sancağına yerleştirilen Çerkeslerden İsmail ile biraderi Yusuf eşkıyalık yapmaya başlamış ve halkın bir çok hayvanı çalmıştır. Bkz.: Tercüman-ı Hakikat, nr. 3431, 6 Teşrinisani 1305 (18 Kasım 1889), s. 2; Rumeli yakasında da adeta ikinci Çakırcalı kesilen Çerkes Osman birçok cinayet işlemiş ve bir çok yuvalar yıkmıştır. Bkz.: Rumeli, nr. 760, 30. C. 1330 (17 Haziran 1912, s. 2.
- 74 BOA, İMV, nr. 22848, lef. 5; Kafkas muhacirlerinin köylere dağıtılarak yerleştirilmelerinin bir sebebi de bunların Türkçe bilmemeleri olmalıdır. Böylece hem Türkçe, hem de Türk örf ve âdetini öğrenecek ve yeni vatanlarına uyumları daha kolay olacaktır.
- 75 BOA, İMM, nr. 962, lef. 1,3.
- 76 BOA, İMM, nr. 962, lef. 2.
- 77 BOA, İD, nr. 1318. M/33, lef. 1.
- 78 Necdet Tunçdilek, Türkiye'de Kır Yerleşiminin Gelişimi ve Evrimi", İ.Ü. Coğrafya Enstitüsü Dergisi, S. 23'ten ayrı basım, İstanbul 1980, s. 15.
- 79 Necdet Tunçdilek, "Kır Yerleşmeleri: Köy Altı Şekilleri", Türkiye Coğrafya ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul 1971, s. 26; İpek, a.e., s. 228.
- 80 Tunçdilek, a.g.m., s. 228.
- 81 Bu hususta iki talimatname örneği için bkz.: BOA, İMM, nr. 962, lef. 2; İMV, nr. 22848, lef. 5;
- 82 BOA, İD, nr. 1315. B/8, Muhacirîn Komisyonu Âlisi'nin Suret-i Teşkiline Dair Nizamnâme, Md. 12.
- 83 BOA. Yıldız Maruzat Defteri, nr. 8039; ayrıca bu fotoğraflardan bazı örnekler için bkz.: Albüm, İ.Ü. M. Ktp, nr. 90570, 90571, 90648.
- 84 Muhacirîn Suret-i İskânı Hakkında 5 Mart 1329/1913 tarihli "Tahrirat-ı Umûmiye", Dahiliye Nezâreti Muharretat-ı Umûmiye Mecmuası, c. 1, S. 4, s. 6.
- 85 BOA, İMM, nr. 962, lef. 2.
- 86 BOA, İMV, nr. 22848, lef. 5.
- 87 BOA, MM, nr. 2786, lef. 2, madde 35; ayrıca bkz.: Eren, a.e., s. 82.
- 88 BOA, İMM, nr. 2786; İskân-ı Muhacirîn Talimatnâmesi, md. 27-28.
- 89 BOA, CD, nr. 8596.
- 90 İpek, a.e., s. 84-85.
- 91 BOA, İD, nr. 22622.
- 92 Ruzname-i Ceride-i Havadis, nr. 272, 25. CA. 1278 (28 Kasım 1861).
- 93 Maliye Nezâreti Mesarifat Defteri (ML. MSF), nr. 17020, s. 5-7.
- 94 BOA, İD, nr. 1321. RA/19, lef. 1-2.
- 95 Beher hâneyi 5 şer nüfus olarak kabul etmek gerekir Bkz.: Nejat Göyünç, "Hâne Deyimi Hakkında", İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Mecmuası, S. 32, İstanbul 1979, s. 331-348.
- 96 BOA, İD, nr. 2262; 30579.
- 97 1878 tarihli "İskân-ı Muhacirîn Talimatnâmesi, md. 29.
- 98 1905 tarihli "İskân-ı Muhacirîn Talimatnâmesi, md. 29.
- 99 26. ZA,1323/1906 tarihli "Muhacirîn Talimatı" Düstur, I. Tertip, c. VI-II, s. 335, md. 12.
- 100 1913 tarihli "İskân-ı Muhacirîn Nizamnâmesi", md. 24.
- 101 BOA, İMM, nr. 962, lef. 2; 2786, lef. 2; İMV, nr. 22848, lef. 5
- 102 BOA, İMM, nr. 266, lef. 1.
- 103 Saydam, a.e., s. 167-168.
- 104 İki örnek için bkz.: BOA, İMM, nr. 962, lef. 2; İMV, nr. 22848, lef. 5.
- 105 İpek, a.e., s. 220 vd.
- 106 Ahenk, nr. 2986, 23 Rebiyülevvel 1324 (16 mayıs 1906), s. 1.



- 107 İskân-ı Muhacirin Nizamnâmesi, md. 28; 1888 tarihinde tanınan askerlik muafiyeti için bkz.: Tercüman-ı Hakikat, nr. 3075, 7 Eylül 1304 (19 Eylül 1888), s. 2.
- 108 BOA, İMV, nr. 1334. R/40.
- 109 Shaw, *a.e.*, s. 151.
- 110 İpek, *a.e.*, s. 227.
- 111 Kemâl Karpat, Ottoman Population 1830-1914 (Demographic and Social Characteristics) Madison-Wisconsin 1985, s. 77.
- 112 İpek, *a.e.*, s. 228; Meselâ Cihanbeyli yakınlarında Sibiryâ göçmenleri tarafından kurulan Böğrüdelik köyünden Balkan Savaşı'ndan günümüze kadar 74 şehit çıkmıştır. Bkz.: Günay Demir, Böğrüdelik Köyü Tarihi ve Sosyo-Kültürel Yapısı, (S.Ü. Fen-Ed. Fak. Tarih Bölümü yayınlanmamış lisans tezi), Konya 1998, s. 16-18.
- 113 Necdet Tunçdilek, *Türkiye'de Yerleşmenin Evrimi*, İstanbul 1986, s. 72-75.
- 114 İç Anadolu'da görülen kıtlık olayları hakkında bkz.: Mehmet Yılmaz, "Konya Havalisinde 1303 (1887) Kıtlığı ve Alınan Tedbirler" *Yeni İpek-yolu-Konya I (Özel Sayısı)*, Konya 1988, s. 135-146.
- 115 Osmanlı, Y. 1, S. 12, 26 Zilhicce 1315 (15 Mayıs 1898), s. 5.
- 116 1914 yılında Atina Sefirimiz Galip Kemali Bey ile Yunan Dışişleri Bakanı Streit arasında bir mübadele protokolü hazırlanarak, "Trakya ile İzmir vilâyeti dahilinde, Boğazlara kadar meskûn Rumlarla, Makedonya ve Yunan Epir'i'nde mukim Müslümanlar"ın mübadelesi kararlaştırılmışsa da, bu sırada çıkan I. Dünya Harbi sebebiyle gerçekleştirilememiştir. Bkz.: Galip Kemali Söylemezoğlu, *Canlı Tarihler, Hatıralar, Atina Sefareti (1913-1914)*, İstanbul 1946, s. 101-12.



İSKÂN-I MUHÂCİRİN İ'ÂNE PULLARI (OSMANLI DEVLETİ'NİN GÖÇMEN HARCAMALARINDA UYGULADIĞI BİR FİNANSMAN YÖNTEMİ)

YRD. DOÇ. DR. MEHMET ESAT ŞARICAOĞLU
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Göç, bireylerin veya ailelerin geçici veya sürekli ikamet etmek üzere, bulundukları coğrafi bölgelerden başka coğrafi bölgelere yapmış oldukları yer değiştirmedir; bu yer değişiminde etken olan faktörlere göre de kısımlara ayrılır. Ekonomik, sosyal ve siyasal göçler gibi. Siyasal göçler ise ya kişilerin mevcut siyasal ortama uyum sağlayamayarak kendi arzusuyla veya hakim siyasal erkin bu kişiler üzerinde uyguladığı baskı veya zorlamalarla gerçekleşir.

Burada üzerinde durmaya çalışılacak olan göç hadisesi ise, XIX. yüzyıl boyunca devam edip XX. yüzyılda da sürüp giden Osmanlı topraklarına doğru yapılan göçlerdir. Bu çalışmayla Rumeli, Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına doğru gelen bu göçlerin gerek meydana geliş sebepleri, gerekse göçmenlerin Osmanlı ülkesine geldikten sonra ortaya çıkan idârî ve mâlî uygulamaların değerlendirilmesinden ziyade bir durum değerlendirmesi yapılarak böyle olağanüstü durumlarda gelir sağlayabilmek amacıyla kullanılabilecek bir yöntem olan ve 1900-1901 yıllarında iki yıl süreyle tatbik edilen "İskân-ı muhâcirîn i'âne pulları" uygulamasını tanıtmak amaçlanmıştır. Bu amaca yönelik olarak önce tarihî seyrine göre göçler hakkında kısa bilgiler vererek yapılan yardımlar ve bu yardımların finansal kaynaklarını hatırlatalım.

GÖÇLER

Osmanlı Devleti kurulurken gerek Balkanlardaki nüfusu artırmak ve gerekse asayişî düzene koymak amacıyla doğudan batıya doğru yapılan göçler, XVIII. yüzyılın sonuna doğru Osmanlıların o bölgelerde zayıflaması ve diğer siyasal gelişmeler sonucu tersine dönmüştür.

Sanki Balkanlardaki Türklerin kaderinde göç, onların ayrılmaz bir ögesidir.

Türklerin XVIII. yüzyılda anavatana yönelik göçlerle karşılaşmasının temelinde Avrupa ve Rusya'nın Osmanlıya karşı takip etmiş oldukları siyasi politikaların etkileri vardır. Avrupa'nın içerlerine kadar uzanmış olan Osmanlı'nın hakimiyetindeki bölgelerin onun elinden alınması amaçlanırken, aynı zamanda gelişmeye başlamış olan milliyetçilik duygularıyla Balkanlarda bulunan değişik milliyetlere mensup halklar, kendi özgürlüklerini kazanmaya çalışmışlardır. Bunun gerçekleşebilmesi ise demografik yapının değiştirilmesi ile mümkün olabilirdi. İşte bu yapı değişikliği için soy kırım da dahil olmak üzere her türlü yolun denenmesi mübah kabul edilmeye başlanmıştı.¹ Bu siyasi amaca ulaşma çabaları, oradaki Türk nüfusu zorunlu göçlere sevk etmekte idi.

Rusya Osmanlı'nın zayıflamasından da yararlanarak uzun yıllar özlemini duyduğu sıcak denizlere ulaşabilmek amacına yönelik olarak, önce Kafkaslar ve Karadeniz sonra da Boğazlara inebilmeyi planlamış ve Kırım bölgelerindeki müslüman halkı büyük bir tehciye tabi tutmuş, 1774 sonrası da planlı bir şekilde ülke topraklarının dışına çıkarmaya, Osmanlı Devletine göç etmeye zorlamıştır. Bunun için de hem Balkanlarda hem de Rusya'nın hakimiyetindeki bölgelerde, müslüman unsurlara ait olan dinî ve millî yapıyı ortadan kaldıracı yöntemleri planlı ve programlı bir şekilde denemiştir.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması bu amaç için istenen fırsatın doğmasını sağlamış, 1883'te de Kırım'ın Rusya'ya ilhakıyla bölge Tatar unsurlardan temizlenme-



ye ve Ruslaştırılmaya başlanmıştır. 1787-1792 savaşlarından sonra da kitleler halinde göçler başlamıştır. Fransız İhtilali neticesinde gelişen bağımsızlık fikirleri Sırp, Rum, Romen, Bulgar ve Ermeni milletlerinin Osmanlı Devletine karşı harekete geçmesine sebep olmuştur. 1804 yılında Sırp isyanı patlak vermiş ve bunun neticesinde pek çok Türk yerinden olmak zorunda kalmıştır. 1806-1812, 1828-1829 yıllarındaki Osmanlı-Rus savaşları hep bu göç olaylarını artırmış, buna ek olarak gerek göç esnasında yollarda ve gerekse bilinçli bir şekilde pek çok Türk ölmüş veya öldürülmüştür. Bu esnada boşalan topraklara Rus asıllıların dışında Alman, Bulgar ve İsviçreli yerleştirilmeye çalışılmıştır. Doğu Anadolu bölgesinden ise Ermeniler Rusya'ya göç ettirmeye ve bu bölgelere iskan edilmeye gayret edilmiştir.²

1854-1856 yıllarında meydana gelen Kırım savaşından sonra, Rusya'nın Kırım, Kafkasya, Türkistan, Azerbaycan, Dağıstan ve diğer bölgelerdeki halka bilinçli bir şekilde baskı ve şiddet uygulamaları, buralarda yaşayan halkın huzurunu ortadan kaldırmış ve 1862 yılında 230.000 kişiye varan bir göç dalgasına sebep olmuştur. Bu rakamlar yıllar ilerledikçe daha da artmış ve 1867'de 500.000'in üzerine çıkmıştır.³ Kırım'ın işgali ile ileri harekâta geçen Ruslar, bu bölgeleri düşman ve yabancı unsur olarak gördükleri ve Osmanlı'ya bağlı oldukları için onlardan kurtulmayı amaçladıkları Türk ve müslüman unsurlardan kurtulmak ve onları imha etmek maksadıyla, adına ıslah projesi dedikleri geniş bir tehcir politikası uygulamaya başladılar. Kazan, Güney Volga, Kuzey Kafkasya ve Don havalisinde Türk, Tatar ve Moğolları bu amaçla yerlerinden ettiler.⁴

Doksanüç Harbi olarak tarihlere geçmiş olan 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı ise Balkanlarda ortaya çıkmış olan Panslavizm düşüncesi sonucunda ortaya çıkan Büyük Bulgaristan rüyasıyla aşırı bir Türk-Müslüman düşmanlığına dönüştüğü savaştır. Bu savaşın arkasından ise, savaşın asıl merkezini oluşturan Tuna ve Edirne vilayetlerindeki Türk unsurlar topraklarından kopmak ve muhacir olmak zorunda kalmışlardır ki bu tarihimize Bulgar mezalimi ve 93 Göçleri olarak geçmiştir.⁵ Bu savaş nedeniyle yerinden edilenlerin sayısı bir buçuk milyondur ve bunların 450.000 kadarı yollarda öldürülmüştü.⁶

Bulgaristan bölgesindeki Türklerin Anadolu'ya göçleri bu savaştan sonra da devam etmiş; 1886-1890 yılları arasında 74.754 ve 1890-1902 yılları arasında da 70.603 kişi göç etmiştir.⁷

Doksanüç Harbi Balkanlarda olduğu gibi, Kırım ve Kafkaslarda da heyecana sebep olmuştur. Savaşın kaybedilmesiyle beraber kitleler halinde göçler başlamış ve 25 Eylül 1878 tarihinde İstanbul'da biriken göçmen sayısı 387.804'e ulaşmıştır. 1882 yılına kadar Kars'ın batısına göç edenlerin sayısı 82.000 olmuştur.⁸ Kırım ve Kafkasya'dan göçler, bundan sonraki yıllarda da (bu boyutlarda olmasa bile) devam edip durmuştur. 1783-1922 yılları arasında Osmanlı topraklarına göç eden Kırımlı Türk-Tatarlarının sayısı 1.800.000 olarak tahmin edilmektedir.⁹

Balkanlar ve Kafkaslardan gelen göçlerin dışında rakamsal olarak yukarıda verilen boyutlarda olmasa bile başka yerlerden de göçmenler gelmiştir. 1897 yılından sonra Girid'in bağımsızlığı ilan edilince yine büyük miktarlarda göçmen kabileleri Anadolu, Bingazi ve diğer Osmanlı bölgelerine göç etmeye başlamışlardır.¹⁰ Ayrıca Romanya'dan, Sofya ve Filibe'den ve hatta Rusya'dan pek çok Yahudi'nin de İstanbul'a göç ettiği ve yerleştirildikleri görülmektedir.¹¹

1908 yılında henüz Selanik, Manastır, Kosova, Üsküp, İşkodra, Yanya ve Rodos gibi Rumeli topraklarını, doğuda Halep, Suriye, Şam, Lübnan, Beyrut, Musul, Kerkük, Bağdat, Basra, Hicaz, Yemen, Kudüs, Trablusgarb, Libya ve Bingazi gibi müslüman bölgelere hakim olan Osmanlı Devleti'ne gelen göçmenlerin sayısının beş milyona ulaştığı tahmin edilirken bu bölgelerin kaybedilmesi üzerine göçmen sayısındaki artışın daha fazla olacağı kesindir.¹²

1912-1913 yıllarında Balkanlarda ortaya çıkan savaş sonunda Yunanistan, Bulgaristan ve Sırbistan'la ayrı ayrı antlaşmalar imzalanmış ve ortada kalan Türklerden göç etmek isteyenlerin dört yıl içerisinde mallarını satabilecekleri, kalmak isteyenlerin ise hristiyan komşularının haklarına sahip olacakları kabul edilmişti. Ancak siyasal, dini ve ekonomik baskılar neticesinde Yunanistan ve Bulgaristan'dan çok sayıda Türk Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır.¹³



GÖÇMENLERİN İSKÂNI VE YAPILAN YARDIMLAR

Osmanlı topraklarına gerek deniz, gerek kara ve gerekse demir yolu ile gelmiş olan göçmenler önce geçici iskan bölgelerine daha sonra da sürekli olarak kalacakları yerlere intikal ettirilmişler ve iskan edilirlerken de belirli bir programa uyulmaya çalışılmıştır. İskanlarda öncelikle devlete ait boş arazilerle vakıf arazilerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu amaçla belirlenen yerlerde ne kadar kişinin iskan edilebileceği kararlaştırılıyor ve göçmenlerin de bölgeyi beğenmeleri durumunda iskana başlanıyordu. Zaman-zaman yerli halkla göçmenler arasında da bu yüzden bazı anlaşmazlıklar çıktığı da oluyordu. Çünkü artan nüfus, tarım alanları ve meraların kısıtlanmasına neden olmaktaydı. Hatta istimlak edilerek göçmenlere tahsis edilen özel mülkler bile, bu tartışmalarda etkin rol oynamaktaydı.

Göçlerin çok yoğun olduğu zamanlarda hem göçmenlerin huzurunu sağlamak hem de yerli halkla göçmenlerin adet ve gelenekler açısından kaynaşmasını sağlamak amacıyla belirli sayıda hane arasına bir göçmen hanesini yerleştirme yoluna gidilmiştir.¹⁴ Önceleri buna tepki gösteren göçmenler zamanla uyum sağlamış ve güzel dostluklar kurmuşlardır.

Kırım ve Kafkaslardan göç edenlerden bazıları Tuna sahilleri, Edirne ve Selanik eyaletleriyle Anadolu'da, Bursa, Aydın, Ankara, Kastamonu, Konya, Sivas, Erzurum, Trabzon, Adana, Şam ve Halep vilayetlerine yerleştirilmişler;¹⁵ Rumeli göçmenleri ise Kosova, İşkodra, Yanya, Selanik, Edirne, Aydın, Bursa, Biga, İzmit, Kastamonu, Trabzon, Ankara, Adana, Konya, Sivas, Trablusgarp, Suriye, Filistin gibi bölgelere yerleştirilmiştir.¹⁶

Bu şekilde yerleştirilen göçmenlere hem gündelik hayatlarını sürdürmek hem de üretici bireyler olarak topluma katkıda bulunabilmeleri için çeşitli yardımlarda bulunulmaktaydı. Bu yardımları şu başlıklar halinde ele almak mümkündür:

1. *Nakil harcamaları:* Öncelikle göçmenlerin hem geçici hem de kalıcı olarak iskan edilecekleri bölgelere nakli için gereken harcamalar sağlanmıştır. Bu amaçla gerek deniz yoluyla gelenlerin gemi masrafları ve gerekse demir yoluyla yapılan nakillerde demir yolu ücretleri devlet tarafından karşılanmıştır.¹⁷

2. *Gündelik hayatın devamı için yapılan yardımlar:* Öncelikle göçmen olarak gelen kişilere sürekli yerleşebilecekleri için arazi tahsis edilmesi ve konut inşa edilmesine gayret edilmiştir. Bu amaçla iskana elverişli yerler tespit edilerek özel mülkiyete konu olanlar istimlak edilmiş ve göçmenlerin buralara yerleşmesi sağlanmıştır. Sağlanan bu araziler üzerinde gerekli konutların inşası temin edilmiştir. İskan işleminin yanı sıra muhtaç durumda olanlara yiyecek, giyecek ve nakdî yardımlarda bulunulmuştur.¹⁸

3. *Sağlık ve eğitim yardımları:* Uzun ve tehlikeli yolculuklar sonucu gelmiş olan göçmenlerin tedavisi için gereken her türlü imkanlar kullanılmış, hastane ve ilaç masrafları karşılanmıştır. Eğitim ve din görevlisi ihtiyaçları için gerekli personel maaşları devlet tarafından ödenmek suretiyle sağlanmıştır.¹⁹

4. *Tarımsal araç-gereç yardımları:* Tarımla uğraşanların ihtiyaç duydukları tarım alanları ve tohumluk ile çift sürmek için gereken hayvanlar belirli bir program içerisinde karşılanmıştır.

5. *Sanat sahiplerinin sanatlarını icra edebilmelerine imkan sağlayıcı yardımlar:* Tarım dışında kasaba ve şehirlerde kendi sanatlarını icra edebilecek olan sanatkarlara da imkanlar sağlanarak ülke ekonomisine katkıda bulunmaları temin edilmiştir.

6. *Vergi ve askerlik muafiyetleri:* Sürekli iskan edildikten sonra yerli halkın ödemekte oldukları vergilerden belli bir süre bağışlanmışlar, önceden asker veya subay olanların dışında göçmenler askerlik hizmetinden bağışık tutulmuşlardır. Orduda istihdam edebilecekleri göçmen kişilerden önceki ünvanlarına göre yararlanma yoluna gidilmiştir.²⁰

YARDIMLARIN FİNANSMANI İÇİN BAŞ VURULAN KAYNAKLAR

Oldukça yüksek rakamlara ulaşmış olan göçmenlere yukarıda sayılan yardımları yapabilmek için çok büyük paralara ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Üstelik bu yardımlar göçlerin başlamış olduğu yıllardan beri süregelenkti. Bu iş için hem bütçe kaynaklarından hem de bütçe dışı kaynaklardan gelirler elde edilerek harcamalar yapılmıştır. Özellikle Doksanüç Harbi sonrasında meydana gelen çok büyük göçler için kaynak ihtiyacı daha da



şiddetlenmiştir. Gerek yurt içinden gerekse yurt dışından hayır sever kişilerin toplamış oldukları parasal ve aynî yardımlar bir noktaya kadar ihtiyaçların karşılanması- nı sağlamış ancak faaliyetlerin sürdürülmesi için başka gelir kaynaklarına ihtiyaç duyulmuştur.

Bu kaynakları kısaca şöyle sıralamak mümkündür:²¹

a- Karaköy Köprüsü gelirleri: Köprüden geçiş yapan yaya, araba ve hayvanların ücretlerine zam yapılarak Şehremanetine bu geliri karşılık göstererek 50.000 lira- ya kadar borçlanma yetkisi verilmiştir.

b- Tiyatro ve konser gelirleri: Çeşitli yer ve zaman- larda tertiplenen gösterilerden elde edilen gelirler bu amaç için kullanılmıştır.

c- Kurban derisi geliri.

d- Evkaf Hazinesinin tasarrufları: İmaretlerde ve ca- milerde çeşitli amaçlarla yapılan iptal edilerek tasarruf edilen paralar bu harcamalar için kullanılmıştır.

e- Zorunlu tasarruf fonu: Mayıs 1878 tarihinde alı- nan kararla İstanbul'da yaşayanlardan nüfus başına aylık 1 ila 5 kuruş yardım toplanmasına başlandı. Bu para göç- menlerin ekmek ve hastane masraflarına harcanacaktı.

f- İskân-ı muhâcîrîn iane pulları uygulaması: 1899- 1900 yıllarına gelindiğinde artık yeni bir kaynağın daha devreye girmesine ihtiyaç duyulmaktaydı. Çünkü Bal- kanlar'daki sistematik tehcir politikalarına ilave olarak Osmanlı-Yunan savaşının arkasından Girid'in bağımsız- lığı göçün artışına sebep olmuştur. Bu amaçla yeni bir yöntem olarak iki yıl süreyle uygulanacak pul satışı baş- latılmıştır.

İSKÂN-I MUHÂCİRİN İ'ÂNE PULLARI

Göçmen sayısındaki artış ve bütçe kaynaklarındaki sıkıntı nedeniyle yeni bir kaynağın oluşturulması zorun- lu hale gelmişti. Damga pulu uygulamasından aşına olu- nan belgelere pul yapıştırılması uygulaması, böyle bir gider için de kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Temmuz 1899 yılında yayınlanan bir iradeyle iki yıl sü- reyle uygulanmak üzere bu yöntem geliştirilmiş ve uy- gulamaya konulmuştur. Daha sonra aynı uygulama Hi- caz Demir yolları için de uygulanacaktır.²² Bu gün bile olağan üstü zamanlarda gelir sağlamak için uygulanabi- lecek bir usul olarak düşünülebilir.

İ'ÂNE PULU UYGULAMASININ BAŞLAMASI

Yayınlanan iradede amacı "İskânı teshîl ideceğine mebnî mesârif-i mezkûreye kısmen karşılık tutulmak ve iki seneye münhasır olmak üzere evrâk ve senedât-ı mez- kûre ile sâireye derecât-ı muhtelifede pul ilsâkı münâsip ve muvâfık olub"²³ şeklinde ifade edilerek göçmenlerin iskan masraflarını karşılamak üzere yürürlüğe konmuş- tur. Bu pulların ülke genelindeki "vilâyât ve elviye-i gayr-i mülhakaya tebliğinin" sorumluluğu ise Dâhiliye Nezâretine verilmiştir.²⁴ Bu sistemin yürütülmesinden, merkezde Maliye Nezâreti, taşrada ise defterdarlar so- rumlu olarak kabul edilmiştir²⁵ ve bu nezaretten pulların ülke geneline dağıtımının bölgelerin uzaklığı da dikka- te alınarak bir an önce yapılması istenmiştir.²⁶ 20 para- lık, bir, on ve elli kuruşluk olarak bastırılan bu pullar damga pullarını satmakta olan bayilerde satışa sunul- muştur.²⁷

Değeri beş bin kuruş kadar olan tapu senetle- ri, emre yazılı senetler, poliçeler, taahhüt senetlerinin her bin kuruşu için, faturalar, gümrüklerden verilen makbuz senetleri, özel ve ticarî eşyalar için gümrüklerden karşı- lıksız olarak verilen eda tezkireleri, tiyatro ve oyun kum- panyalarının her bir bileti için yirmişer pare; nüfus tez- kireleri, pasaport, mürûr tezkireleri, protesto nameler, şehbender hanelerden verilen diğer evrak, ilmühaberler, evlilik belgeleri, arzuahaller, istifa evrakı ve izin talebine dair her türlü belgeler, değeri beş binden on bin kuruş kadar olan tapu senetleri, bordrolar, çekler, koşmentolar, yük senetleri, bonolar, bin ve daha yukarı olan maaş ve harcırahların her bin kuruşu için, memuriyet ve maaş zammı evrakı için birer kuruş; her türlü sözleşmeler, de- ğeri bin kuruştan fazla olan kefâletler, nişan olarak veri- len gümüş madalyalar ve rüştiye mekteplerinden verilen diplomalar için beşer kuruş; şer'î ve hukûkî ilamlar, de- ğeri bin kuruşun üzerinde olan hüccetler, gümüş iftihar ve liyâkat madalyaları, taş ocağı ruhsatnameleri, matbu kitap ve risâleler, emlakın ferağ ve intikalinde kıymeti beş binden yirmi beş bin kuruş kadar olanlar ve idâdîye mekteplerinin diplomaları için onar kuruş; özel işler ve imtiyazlar için Şûrâ-yı Devlet'ten verilecek mazbatalar, değeri yirmi beş binden yüz bin kuruş kadar olan emlâ- kin ferağ ve intikali ve mekteb-i âliye diplomaları için yirmişer kuruş; üçüncü rütbe nişan beratları ve yüz bin



kuruştan fazla kıymeti olan emlâkin ferağ ve intikâli için elli kuruş; rütbe ve ruûs fermanlarından mütemayizle ikinci rütbe nişan beratları, kaymakamlık ve miralaylık, maden araştırma ruhsatları ve resmî ruhsatla kurulacak fabrika ve diğer sanayi kuruluşları için yüz kuruş;²⁸ mülkiyenin ûlâ sâni ve ilmiyenin haremeyn payeleri, askeriyenin mirlivalık rütbeleri için ikişer yüz kuruş, Rumeli beyler beyliği ve İstanbul payesi için dörder yüz kuruş, askeriyenin feriklik rütbesi ve birinci derece nişan beratları için beşer yüz, mülkiyenin bâlâ rütbesi altışar yüz, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği payesi için yedi yüz ellişer; vezirlik ve müşirlik ve murassa' nişanlar için biner kuruş²⁹ değerinde iskân-ı muhâcirîn i'âne pulu yapıştırılması gerekmektedir. Önce beş liralık pul almasına karar verilen küçük işletmelerin bu yükümlülüğü bir kuruşa ve memurların beş yüz kuruş olan sorumluluk sınırı da bin kuruşa yükseltilmiştir. Bu rakamların altındakiler muaf tutulmuştur.³⁰

Pulların evraka yapıştırılmasından, evrakın işlemini yapan memur sorumlu tutulmuştur. Eğer bir memur evrakı pulsuz olarak işleme koyarsa, işleme koyduğu o evraka yapıştırılması gerekenin iki katı değerinde pul yapıştırmakla cezalandırılmıştır.³¹

Bu uygulama ile elde edilen gelirler göçmenlerin iskanıyla görevli komisyona devredilmek yerine doğrudan merkezî hazineye biriktiriliyordu. İ'âne pulu kullanılması talimatının yürürlüğe girdiği dönemde görevde bulunan Komisyon-ı Âlî ise ihtiyaç duyduğu meblağlı Maliye Nezaretinin aracılığı ile Emvâl-i Umûmiyeden alacaktı.³²

Uygulamaya Yapılan İtirazlar ve Verilen Cevaplar

A- DÜYÜN-İ UMÛMİYE İDÂRESİNİN İTİRAZLARI

Duyûn-ı Umûmiye İdaresi, yayınlanan talimatnamedeki bir çok kalemin kendi gelirleri arasında bulunan damga pulunun uygulandığı maddeler olduğunu ve gelirlerinde azalma olacağını ileri sürerek bu uygulamaya karşı çıkmıştır. Hükümetin damga uygulamasının bu yeni uygulama ile alakasının olmadığına dair görüşlerine karşılık Duyûn-ı Umûmiye İdaresi Sadârete gönderdiği yazıda şu görüşlere yer vermektedir: “Muhâcirîn pullarının ihdâsı Muharrem Kararnâmesi ahkâmına sûret-i vâzi-

ha ve sarîhada muğâyir olduğu yolunda Meclisce hâsıl olan fıkır u müdde'âyı ta'dîle medâr olamayacağı ve cünkü hükûmet-i seniyyece dermeyân buyrulan mutâla'ât vechile mezkûr pullara atf olunan mâhiyet-i mu'âvenetin ta'rîf-i mahsûsunda mûnderic evrâka mûnhasır olmak sûretiyle tatbîk ve isti'mâlince beyan olunan kayd-ı mahdûdiyetin pul vasıtasıyla cibâyet idilür bir nevi' vâridât olmakdan başka bir şeyle kâbil-i tefsîr olmayan bir virgünün şekil ve mahiyetini ta'dîl ve tebdîl idemeyeceğini ta damga vigülerine tâbi' evrâkın kısm-ı a'zamını şâmil olduğunu ve mu'âmelâtın ve mu'âmelâtın Hazînece icrâsı Meclisce bâdi-i'tirâz ve şikâyet olan kararnâmeğe muğâyeret mâddesini tevîn şöyle dursun bil-akis teşdîd iddiği.....binâenaleyh mezkûr pullarla vâridât-ı muhassese aksâmından olan damga pulları beyninde münâsebet bulunmadığına dâir mülâhazâtın Meclisce şâyân-ı kabûl görülemediği.” Eğer bu konuda bir anlaşma sağlanamazsa Muharrem Kararnamesinin 19. Maddesi gereğince hakeme baş vuracakları bildirilmiştir. Hatta bu konuda Fransız temsilci anlaşma hükümlerinin ihlal edildiğini belirtmiş ve hemen hakeme baş vurulmasını önermiştir.³³ Bu açıklamalardan Duyûn-ı Umûmiye İdaresinin hem iane pullarının damga pullarına tabi evraka yapıştırılmasından hem de iki yıllık geçici bir süre ile başlayan bu uygulamanın süreklilik kazanmasından çekindiği anlaşılmaktadır.

Bu itirazlar üzerine Maliye Nezareti, Sadaret'e gönderdiği yazıda, pul uygulamasının devam etmesi gerektiğini ve Duyûn-ı Umûmiye İdaresinin itirazlarının da ortadan kaldırılması için damga vergisine tabi evrakın bu uygulamadan istisna edilebileceğini, ancak bunun ise göçmenlerin iskanında büyük bir gelir kaybına sebep olacağını ve zaten sıkıntıda olan Hazineyi daha da zora sokacağını bildirmektedir. Hakeme baş vurulmasından çekinen nazır buna karşılık Duyûn-ı Umûmiye İdaresi reisinin teklif etmiş olduğu şu çözüm yolunu önermektedir: “Damga nizâmnâmesinin bazı maddelerinin ta'dîli ve i'âne pullarının hitam-ı müddetinde ilgâsıyla ta'rîfe-i mahsûsenin rusûm-ı maktû'a ta'rîfesiyile tevîhîdi ve gazete pulları ilgası tarihinden mukaddem mürûr iden sinîn-i ahîre-i selâse zarfında vukû'a gelen pul varidâtının hadd-ı vastîsi ne miktârâ bâliğ olursa ta'rîfe-i cedîde mûcibince istîfâ kılınacak pul vâridâtından bi't-tefrîk vâ-



ridât-ı atıka hesabına alız ve tevkîf olundukdan sonra fazlasının hükûmet-i seniyye ile idâre beyinde takarrur idecek nisbet dâiresinde taksîmî” kabul edilmelidir. Bu iş için Hükümetle Duyûn-ı Umûmiye İdaresinin belirleyecekleri ikişer kişiden oluşacak bir komisyon kurulmalı, hatta bu komisyona gerekirse İstanbul Ticaret Odası’yla Bank-ı Osmânî temsilcileri de katılmalıdır.³⁴ Hariciye Nezâreti, i’âne pulu uygulamasının iddia edildiği gibi damga pulu gelirlerine zarar vereceğini kabul etmemekle beraber bu yoldaki bir uygulamanın kabul edilebileceğini bir mütalaa yazısıyla beyan etmektedir.³⁵

Bunun dışında Duyûn-ı Umûmiye İdaresi mevcudu tükenmekte olan i’âne pullarının kendileri tarafından yeniden bastırılmasına da sürenin dolmakta olduğunu ileri sürerek razı olmamış, böylece uygulamanın fiilen sona ermesine çalışmıştır.³⁶

B- YABANCI ÜLKE KONSOLARINDAN GELEN İTİRAZLAR:

Bir başka itiraz da yabancı ülke vatandaşlarından ve temsilcilerinden gelmiştir. Bu konuda Bank-ı Osmânî yöneticileri gönderdikleri yazıda şu ifadelerle yer vermektedir: “Pulların tatbîkâtında pek büyük müşkilâta tesadüf olunmaktadır. Çünkü ekser ahvalde pulları Bank-ı Osmânî ilsâk itmeyüp kısm-ı a’zamı teb’a-i ecnebiyeden bulunan müşteriler tarafından vaz’ edilmekte olduğu cihetle bunlar yeni pulların isti’âmînden istinkâf ediyorlar; şimdiki halde kuyûd-ı ihtirâziye der-meyân eylemekle iktifâ ideriz.”³⁷ İstanbul Liman İdaresi de aynı yolda bir itirazı bir İngiliz kaptanın evrakına pul yaptırmak istemediğini belirterek ne şekilde hareket etmesi gerektiğini sormaktadır.³⁸ Yine Rusûmât Emâneti, İngiliz Elçiliğinin bu uygulamayı reddeden notasından da bahsederek, Trabzon Limanında bulunan yabancı gemilerin manifestolarına damga pulu dışında bir de i’âne pulu yaptırmayı kabul etmediklerini, ısrar edilirse protesto edeceklerini bildirmektedir.³⁹ Bu itirazlar üzerine Şûrâ-i Devlet kararıyla yabancı ticaret gemilerinin mürur tezkirelerinin bu uygulamadan istisna edilmesine karar verilmiştir.⁴⁰

Yabancı ülkelerin vatandaşlarının bu şekildeki itirazlarına ilave olarak, Rusya, Fransa, İtalya, Belçika, Avusturya, Romanya, Yunanistan ve Felemenk büyük elçilikleri aynı ifadeleri içeren fakat ayrı-ayrı sundukları tahrirlerinde ülkeleri ile Osmanlı Devleti arasında yapı-

lan anlaşmalarda damga vergisinden başka bir verginin kendi vatandaşlarından talep edilemeyeceği, uygulamaya konan bu yöntemin sefaretlerle bir anlaşma sağlanmadan başlatılmasının mümkün olmadığı bildirilmektedir.⁴¹ Buna karşılık İngiliz büyük elçisi Hariciye Nezaretine gelerek şöyle bir teklif sunmuştur: Bu konuda sefaretlerle bir anlaşma yapmadan uygulamanın yürürlüğe konulması kabul edilemez. Ancak Müslüman göçmenlerin çokluğuna, bunların iskanlarının masraflarının da yüksek olmasına bakılarak insanlık adına güzel bir uygulama olmak üzere bu harcamalara bir karşılık bulunması uygun olacaktır. Fakat bunun böyle ayrı bir resim olarak alınması uygun değildir. Bu masrafa karşılık nisfî pullara uygun bir oranda zam yapılabilir ve sefaretlerden talep edilecek iki-üç memurla yapılacak müzakerelerden sonra bir karara bağlanabilir. Ayrıca böyle bir uygulamanın iki yıl yerine beş yıl uygulanmasının daha uygun olacağı kuşkusuzdur. Bu teklifi Almanya ve İran temsilcilerinin de kabul ettiği görülmektedir.⁴² Bu itirazlar üzerine Şûrâ-yı Devlet’den şu karar alınmıştır: Pul uygulamasında bu aşamada vaz geçilemeyeceği, uygulamanın ağırlıklı olarak ülkedeki dahili işlemlerde kullanıldığı, kambiyo, çek ve adi senetler gibi bankacılık işlemlerinin ise damga nizamnamesine göre yabancı ülke vatandaşlarınca ödenmesi zorunludur. İâne pullarının yabancılardan talebi ise sadece insanî amaçlıdır. Ödemek istemeyenlere ısrar olunmayacağı kararlaştırılmıştır. Ancak ülkede emlakı bulunan ecnebilerin uluslar arası antlaşmalara göre emlakleri ile alakalı hususlarda Osmanlı vatandaşlarıyla aynı sorumluluğa sahip olduklarından bu uygulamaya tabi olacaklardır.⁴³ Bütün bu itirazların sonunda i’âne pullarından amaçlanan gelirlerde büyük eksilmeler ortaya çıktığı açıktır.

Uygulamanın Sona Erdirilmesi

İki yıl geçerli olmak üzere yürürlüğe konan pul uygulaması, Maliye Nezâretinin, Hazinesinin sıkıntıda olmasını gerekçe göstererek karşı çıkmasına karşılık 5 Şubat 1315 tarihinde resmen sona ermiştir. Ancak bastırılmış ve satışta bulunan pullar tükeninceye kadar uygulama sürdürülmüştür.⁴⁴

Daha sonraki yıllara ait bütçelerde muhacirlerin iskani için 10.000 000 kuruşluk tahsisatlar ayrıldı görül-



mektedir. Bu rakamlara bakarak iskan işleminin gerçekten çok masraflı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında göçmenlere kredi olarak verilmek üzere, orman varidatı karşılık gösterilerek Ziraat Bankasından 3.000.000 lira borç alındığı görülmektedir.⁴⁵ Kredi olarak muhacirlere verilen bu para, muhacirlere 25 sene süre ile borç olarak verilecek ve ilk iki yılı ödemesiz olacaktır.⁴⁶ Yani karşılıksız yardım yerine borç para verilerek iskanın masraflarını göçmenlerle bölüşme yolu seçilmektedir.

SONUÇ

Göç hadisesi, göç edenlerin dünyalarını etkilediği kadar göçmenlerin akınlarına maruz kalan ülkelerin sosyal ve ekonomik şartlarını da etkilemektedir. Çünkü, her şeylerini bırakarak yalnız hatıraları ile gelen göçmenlerin, gerek sosyal ve gerekse ekonomik şartlarını belirli bir düzeye ulaştırmak, siyasal olduğu kadar bir insanlık görevi olarak da karşılıklarına çıkmaktadır. Bu amaçla yer yer ülkelerin ekonomik güçlerini de aşan yükleri taşımak zorunda kalan bu tür devletler çeşitli ilave gelir kaynaklarını oluşturmak zorunda kalmaktadırlar.

EK:

İşkân-ı muhacirin mesârifine karşılık tutulmak ve hükmü iki sen mahfûz olmak üzer i'âne sûretinde ihdâs olunan pulun tatbîk olunacağı mevâddı mutazammın cedveldir.⁴⁷

Nüfus tezkiresi:

Mürûr tezkireleri, pasaport, protesto ve şehbenderhânelerden verilen evrâkdan:

İlmuhaberlerden:

Arzıhaller:

İ'lâmât-ı hukûkiyye:

Mukâvelenâmeler:

Hüccetler:

Tapu senedâtı:

Senedât-ı âdiye, emre muharrer senedât, poliçeler, bordrolar, çekler, konşimentolar,

hamûle senedi gibi el-yevm pula tâbî' add olunan evrâk-ı ticâriyyenin her on bin kuruşundan

Mesâlih-i zâtîyeye ve imtiyazlara mütâ'llik olarak Şûrâ-yı Devlet'den verilecek mezâbitden:

Bin kuruş ve andan yukarı olan ma'âş senetlerinin beher bin kuruşu için:

Devâir-i sâireden mesâlih-i şahsiyeye dâir verilen mezâbitden şimdi alınmakta olan rusûmun

Rütbe ruûslarından mümtâzîne kadar:

Bir kuruş

Bir kuruş

Bir kuruş

Bir kuruş

On kuruş

Yirmi pâre

On kuruş

Yirmi pâre

Bir kuruş

Yirmi kuruş

Bir kuruş

bir nısfı.

Yüz kuruş



Ondan yukarı:

İki yüz kuruş

Me'mûrîn ve teb'a-i saltanat-ı seniyyeye ihsân buyrulacak nişân-ı âlî beratlarından

Üçüncü rütbe kadar:

Elli kuruş

İkinci rütbe için:

Yüz kuruş

Birinci rütbe için:

İki yüz kuruş

Murassa' için

Beş yüz kuruş

Asâkir-i nizâmiye ve jandarma ve polis efrâdıyle üçüncü ve ikinci sınıf polis

komiserleri ve binbaşıya kadar olan küçük zâbitân işbu

resimden mu'âfıdır.

Musaddak taharrî ruhsatnameleri:

Yüz kuruş

Taş ocağı ruhsatnameleri:

On kuruş

Kütüb ve resâil-i matbû'a ruhsatnameleri:

On kuruş

Faturalardan:

Yirmi pâre

Eşyâ-yı ticâriye ve zâtiye gümrüklerden hasbî olarak verilen eda tezkirelerinden:

On kuruş

Emlâkin ferâğ ve intikâlinde yirmi beş bine kadar kıymeti olanlar müstesnâ olmak üzere

yirmibeş binden yüz bine kadar kıymeti olanlardan maktû'an:

On kuruş

Yüz bin kuruştan yukarısı için kezâ maktû'an:

Yirmi kuruş

Ruhsat-ı resmiye ile te'sîs olunacak fabrikalar ve sâir sanâyi'hânelerden:

Birer lira

Bâ fermân-ı âlî ihâle olunacak maden imtiyazlarının fermân-ı âlîlerinin hîn-i i'tâsında

derece-i cesâmet ve servetine göre bir def'aya mahsûs olarak:

Yüz liradan yüz elli liraya kadar.

Ba'de ez î'n teessüs idecek imtiyazlı şirketlerin sermayelerinden:

Binde yarım.

- 1877-1878 yıllarındaki savaş sırasında soykırıma karşı çıkanlara Prens Çerkaski: "yumurta kırmayı göze alamayan omlet yiyemez" diye cevap vermiş, Tuna ve Edirne vilayetlerindeki Türklerin yerlerinden çıkarılması olmazsa kılıçtan geçirilmeleri kararlaştırılmıştır. Bilal N. Şimşir, Bulgaristan Türkleri ve Göç Sorunu, *Bulgaristan'da Türk Varlığı I Bildiriler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 48.
- Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 2-3.
- İpek, a.g.e., s. 4. Ancak bu rakamın 1.000.000'a kadar çıkabileceği de iddialar arasındadır. Bkz.: Hayati Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 51.
- Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1997, s. 63.
- İpek, a.g.e., s. 5, 10.
- B. Şimşir, a.g.m., s. 48. Yazar 50.000 arabalı bir Türk göçmeninin topa tutularak yok edildiğini, ayrıca 1880 yılında Nihat Paşa'nın, Osmanlı komiseri olarak Bulgar prensliği katında Türk toprakları konusunda görüşmeler yapmak için giderken Türklere ait yüz kasa dolusu tapu senedini de beraberinde götürdüğünü ifade etmektedir.
- A.g.m., s. 52.
- Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1878-1908)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayını, Trabzon 1996, s. 59.
- Hayati Bice, a.g.e., s. 44.
- Bâb-ı Âlî Evrak Odası Nezâret Gelen Giden Defterleri* (BA. NGG.) 759/38-2
- BA. NGG. 759/38-2.
- Hayati Bice, a.g.e., s. 55-56.
- Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 22-45. Buna kar-

- şılık Osmanlı Devleti de kendi topraklarındaki Rum ve Bulgar unsurların Yunanistan ve Bulgaristan'a göç etmesini sağladığı burada belirtilmektedir.
- Erkan, a.g.e., s. 94
- Saydam, a.g.e., s. 131; Erkan, a.g.e., s. 166-162.
- İpek, a.g.e., s. 174-213.
- BEO. NGG., 759/38-6, s.24.
- BEO. NGG.,759/38-6, s. 30.
- Şûrâ-yı Devlet, 412/55.
- Şûrâ-yı Devlet, 398.
- Bu kaynakların uygulama şekilleri, sağlanan paraların miktarları ve har-cama yerleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Nedim İpek, a.g.e., s. 78-84.
- 334 nolu Ferman Defteri, s. 145.
- İstanbul Şer'iye Sicilleri*, İstanbul Kadılığı 334 Numaralı Ferman Defteri, s. 140.
- Osmanlı Arşivi, Şûrâ-yı Devlet (Şûrâ-yı Devlet), 2703/4.
- 334 nolu Ferman Defteri, s. 140, Şûrâ-yı Devlet, 2690/20.
- Şûrâ-yı Devlet, 2703/4.
- A.g.e., s. 140.
- 334 nolu Ferman Defteri; Şûrâ-yı Devlet 2696/20.
- Düstur, Tertip 1, cilt 8, Ankara 1943, Sayfa: 259-262.
- 334 nolu Ferman Defteri, s. 140.
- Şûrâ-yı Devlet, 2709/27.
- BEO. NGG. 764.
- Şûrâ-yı Devlet, 400/80-1.
- Şûrâ-yı Devlet, 400/80-2.
- Şûrâ-yı Devlet, 400/80-3
- Şûrâ-yı Devlet, 400/80-3.



- 37 Şûrâ-yı Devlet, 387/88.
38 Şûrâ-yı Devlet, 2703/25.
39 Şûrâ-yı Devlet, 2307/25.
40 Şûrâ-yı Devlet, 2703/25.
41 Şûrâ-yı Devlet, 2307/25.
42 Şûrâ-yı Devlet, 2307/24.
43 Şûrâ-yı Devlet, 2706/12.
44 Şûrâ-yı Devlet, 400/80. Maliye Nazırı bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır: "İşbu pul muâmelâtının kemâkân devamı icâb ile yeni halde

maslahatın izâhât-ı ma'rûzaya göre hâiz olduğu ehemmiyet ve müstaceliyet hususuna mebnî sipâriş olunan pulların tab ve temsilinde Duyûn-ı Umûmiye idaresince gösterilmekte olan adem-i muvâfakate karşu ittihâz buyurulacak kararın bir an evvel savb-ı çâkerâneme tebliğ buyrulması".

- 45 Düstur, 2. Tertip, cilt 5, Ankara 1944., s. 404.
46 A.g.e., s. 406.
47 İstanbul Kadılığı, 334 nolu Ferman Defteri, s.140; Şûrâ-yı Devlet, 2680/20.

KAYNAKLAR

- Şûrâ-yı Devlet, 387/88, 392/50, 400/80, 2307/24, 25, 2696/20, 2703/25, 2706/12, 2709/27
Bab-ı Âlî Evrak Odası Nezâret Gelen Giden Defterleri, 759/38, 764.
İstanbul Şerîye Sicilleri, İstanbul Kadılığı 334 Numaralı Ferman Defteri.
Düstur, 1. Tertip, 8. Cilt, Ankara 1943.
Düstur, 2. Tertip, 5. Cilt, Ankara 1944.
Bâb-ı Âlî Evrak Odası Nezâret Gelen Giden Defterleri (BA. NGG.) 759/38-2.
Bice, Hayati, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

- Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri* (1878-1908), Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayını, Trabzon 1996.
Halaçoğlu, Ahmet, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri* (1912-1913), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994.
İpek, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri* (1877-1890), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994.
Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri* (1856-1876), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1997.
Şimşir, Bilal N., Bulgaristan Türkleri ve Göç Sorunu, *Bulgaristan'da Türk Varlığı I Bildiriler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi., Ankara 1987.



XIX. YÜZYIL SONLARINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN GÖÇMENLERİ İSKÂN POLİTİKASINA YABANCI ÜLKELERİN MÜDÂHALELERİ

YRD. DOÇ. DR. SÜLEYMAN ERKAN
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

19. yüzyıla büyük sorunlarla giren Osmanlı Devleti, bir önceki yüzyılda çok belirgin şekilde ortaya çıkan Avrupa'dan geri kalmışlığını bu yüzyılda da sürdürmüş ve aradaki uçurumu daha da açmıştır. XVIII. yüzyılda özellikle askeri alanda ortaya çıkan kayıplar önemli bir takım iç siyasi sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunları aşmak için ilk ciddi reformlar devri de bir nevi kaçınılmaz olmuştur. Ancak yüzyılın sonlarında Padişah III. Selim'le başlayan ve daha sonra II. Mahmut'la devam eden kısmi yeniden yapılanma uğraşları bu sorunları aşmak için yeterli olmamıştır. Bunun nedeni, devletin sadece iç sorunlarla uğraşması değil, aynı zamanda bir önceki yüzyıldan farklı olarak dış devletlerin yoğun baskısıyla da karşı karşıya bulunmasıydı.

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde etnik sorunların ortaya çıktığı bir yüzyıl olmuştur. Fransız İhtilali bütün imparatorluklar gibi Osmanlı Devleti'ni de büyük boyutlarda etkilemiştir. Hatta denilebilir ki, Fransız İhtilali'nin getirdiği "Nasyonalizm" akımının Osmanlı Devleti'ne etkisi diğer imparatorluklara etkisinden daha büyük olmuştur. Bunun nedenlerinden birisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun XIX. yüzyıla girilirken diğer imparatorluklardan daha güçsüz olması ise, diğeri de hem farklı etnik milletleri hem de farklı dinlere mensup toplulukları bünyesinde toplamış olmasıydı.

1800'lü yılların başında başlayan Sırp ayaklanmaları 1816'da özerkliğe dönüşürken, 1815'de başlayan Rum isyanları 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığıyla sonuçlanmıştı. Bu iki tecrübe, devlet yöneticilerini etnik so-

runları önleme konusunda daha ciddi önlemler almaya yöneltmişti. 1839'da ilân edilen "Gülhane Hattı Hümayunu", bir yönüyle devleti daha çağdaş bir kimliğe sokmayı amaçlarken, esas itibarıyla bu etnik sorunlara bir çözüm getirmeyi de hedeflemişti.¹ Ancak, Tanzimat Fermanı bu sorunları çözemediği gibi, bunların daha da büyümesine neden olmuş ve 1856'daki "Islahat Fermanı" azınlıklarla ilgili sorunları tırmanışa götürmüştü.

Azınlık sorunlarının Osmanlı Devleti'nde büyümesi ülkeye yönelik dış baskıların da gittikçe artmasına neden oldu. XIX. yüzyıl içerisinde Osmanlı Devleti'nin hemen hemen katıldığı bütün savaşlar tamamen azınlık sorunlarıyla ilgiliydi. 1828-29 Osmanlı-Rusya, 1853 Kırım ve 1877-78 Osmanlı-Rusya Savaşları bunların en önemli göstergeleridir. Özellikle 1877-78 Osmanlı-Rusya Savaşı sonunda Sırbistan, Romanya, Karadağ'ın tam bağımsız, Bulgaristan'ın da yarı bağımsız olması ve savaş sonundaki Ayastefanos (Yeşilköy) ve Berlin Anlaşmalarında da Ermenilerle ilgili hükümlerin yer alması, Osmanlı Devleti'nin etnik ve toplumsal yapısında büyük değişiklikler meydana getirmiştir.² İmparatorluğun Gayr-i Müslim nüfusu büyük ölçüde sınırlar dışında kalırken Osmanlı ülkesi içindeki küçük azınlıklar hariç nüfusu Müslüman olan bir devlet kimliğine bürünmüştü.

Gayr-i Müslim kesimler imparatorluk dışında kalırken, bu yeni Hristiyan ülkelerdeki Müslüman nüfusun büyük bir çoğunluğu da Osmanlı Devleti'ne göç etmişler veya ettirilmişlerdir. Bunun sonucunda da Osmanlı Devleti özellikle XIX.yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük bir göçmen sorunuyla karşı karşıya kal-



mıştır.³ Kırım, Kafkasya ve Balkanlardan Anadolu'ya gelen bu göçmenlerin iskânı sırasında da Osmanlı Devleti hem iç hem de dış zorluklarla karşılaşmıştır. Önceleri Şehremaneti vasıtasıyla yürütülen göçmen sorunları, sayının beklenmedik oranda artması üzerine kurulan "Göçmen Komisyonu"na devredilmiş⁴ ve devlet belirli bir iskân politikası oluşturmaya çalışmıştır.⁵

Ancak, Osmanlı Devleti'nin ülkeye gelen gerek Kafkas gerekse Balkan göçmenlerini iskân sırasında belirlediği politika dış devletlerden büyük tepki almış ve bir kısmı uygulanamamıştır. Bu durum, bir bakıma devletin ne kadar yoğun bir dış baskı altında olduğunu da göstermektedir. Yabancı devletlerin Osmanlı Devleti'nin göçmenleri iskân politikasına hangi yönlerden karşı çıktıkları konusunda elimizde Bilâl N. Şimşir'in büyük hizmeti olan Rumeli'den Türk Göçleri adıyla yayınlanan üç ciltlik İngiliz belgeleri bulunmaktadır. Bunlara Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden temin etmiş olduğumuz Türk belgelerini ve ilgili kaynaklardaki bilgileri de ekleyerek söz konusu müdahalenin boyutlarını aşağıdaki şekilde ortaya çıkarmaya çalıştık.

OSMANLI DEVLETİ'NİN GÖÇMEN İSKÂN POLİTİKASI

İskân, genel olarak insanların belirli bir coğrafyaya yerleştirilmeleridir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Türkler bu konuyla oldukça fazla ilgilenmişler ve bir bakıma da konunun dünya üzerindeki en iyi uygulayıcıları olmuşlardır. Kuruluş ve büyüme döneminde özellikle yeni fethedilen topraklara Türk ve Müslüman nüfusun yerleştirilmeleri,⁶ ülke içerisinde ise aşiretlerin yerleştirilmesi,⁷ öteden beri hep uğraşılan konular olmuştur. Ancak, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ülkeye gelen göçmenlerin iskânı ise diğer iskânlardan hem nedensel olarak hem de uygulama olarak farklı olmuştur.

Tarih boyunca devletlerin iskân politikalarını belirleyen temel kriterler arasında en önemlileri, sınırların güvenliği, nüfusun artırılması, etnik dengenin sağlanması, stratejik hedefler ve toprağın işlenir hale getirilmesi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin ülkeye gelen göçmenleri iskân politikasında bu faktörlerin çoğu etkili olmakla birlikte,⁸ bazılarının daha çok ön plâna çıktığı görülmektedir.

Öncelikle Osmanlı Devleti'nin Müslüman göçmenleri ülkesine kabul etmesinde insani nedenler ve populist yaklaşımı ağır basmaktadır. Savaşlar sonunda Hristiyan ülkelere bırakılan topraklardaki Türk ve Müslüman vatandaşların gördükleri ağır baskılar nedeniyle hayati sorunları ortaya çıkmış ve bunları göçmen olarak kabul etmekle bir bakıma devlet kurtarmak istemiştir. Özellikle dönemin Padişahının II. Abdülhamit olması bu tezi daha da kuvvetlendirir niteliktedir. Çünkü, II. Abdülhamid'in izlediği "Panislâmist" politika devletin Müslüman nüfusu gözetmesini daha çok gerektiriyordu.⁹

Osmanlı Devleti'ne ilk göçmenlerin gelişi Kırım'ın elden çıktığı döneme rastlamaktadır. 1774 Küçükkaynarca Anlaşmasıyla bağımsız olan Kırım Hanlığı, çok geçmeden 1783 yılında Rusya tarafından ilhak edilince, Kırım halkının bir kısmı Osmanlı Devleti'ne göç etmiş ve bunlar o zaman henüz elden çıkmamış olan Romanya topraklarına yerleştirilmiştir. Kırım Göçmenlerinin bu bölgeye yerleştirilmesinin amacı, Osmanlı Devleti'nin Kırımı tekrar elde etme ümidinden kaynaklanmıştır. Ancak, 1787'de Rusya ile girilen savaşta, Kırım geri alınmadığı için, bu göçmenlerin Romanya'da kesin olarak iskânı yoluna gidilmiş ve belirli bir iskân politikası oluşturulmuştur.¹⁰ Kırım'ın ilhakından sonra, Rusya'nın Kafkasya yönündeki faaliyetleri de artınca, bu bölgeden de Osmanlı Devleti'ne göçmenler gelmeye başlamıştır. Bu defa Osmanlı Devleti bu göçmenleri Rumelideki topraklarının yanı sıra Anadolu ve diğer yörelere de yerleştirme yoluna gitmiştir.

1860'lara kadar ülkeye göç edenler az sayıda olduğu için, bunların iskânı fazla bir sorun yaratmamıştır. Ancak, Kırım Savaşından sonra, 1856'daki Paris Anlaşmasıyla birlikte Çarlık Rusyası'nın dış politikasında meydana gelen değişiklik¹¹ nedeniyle, Kafkasya ve Orta Asya'ya baskıları artmıştır. Kafkasya'daki plânlı Rus baskıları nedeniyle, bu bölgedeki Müslüman halkın tamamına yakını denetim altına alınmıştır.¹² Özellikle, 1859'da Şeyh Şamil Hareketi'nin¹³ bastırılmasıyla birlikte Kafkasya Müslüman halkının büyük bir kısmı kitleler halinde Osmanlı Devleti'ne göç etmeye başlamıştır.¹⁴ Bu yoğun göç dalgaları üzerine Osmanlı Devleti de yukarıda sözü edilen ilk "Göçmen Komisyonu"nu kurarak, iskân politikasını yeniden belirlemek zorunda kalmıştır.



Belirlenen iskân politikasında ilk hedef ülkedeki boş arazileri değerlendirmek ve bunları tarıma elverişli hale getirmek olmuştur. Bu nedenle, elden geldiği ölçüde göçmenlere büyük miktarda araziler verilmiş ve bir bakıma göç teşvik edilmiştir. İlk göçmen iskân bölgelerinin Bursa, Adapazarı, Aydın, İzmir, Çukurova, Bafra ve Çarşamba Ovalarının olması da bunu göstermektedir. Fakat, göçmenlerin sayısının beklenenden çok fazla olması nedeniyle, zamanla arazi sıkıntıları da baş göstermiştir. Bunun sonucu olarak, bu bölgelerin dışında kalan, Ankara, Konya, Kayseri ve Suriye gibi yöreler de göçmen iskânı için kullanılmıştır.¹⁵ Diğer yandan, Kafkasya'nın dağlık bölgelerinden gelen göçmenlerin iklimi sıcak olan bölgelerde yerleşmek istememeleri de bunların iskân edilecekleri yerlerin belirlenmesinde etkili olmuştur.¹⁶ Ayrıca, başta Çerkezler olmak üzere, göçmenlerin bir bölgeye çok kalabalık olarak yerleştirilmemelerine de, ilerde çıkarabilecekleri huzursuzluklar nedeniyle özen gösterilmiştir.¹⁷

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı Osmanlı Devleti'ne yönelik göçlerde büyük bir tırmanışa neden oldu. Bu savaşta Osmanlı Devleti'nin hem Kafkasya ve hem de Balkanlarda Rusya karşısında uğradığı ağır yenilgiler ve toprak kayıpları, Kırım ve Kafkasya göçmenlerine Balkanlardan da büyük göç dalgalarının¹⁸ eklenmesine yol açmıştır. Bu dönemdeki Balkan Göçmenleri'nin bir kısmını da daha önce Balkanlara yerleştirilen Kırım ve Kafkasya göçmenleri oluşturmuştur. Ayrıca, savaş sırasında Doğu Anadolu'nun Rusya'nın eline geçmesi ve Yeşilköy ile Berlin Anlaşmalarıyla da bu ülkeye Kars, Ardahan ve Batum gibi toprakların bırakılması bu bölgelerden de çok sayıda göçmenin Anadolu'ya gelmesine neden olmuştur.

Osmanlı Devleti, yukarıda belirtildiği gibi, zaten bu tarihe kadar 1.000.000.'dan fazla sayıdaki göçmeni başta ülkenin verimli toprakları olmak üzere iskân etmişti. Bu defa iki koldan ülkeyi saran göç olgusu üzerine, lağvetmiş olduğu "Göçmen Komisyonu"nu yeniden hayata geçirerek,¹⁹ iskânla ilgili yeni politikalar belirlemeye çalışmıştır. Bu dönemden itibaren devletin iskân politikasında bazı radikal önlemlerin alındığı dikkati çekmektedir. Bunlar arasında, Anadolu'da Müslüman nüfusun artırılması şeklinde bir politikanın izlenmeye

çalışıldığı görülmektedir.²⁰ Bu yeni düşüncenin ortaya çıkmasında, Osmanlı-Rus Savaşı'nın Balkanlardaki Osmanlı topraklarında Hristiyan devletler ortaya çıkarmasının ve II. Abdülhamid'in tahtta bulunmasının şüphesiz etkisi büyüktür. Yeşilköy'de uğradığı büyük kayıpları Berlin'de telâfi etme arzusunadaki devlet yöneticileri, burada da hayal kırıklığına uğrayınca en azından elde kalanı sağlamlaştırmayı tek çıkar yol olarak görmüşlerdir. Bunda II. Abdülhamid'in kişisel politikası kadar Batı ülkelerinin Osmanlı Devleti'ne yönelik dış politikalarında meydana gelen değişiklikler de etkili olmuştur. Bunun sonucu olarak da Osmanlı Devleti'nin Kafkasya ve Balkanlardan Anadolu'ya gelen göçmenlerin iskânında karşılıklı anlaşmazlıklar ve yaşanan gerginlikler olmuştur.

YABANCI ÜLKELERİN KARŞI ÇIKTIKLARI İSKAN BÖLGELERİ

A) MAKEDONYA : 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonundaki Berlin Anlaşmasıyla kesinlik kazanan Osmanlı Devleti'nin Balkan sınırlarına göre, Makedonya'nın bir kısmı halâ Osmanlı Devleti'nin sayılıyordu. Savaşta uğradığı büyük yıkımlar şunu gösteriyordu ki, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki kayıpları tamamen etnik ve dini sorunlara dayanıyordu. Bu nedenle, Balkanlardan tamamen kopmamak için, elde kalan bölgelerin etnik yapısını sağlamlaştırmak gerekiyordu. Bunun en kestirme yolu da elden çıkmış olan Sırbistan, Karadağ, Romanya ve kısmen Bulgaristan'dan gelen göçmenleri, elde kalan Makedonya bölgesine yerleştirmekten geçiyordu Türk ya da Müslüman göçmenlerin Makedonya'ya yerleştirilmesiyle, hem bu bölgenin etnik yapısında denge Osmanlı Devleti'nin lehine değiştirilmiş olacak, hem de sınır bölgelerine yerleştirilecek göçmenler aracılığıyla sınırlar güvenlik altına alınmış olacaktı. Çünkü, Osmanlı Devleti'nin elinde kalan Makedonya toprakları, Yunanistan, Karadağ, Sırbistan gibi bağımsız ve Bulgaristan gibi yarı bağımsız Hristiyan devletlerce kuşatılmış durumda idi. Zaten stratejik bakımdan önemli olan Makedonya böylece Osmanlı Devleti açısından daha da büyük bir önem kazanıyordu. Makedonya'nın elde tutulmasıyla hem bu devletlere karşı izlenecek politikalarda avantajlı bir konum elde edilmiş olacak, hem de İstanbul ve Boğazlara yönelebilecek saldırılar kolaylıkla geçiştirilebile-



cekti. Kısaca söylemek gerekirse, Makedonya Osmanlı Devleti için, büyüme döneminde olduğu gibi, çöküş aşamasında da ileri bir karakol ya da üs konumu özelliğini koruyordu.

Bu politika çerçevesinde, Osmanlı Devleti, savaş sırasında daha önce Kırım ve Kafkasya'dan Dobruca'ya yerleştirmiş olduğu Tatar ve Çerkez göçmenlerin tekrar göç etmiş olmaları nedeniyle, bunları elde kalan Makedonya'nın Epir ve Teselya bölgelerine yerleştirmek isteyince, Yunanistan buna karşı çıkmış ve İngiltere nezdinde girişimlerde bulunmuştu. Yunanistan'ın şikâyeti üzerine İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Layard konuyu dışişleri bakanı Derby'e bildirmiş ve o da Osmanlı yetkilileriyle temas kurmuştu. Bunun üzerine, Osmanlı Hariciye Nazırı Saffet Paşa, İngiltere'nin baskısı sonucu, Osmanlı Devleti'nin Tatar ve Çerkez göçmenleri Makedonya'ya yerleştirmeyeceğini açıklamak zorunda kalmıştı. Esasında, Osmanlı Devleti Saffet Paşa aracılığıyla, 27 Eylül 1876 tarihinde Yunanistan'ın İstanbul Büyükelçisi Coundouriotis'e bu konuda bir taahhüt de vermiş bulunuyordu. Yunanistan'ın bu taahhüdün yerine getirilmesi için, Osmanlı Devleti'nin Atina elçisine de baskıları sürünce, 25 Ekim 1876'da Saffet Paşa, Atina'daki elçisi Photiades Bey'e Osmanlı Devleti'nin daha önce vermiş olduğu taahhüdün geçerli olduğunu bildirmişti.²¹

Şubat 1878'de Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucu ortaya çıkınca, Makedonya'ya gelen göçmenlerin sayısı 250.000-300.000 arasında değişiyordu.²² Bu göçmenlerden önemli bir miktarı da Selânik taraflarına gelen Çerkez ve Nogaylardı. Sadece Drama, Serez ve Kavala arasında 25.000 göçmen bulunuyordu ki, bunların 10.000'den fazlası Drama'nın içerisindeydi. Sırp ve Bulgar baskısından kaçarak Makedonya ve Batı Trakya'ya gelen bu göçmenlerin akıbetlerinin ne olacağı konusunda henüz kesin bir karar mevcut değildi. Osmanlı Devleti bu göçmenlerin Anadolu'ya naklini isterken, göçmenlerin büyük bir çoğunluğu eski yerlerine dönme ümitlerini koruyorlardı. Bu kararsızlık nedeniyle göçmenler uzun bir süre bu bölgelerde kalınca, bundan rahatsız olan Yunanistan, hemen Fransa nezdinde girişimde bulunmuştu. Yunanistan'ın Selânik Konsolosu M. Mallet, Fransa Dışişleri Bakanı Waddington'a gönderdiği resmi bir yazıyla, Müslüman göçmenlerin Selânik taraflarında kalabalık olarak bulun-

malarının bu bölgedeki Rumların güvenliğini tehdit ettiğini belirtmiş ve gerekli yardım talebinde bulunmuştu. Bunun üzerine, Avrupalı Devletlerle gerekli teması kurduktan sonra Fransa, Rumların güvenliğini sağlamak amacıyla Selânik açıklarına savaş gemileri göndermişti.²³ "Ocak-Şubat 1878 tarihlerinde, Selânik'ten İstanbul'a kadar, bütün Marmara ve Adalar Denizi kıyıları perişan Türk göçmen yığınlarıyla dolduğu sırada, İstanbul Hükümeti bunları emniyetli yerlere, Anadolu kıyılarına taşımak için vasıtasızlık içinde çırpınırken, Avrupa devletlerinin, insaniyet namına, yolcu vapuru göndermeleri beklenirdi. Bunun yerine, göçmenlere karşı birer tehdit vasıtası olarak savaş gemileri göndermeleri, dikkate değer bir noktadır"²⁴.

Yunanistan'ın Makedonya bölgesinde hukuken Osmanlı toprağı sayılan yerlere bile göçmen iskânına karşı göstermiş olduğu hassasiyet tamamen yabancı ülkelerden görmüş olduğu destekle ilgili görünmektedir. Başta İngiltere olmak üzere, Fransa, Rusya ve hatta Almanya Yunanistan'ın bu yöndeki tavırlarını büyük ölçüde desteklemişlerdir. Batı ülkelerinden İngiltere ve Fransa'nın değişen dış politikaları nedeniyle Osmanlı Devleti'ni desteklememeleri belki normal sayılabilirdi. Fakat Almanya'nın da bu ülkelerle birlikte hareket etmesi tamamen bu tarihlerde Başbakan Bismarck'ın Rusya'yı gücendirmeme politikasından²⁵ kaynaklanmıştı. Batı ülkelerinin desteğini arkasında gören Yunanistan da bundan azami ölçüde yararlanmak istemiştir. Nitekim 28 Mayıs 1878'de savaş esnasında düşmandan kaçarak Yunanistan topraklarına giren veya Yunan topraklarından geçerek eski yerlerine dönmek isteyen Yanya Vilâyeti göçmenlerine de Yunan makamları büyük güçlükler çıkarmışlardır. Göçmenlerin beraberlerinde bulunan sürülerinden Yunan makamları vergi almaya kalkışınca, göçmen temsilcileri Atina'daki Osmanlı elçisi Photiades Bey'den yardım istemişlerdir. Yunan makamları nezdinde konuyla ilgili girişimlerinden bir sonuç alamayan Photiades Bey de durumu bir raporla Hariciye Nazırı Saffet Paşaya bildirmiştir. Bunun üzerine, Saffet Paşa, Teselya Valisi Said Paşa'ya bu duruma engel olunması için, bölgedeki Yunan yetkilileriyle yeniden görüşülmesi yönünde telkinde bulununca, Said Paşa da Larisse (Yenişehir) Yunan Konsolosu M. Palamidis'e bir nota vermişti. Taraflar arasında



göçmenler konusunda yaşanan bu gerginlik üzerine İngiltere'nin Yenişehir Konsolosu Blunt araya girerek, hem Said Paşayla hem de M.Palamidisle birer görüşme yapmış, sonucu da bir raporla İstanbul'daki elçisi Layard'a bildirmişti. Ancak Layard'ın girişimleri sonucundadır ki, gerginlik giderilmiş ve göçmenler yurtlarına dönme imkânı bulabilmişlerdir.²⁶

1878 yılının ilk yedi aylık döneminde, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki göçmenler konusunda ısrarcı bir dış politika izleyememiş olmasını belki de Temmuz ayı içerisinde toplanmış olan Berlin Kongresi'nden beklentileriyle açıklamak mümkündür. Nitekim, Osmanlı Hükümetinden ümidini kesmiş olan Rodoplar bölgesindeki Müslüman göçmenler, kendi güvenliklerini sağlayabilmek ve baskılara karşı koyabilmek amacıyla, silâhlanarak Rus ve Bulgarlara karşı savaşılmaya başlamışlardı. Sayıları 100.000'den fazla olan bu göçmenlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaları üzerine, İngiltere Büyükelçisi Layard ve Fransa Büyükelçisi Fournier, Berlin Kongresi'ni uyarmışlar ve bir karma komisyon kurularak bölgeye gönderilmesini istemişlerdir. Bunun üzerine, Berlin Kongresi'nin almış olduğu bir kararla, "Avrupa Milletlerarası Rodop Komisyonu" kurularak bölgeye gönderilmiştir. Avusturya Askeri Ataşesi Albay Raab, İngiltere Konsolosu Fawcett, Fransa Konsolosu Challet, Rus Elçiliği İkinci sekreteri Basily, İtalya Orta elçiliği ikinci tercümanı Graziani ve Alman Konsolos yardımcısı Müller'den oluşan Komisyon, Rus Çarıyla görüşerek, göçmenleri büyük bir soykırımdan kurtarmışlardır. Osmanlı Devleti de komisyonla birlikte eski Suriye Valisi Naşid Paşa'yı ve tercüman olarak da Rıza Beyi bölgeye göndermiştir.²⁷

Rumeli göçmenlerinin iskânı hususunda anlaşmazlığın çıktığı bir diğer bölge de Preveze tarafları olmuştur. Osmanlı Devleti, Berlin Kongresinden hayal kırıklığı ile ayrılınca, yine kongre öncesindeki politikasına dönerek, elinde kalan bu bölgeye de Müslüman göçmenleri yerleştirerek nüfus dengesini lehine çevirmek suretiyle buraların da gelecekte elinden çıkmasını önlemek yoluna gitmiştir. Preveze Mutasarrıfı başkanlığında bu amaçla bir komisyonun kurulması üzerine Yunanistan derhal harekete geçerek, Osmanlı Devleti'ni Batı ülkelere şikâyet etmiştir. Yunanistan'ın başvurusu üzerine,

İngiltere'nin Preveze Viskonsolosu Blankeney, gelişmeleri bir raporla 21 Aralık 1878'de İstanbul'daki büyükelçisi Layard'a bildirmiştir.²⁸ Bu arada Yunanistan Dışişleri Bakanı Delyanni, Londra'daki Yunan büyükelçisi Genadius'a bir talimat vererek, Bulgaristan'dan göç eden Müslümanların Makedonya'ya iskân edilmemeleri için İngiltere dışişleri bakanı nezdinde girişimde bulunmasını istemiştir.²⁹ Yunanistan aynı girişimlerini Fransa nezdinde de sürdürmüştür. Bu girişimler sonucundadır ki, Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi Fournier, Türk Hariciye Nazırı Kara Teodori Paşa'ya 25 Ocak 1879'da konuyla ilgili bir nota göndermiştir. Fournier, notasında özetle, Osmanlı Devleti'nin Preveze taraflarına Bulgaristan ve Doğu Rumeli göçmenlerinin yerleştirilmesine itiraz ederek, bu konuda daha önce kendilerine verilmiş olan taahhüte uyulmasını istemiş ve bölgeye göçmen iskânının durdurulması için, Preveze Mutasarrıfına derhal talimat verilmesi yönünde uyarıda bulunmuştur.³⁰

Esasında bu tarihlerde Preveze taraflarındaki Türk-Yunan anlaşmazlığı sadece buraya Müslüman göçmenlerin yerleştirilmesinden ibaret de değildi. Makedonya'nın bir çok yöresinde de olduğu gibi taraflar arasında sınırlar konusunda da görüş ayrılıkları vardı. Berlin Anlaşmasıyla belirlenmiş olan sınırların ayrıntıları hakkında Türk ve Yunan tarafları farklı görüşler ileri sürüyorlardı. Bu anlaşmazlığı gidermek amacıyla 6 Şubat 1878'de başlayan görüşmelerde uzun bir süre geçmesine rağmen henüz bir sonuç elde edilememişti. Yunanistan, Osmanlı Makedonyası'na bile buradaki Rumlar rahatsız olur diye Müslüman göçmenlerin iskânına karşı çıkarken, Osmanlı Devleti'nin Yunanistan sınırları içerisinde kalacak Müslümanların haklarının korunması konusundaki talebine garanti vermeye yaklaşmıyordu. Bu amaçla düzenlenen ve altı büyük Avrupa Devleti'nin de gözlemci oldukları Preveze Mükâlemesi, Birinci ve İkinci İstanbul Konferanslarında bile sağlıklı bir sonuca ulaşamamış ve taraflar arasındaki anlaşmazlık sürüp gitmişti.³¹

Osmanlı Devleti'nin bu baskılara rağmen, Preveze taraflarına Müslüman göçmenleri iskân için bir süre daha ısrarcı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni belki de halkı Müslüman olan Arnavutluğu elde tutabilmek için, Preveze'nin bir koridor olarak düşünülmüş olmasıdır. Ancak, Yunanistan'ın da konu ile ilgili olarak, Osmanlı



Devleti'nden geri kalmadığı ve bir bakıma galip gelen taraf olduğu görülmektedir. Nitekim, Yunanistan Dışişleri Bakanı Delyanni, 28 Ocak 1879'da, daha önceki çabalarıyla yetinmeyerek, Yunanistan'ın Londra Büyükelçisi Gennadius'a yeniden bir talimat vermiştir. Bu defaki talimatında Delyanni, İtalya ve Fransa'nın Preveze taraflarına Müslüman Göçmen iskânına engel olma sözü verdiklerini, fakat İngiltere'den böyle bir açıklama gelmediğini belirterek, bu konuda İngiltere Dışişleri Bakanlığıyla yeniden görüşmesini buyurmuştur.³²

Görüldüğü gibi, Osmanlı Devleti, Makedonya'ya göçmenleri iskân konusunda yabancı ülkelerin topluca itirazlarıyla karşılaşmıştır. Savaşın getirmiş olduğu büyük yıkım ve Meşrutiyet'in kaldırılmasıyla içerde yaşanan siyasal bunalımın da etkisiyle, bir bakıma bu yabancı baskılarına boyun eğilmiştir. Devletin karşı karşıya kaldığı dış politikadaki yalnızlık dış baskıların artmasındaki en büyük etken olmuştur. İşin ilginç yanı, Makedonya'ya iskân konusunda göçmenlerin devletten daha fazla ısrarcı olmalarıydı. Osmanlı Devleti, Makedonya'ya Türk ve Müslüman göçmen yerleştirmemesi konusunda yabancı ülkelerin kendisine yapmış olduğu tüm uyarıları anında dikkate almış ve bunlara ters bir icraatta bulunmadığı gibi, belki de yabancı ülkelere daha hassas davranmıştır. Bu baskılar karşısında, konunun en azından müzâkere edilmesi için bir talepte bulunulmamış ve ne istenildiyse harfiyen yerine getirilmiştir. Yabancı ülkelerin kızdırılmamasına azami özen gösterildiği gibi, kendilerinden isteklerinin yerine getirilmesi konusunda yardım bile istenilmiştir. Bu durum devletin siyasal bağımsızlığının bulunup, bulunmadığını bile tartışılır hale getirmiştir.

Nitekim, Osmanlı Devleti, Makedonya taraflarına Çerkez Göçmenleri yerleştirmeyeceğine dair, İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Layard'a açık teminat vermiştir. Bu teminat gereği olarak da, buraya yerleştirmeyi düşündüğü Çerkez Göçmenlerini, Anadolu'nun değişik bölgelerine ve Suriye taraflarına³³ yerleştirme yoluna gitmiştir. Ancak, özellikle Suriye ve güney illerine yerleştirilmek istenen Çerkez Göçmenlerin tekrar Makedonya'ya dönmek için yoğun bir gayret içerisinde oldukları da dikkati çekmektedir. Nitekim, 1879 yılında, Suriye'ye gönderilmiş³⁴ olan Çerkez Göçmenlerinin bir kıs-

mı tekrar Makedonya'ya dönmüşlerdir. Çerkez göçmenlerinin tekrar Makedonya'daki Selânik şehrine dönmele-ri üzerine, İngiltere'nin Selânik Konsolosu Barker, durumu hemen bir yazıyla İstanbul'daki Maslahatgüzarı Malet'ye bildirmiştir.³⁵ Malet'in Bab-ı Âli nezdindeki girişimleri hemen gereken sonucu getirmiş ve Osmanlı Hükümeti vilâyetlere birer genelge göndererek, buralara gönderilmiş olan göçmenlerin Avrupa Türkiye'si'ne dönmelerini önlemek için, gereken önlemlerin zamanında alınmasını istemiştir.³⁶ Ancak yine de bazı Çerkez Göçmenlerinin İstanbul ve Rumeli'ye dönmelerinin önüne geçilememiştir. Özellikle, Adana'ya iskân için gönderilen Çerkezlerin iskân yerlerini terketmelerinin önüne geçemeyen valilik, Hükümet'in yabancı ülke vapur acenteleriyle görüşerek, göçmenlerin vapurlara kabul edilmesinin sağlanmasını çözüm yolu olarak görmüştür. Valiliğin isteği üzerine, Hükümet, İstanbul'daki tüm yabancı ülke elçiliklerine birer yazı yazarak, Rumeli'ye ve İstanbul'a dönecek göçmenlerin vapurlara alınmaması yönünde seyahat acentelerine duyuru yapılması ricasında bulunmuştur.³⁷

Kaçak göçmenler sorununun bu yazışmalara rağmen bir süre daha devam ettiği anlaşılmaktadır. Suriye ve Adana taraflarına gönderilen göçmenlerin tekrar İstanbul, Selânik ve Kosova'ya dönmelerinin önüne geçemeyen güvenlik kuvvetlerinin şikâyeti üzerine, Dahiliye Nezareti, Hariciye Nezareti'ne bir tezkere göndererek, göçmenlerin vapurlara kabul edilmemesi için, yabancı ülke elçilikleriyle yeniden görüşülmesi çağrısında bulunmuştur. Bunun üzerine, Hariciye Nazırı Karateodori Paşa, İstanbul'daki Fransa, Avusturya-Macaristan, İngiltere, Rusya ve İtalya elçiliklerine birer nota göndererek, ellerinde özel izin belgesi bulunmayan göçmenlerin, bu ülkelere ait vapur acentelerine bağlı gemilere alınmaması için, ilgili şirketlere yeniden emir verilmesini istemiştir. Hariciye Nazırı'nın bu notasına İngiltere Büyükelçiliğince verilen cevapta, İngiliz gemilerine göçmen alınmaması için, Adana ve Suriye konsolosluklarına durumun bildirildiği belirtilmiştir. Buna rağmen 20 Aralık 1879'da İskenderun'dan İngiliz bandıralı bir gemiye, 100 kadar göçmenin alınması üzerine, Hariciye Nazırlığınca İngiltere elçiliğine yeni bir nota verilince, İngiltere elçiliği, "İngiliz gemilerine göçmen kabul edilmeme-



si konusunda, kendilerinin bir şey yapamayacakları, göçmenlerin izinsiz olarak gemilere binmelerini önlemek işinin Türk makamlarının görevi olduğunu" içeren bir cevap vermişlerdir.³⁸

B) KIBRIS: 1878 Berlin Anlaşmasıyla Kıbrıs Adası, Rusya'nın Kars, Ardahan ve Batum'u elde ederek güneye inme tehlikesinin belirmesi üzerine, stratejik öneminden dolayı İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ni korumasının kolaylaşması amacıyla bu ülkeye geçici olarak devredilmişti. Eğer Rusya Asya vilâyetlerini terkederse, İngiltere de Kıbrıs'ın işgaline son verecekti. Anadolu'daki Hristiyan vatandaşlar için öngörülen ıslahatlar Kıbrıs Rumları için de uygulanacaktı.³⁹ Hukuken henüz Osmanlı toprağı olsa bile, İngiltere yönetimine bırakılan Kıbrıs Adasına göçmen yerleştirme projesi adeta imkânsızlaşmış oluyordu. Buna rağmen, Osmanlı Devleti, Kıbrıs'ta da Müslüman vatandaşlarının sayısını artırmak amacıyla, buraya göçmen yerleştirme girişimlerinde bulunmuştur.

1878 yılında Osmanlı Devleti Kıbrıs'a 3000 Tatar göçmen yerleştirmek için gerekli hazırlıklara başlayınca, Larnaka Rum Ahalisi, Yabancı ülke konsolosluklarına başvurarak buna karşı çıkmışlardır. Rum ahalî, yabancı ülke konsolosluklarına verdikleri dilekçelerde; Kıbrıs'a 3000 Tatar göçmenin gönderileceğini duyunca şaşkına döndüklerini belirtmişlerdir. Zaten kıtlık içerisinde bulunduklarını, gelecek olanların da sefil olmaları nedeniyle adada geçimlerinin zorlaşacağını vurgulayan Rumlar, Tatar göçmenler için, "vahşi ve kan dökücü" ifadelerini kullanarak, bunların adaya felâket getireceklerini iddia etmişler ve yabancı konsolosların buna müdâhale etmelerini istemişlerdir. Larnaka Rumlarının bu şekildeki eylemleri üzerine, İngiltere'nin Larnaka Viskonsolosu Watkins, İstanbul'daki İngiliz Elçisi Layard'a durumu bir raporla bildirmiştir. Raporda, Kıbrıs'taki Osmanlı makamlarının göçmenleri kabul için hazırlık yaptıkları ve Larnaka ile Lefkoşe Rumlarının da bu olayı protesto ettikleri şeklindeki bilgilere yer verilmiştir. Watkins bununla da yetinmeyerek, Dışişleri Bakanı Derby'e de aynı bilgileri içeren bir yazı göndermiştir.⁴⁰

Larnaka Viskonsolosu Watkins'in doğrudan Dışişleri Bakanı Derby'e konu ile ilgili olarak başvurması, Kıbrıs'a Müslüman göçmen yerleştirilmesi konusunda, İs-

tanbul elçisi Layard'la aynı görüşü paylaşmamasından kaynaklanmış görünmektedir. Çünkü, Layard, adaya Sir Grand Wolesley'in vali tayin edilir edilmez, Rumların tavırlarının değiştiğini ve bu olayı "Enosis" için bir fırsat olarak algıladıklarını sezmişti. Özellikle, Wolesley'in valiliğinin başlamasının hemen akabinde, Kition Piskoposu Kyprianos'un Rum toplumuna, "Adadaki Hükümet değişikliğini kabul ettiğimiz kadar İngiltere'nin Kıbrıs'ı tabii bağları olan anavatan Yunanistan'la birleştirmek için kolaylık göstereceğine itimadımız vardır." şeklindeki sözlerinden kuşkulandı. Layard, daha da ileri giderek Dışişleri Bakanlığı'nı bu konuda uyarmıştır. "Bana öyle geliyor ki, adanın nüfusunu Rumların değil, Müslümanların lehine çoğaltmakta fayda vardır. Baring, bana yazdığı mektupta Türklerin yeni idareyi kabule hazır ve sulhsever uyruklar olacaklarını, Rumların ise, adanın İngiltere'ye verilmesinden memnun kalmadıklarını belirtmektedir. Rumlar, Türkleri her şeyden mahrum etmek hatta, adadan sürmek için ellerinden geleni yapacaklardır. Adadaki bütün toprakları ellerine geçirmek için entrika çevirecekler ve amaçlarına ulaşınca Kıbrıs'ın Yunanistan'la birleşmesini sağlamak yoluna gideceklerdir. Dolayısıyla çok sayıda Türk ailesinin adada yerleşmesini temin için ortaya güzel bir fırsat çıkmıştır ve onlar derhal tarım sektöründe çalışmaya başlayabilirler"⁴¹.

Layard'ın göçmenlerin iskânı konusunda ilk kez Osmanlı politikası paralelinde bu açıklamalarına rağmen, bundan sonra gelişmeler bu yönde olmamıştır. İngiltere Hükümeti'nin adaya Müslüman göçmen iskânına sıcak bakmadığı, bir başka ifadeyle Layard'ın tezini benimsemediği görülmektedir. Nitekim, bırakın adaya iskân için göçmen gönderilmesini, Akdeniz'de Müslüman göçmenleri taşıyan bir Avusturya gemisinin yanması sonucu kurtarılan göçmenlerin yakın olan adaya çıkarılması anında bile Rumlar kıyameti koparmışlar ve yabancı ülkeler de onları desteklemişlerdir. 1878 Mart ayı başlarında, "Sphinx" adlı bir Avusturya-Macaristan gemisi Adana ve Suriye taraflarına göçmen götürmek üzere kiralınmıştı. 1 Martta 3000 göçmenle Kavala'dan hareket eden gemi, kaptanı İvanics yönetiminde 5 Mart'ta Kıbrıs Adası yakınlarında fırtınaya yakalanmış ve göçmenlerden 40 kişi boğulmuştu. Aynı günün akşamı gemide bu defa yangın çıkması üzerine de 500 göçmen yanarak



müştü. Olay esnasında buradan geçmekte olan bir Fransız ve bir İngiliz gemisi göçmenlerin imdadına yetişip 2500 göçmeni kurtararak adaya çıkarmışlardı. Göçmenlerin daha önce buraya iskân edilmesi düşünülen göçmenler olduğunu zanneden Rumlar telâşa kapılarak, Kıbrıs'ta göçmen istemediklerini yine yabancı konsolosluklara bildirmişlerdi. Olayı dikkate alan İngiliz ve Fransız yetkililer kazazede göçmenlerin Kıbrıs'ta iskânına izin vermedikleri gibi, bir başka Avusturya gemisiyle yine adaya gelmekte olan 2500 Müslüman göçmeni daha Antalya'ya çevirmişlerdi.⁴²

Kıbrıs'a Müslüman göçmen gönderilmemesi konusunda Fransa'nın da İngiltere ile paralel bir politika izlediği görülmektedir. 19 Mart 1878 tarihinde, Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi Fournier, Dışişleri Bakanı Waddington'a gönderdiği bir yazıda, Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'a göçmen göndermemesi için Hükümet nezdinde girişim yapılmasının gerekli olduğundan söz etmektedir. Bu arada Waddington'un yazısında ilginç bazı bilgiler de yer almaktadır. Bunlar arasında, İstanbul'da çok sayıda göçmen kitlelerinin yığılmış olduğu, günde ortalama 900 göçmenin hayatını kaybettiği ve Rus makamlarının Rumeli'yi Müslüman nüfustan tamamen temizleme konusunda ısrarlı oldukları en çok dikkate değer olanlarıdır.⁴³

Kıbrıs'a Müslüman göçmenlerin yerleştirilmesi tartışmasına son noktayı koyan yine İngiltere olmuştur. Dışişleri Bakanı Derby, Müslüman göçmenlerin adaya iskânı yönünde yukarıda görüşleri belirtilen İstanbul Büyükelçisi Layard'a bir talimat göndererek, Larnaka Viskonsolosu Watkins'den aldığı raporlardan bahsetmiştir. Müslüman göçmenler yüzünden Rum halkının duyduğu telâşa değinen Derby, kaza nedeniyle adada bulunan göçmenler için gerekli önlemler konusunda Osmanlı Hükümetiyle görüşmeler yapmasını ve Hükümetin almayı düşündüğü önlemlerin neler olacağını kendisine iletmesini istemiştir. Derby aynı gün Larnaka Viskonsolosuna da, Layard'a gerekli talimatı verdiğini bir yazıyla bildirmiştir.⁴⁴ Diğer yandan, İstanbul'daki göçmenlerin sağlığı ile ilgilenen İngiliz Doktor Dickson, 24 Temmuz 1878'de İstanbul elçisi Lâyard'a sunduğu bir raporda, İstanbul'daki göçmen ölümlerinin %50 oranında azaldığını yazmış ve hastanelerdeki göçmenlerin bir an önce Kıb-

rıs'a sevk edilmek için çırpındıklarını belirtmiştir.⁴⁵ Ancak, Osmanlı Devleti'nin İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Lâyard'ın desteğine rağmen Kıbrıs Adasına Müslüman göçmen iskânı yine de gerçekleşmemiştir. Diğer bir ifadeyle, ada Rumları, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere yabancı devletlerden gerekli desteği görerek, adadaki Türk ve Müslüman nüfusun artışına engel olmuşlardır. Bu durumun Kıbrıs'ın bundan sonraki tarihine de etki ettiğine ve Türk ve Rumlar arasındaki gelişmeleri belirlediğine şüphe yoktur.

C) DOĞU ANADOLU : 1878'deki Yeşilköy ve Berlin Anlaşmalarıyla Ermeni Sorunu'nun ortaya çıkması Doğu Anadolu bölgesine önemli bir hassasiyet kazandırmıştı. Rusya, bu bölgede yaşayan Ermenileri kendi egemenliğine alma politikası izlerken, İngiltere burada yaratacağı bağımsız bir Ermenistan'la Osmanlı Devleti'nin yıkılması durumunda Rusya'nın güneye inmesini önleme hesapları yapıyordu.⁴⁶ Osmanlı Devleti ise, tahtta bulunan II. Abdülhamid'in "İslâmcılık" cereyanının bir gereği olarak, Doğu Anadolu'yu Müslümanlaştırma (Müslüman nüfusu artırma) politikası izlemiştir.⁴⁷

1870'li yıllara kadar İngiltere, Osmanlı Devleti'ni koruma politikası izlediği için, Kırım'dan ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin Doğu Anadolu Bölgesine iskânına ses çıkarmamıştır. Hatta, Kafkasya'dan göç etmiş olan ve Rusya'ya düşmanlığı ile tanınan başta Çerkezler olmak üzere bir takım Kafkas Milletlerini Rusya sınırlarına yakın Doğu Anadolu Bölgesine yerleştirmek suretiyle tampon bir kuşak oluşturma fikrini de ortaya atmıştır.⁴⁸ Osmanlı-Rus Savaşı öncesindeki bu düşüncenin gerçekleşmemesinin nedenlerinin başında Rusya'nın bu fikre karşı çıkmış olması gelmektedir. Rusya, Osmanlı Devleti'ne bu konuda vermiş olduğu nota ile, Çerkez göçmenlerinin sınırlarına yakın Doğu Anadolu Bölgesine iskân edilmeyeceğine dair garanti verilmediği sürece, bunlara Kafkasya'dan göç izni vermeyeceğini bildirmiştir.⁴⁹ Diğer bir neden de, göçmenlerin kendi tutumlarından kaynaklanmıştır. Kafkasya göçmenleri, daha önceki yıllarda Türkiye'ye gelerek, Adapazarı, Bursa, Aydın v.s. gibi, Batı bölgelerine yerleşmiş akrabalarının yanında iskân edilmeyi istemişlerdir. Bir çok göçmen temsilcisi daha önce iskân edilecekleri yerleri görüp, beğendikten sonra göç etmeye karar vermişlerdir. Nihayet Osmanlı



Devleti'nin bu yıllarda halâ, tarım alanlarını ekip, biçecek ve ülke tarımına katkıda bulunacak insan gücüne ihtiyacı olduğu için, göçmenleri-arzu ettikleri Batı bölgelerine yerleştirme düşüncesi de Doğu Anadolu'da göçmen iskânına engel olmuştur.

1878 Savaşından sonra, hem Kafkasya (ki, buna Kars, Ardahan, Artvin ve Şavşat'ta dahildir.) ve hem de Balkanlar'dan yeni ve büyük göç dalgaları başlayınca, Anadolu'nun Doğu bölgesinin dışındaki bütün alanlar göçmenlerin yerleştirilmesi sonucu tamamen dolmuştu. Artık, Doğu Anadolu'nun dışındaki bütün illerden daha göçmen gönderilmemesi yönünde Hükümet'e uyarılar yapılmaya başlanmıştı.⁵⁰ Bir yandan Doğu Anadolu'nun dışında göçmen iskânı için yeterli arazinin bulunmayışı, diğer yandan özellikle Çerkez göçmenlerin bir arada çok kalabalık olarak iskânının yaratabileceği sakıncalar, Osmanlı Devleti'ni Doğu Anadolu'ya da göçmen iskânına zorlamıştır. Fakat Osmanlı Devleti'ni Doğu Anadolu'ya göçmen iskânına yönelten asıl neden bu bölgedeki Müslüman nüfusun artırılması düşüncesi olmuştur. Bu konuda II.Abdülhamid'in Anadolu'da Müslüman nüfusun artırılması yönünde, ilgililere talimatlar verdiği bilinmektedir. Ancak, bu talimatların istenilen ölçüde yerine getirilememesi üzerine, Padişah'ın Hükümet'ten konuyu sorması üzerine, Sadrazamın vermiş olduğu cevapta şu ifadeler yer almıştır.

"Anadolu'da bazı vilâyet-ı şahanede nüfus-u İslâmiye'nin teksiri içün, tedabir-i lâzıme ittihazi selef-i aczî zamanında irade ve ferman buyurulmuş olduğu halde, bu hususa neden dolayı teşebbüs edilmemiş idüğüne (olduğuna) arz-ı emri ve ferman buyurulduğu ba tezkere-i husus tebliğ kılınmış olup, led-et tedkik anlaşıldığına göre, Trabzon tarikiyle gelecek Kafkas Muhacirlerinin, Erzurum, Van ve Hakkâri Vilâyetlerindeki arazi-i haliyede tavnın ve iskân olunmaları hakkında, Meclis-i Mahsus Vükelâ kararıyle bi-l istizan 17 Receb 305 tarihinde, şerefsadır olan İrade-i Seniyye Hazret-i Hilâfetpenahi Hakim-i Âlisi ol vakit Dahiliye Nezaret-i Celilesine tebliğ kılınmış olduğu misillü, keyfiyet bu kere dahi Canib-i Nezarete te'kid edilmiş olmakla Hakpayi-i Şahaneye arz-ı efendim. 2 Cemazi-ülahir 312 / 19 Teşrin-i sani 310.Sadrazam ve Yaver-i ekrem".⁵¹

Görüldüğü gibi, Meclis-i Mahsus'ta Anadolu'da Müslüman nüfusun artırılması için bir karar bile çıkarılmıştır. Müslüman nüfusun arttırılabilmesinin tek yolu da dışardan getirilecek göçmenlere bağlıdır. Bu konuda karar çıkarılmış olmasına rağmen, bunu gerçekleştirmek pek kolay olmamıştır. Konuyla Dahiliye Nezareti ilgilendiği için, Sadrazam durumu ona havale etmiş, fakat beklenen gelişme olmadığından, Padişah'ın ısrarı üzerine, Sadaret durumu yeniden ilgili Nezarete bildirmek zorunda kalmıştır. Fakat, Dahiliye Nezareti'nin bu görevi gereği gibi yerine getirememesi üzerine, Padişah II.Abdülhamid'in emriyle bir Muhacir Komisyonu kurulmasına karar verilmiştir.

Bizzat II.Abdülhamid'in başkanlığında 3 Receb 1315'te kurulan bu komisyonun birinci azalığına Padişah'a da vekâlet edecek olan Tophane Müşiri Zeki Paşa getirilmiştir. Komisyonun yönetim kurulunda Erkân-ı Harbiye'den dört, Dahiliye Nezaretinden iki, Maliye, Ticaret ve Nafia Nezaretlerinden birer ve Orman ve Meadin İdaresinden de bir olmak üzere toplam on kişi yer almıştır. 17 maddeden oluşan bir de yönetmeliği bulunan bu komisyonun görevleri arasında şunlar belirlenmişti: Başta Bulgaristan olmak üzere, çeşitli Hıristiyan ülkelerden Türkiye'ye göç edecek Türk ve Müslüman göçmenlerin bütün sorunlarıyla ilgilenmek. Bunların göç etmelerini kolaylaştırmak ve teşvik etmek. Rusya sınırından başlayarak, Basra Körfezine kadar olan boş arazileri tesbit ederek buralara iskân edilmelerini sağlamak suretiyle Müslüman nüfusu artırmak.⁵²

Osmanlı Devleti'nin ve özellikle Padişah'ın Doğu Anadolu Bölgesindeki Müslüman nüfusu artırmak için özel gayretler içerisinde oldukları göze çarpmaktadır. Osmanlı Devleti'nin Müslüman Göçmenlerin ülkeye gelmelerini teşvik için çaba harcadığı bu politikasına, Rusya da yardımcı olmasına rağmen ilerde görüleceği gibi, Bunların Doğu Anadolu'ya iskân edilmelerine karşı çıkacaktır. 15 Şevval 1296'da Almanya'ya yaptığı bir geziden döndükten sonra, Hocabey'den deniz yoluyla Batum'a gelen Rusya'nın Kafkasya Genel Valisi Grandük Mişhel, burada yaptığı bir açıklamada, Rusya'ya terk edilen topraklardaki Müslümanlardan isteyenlerin mülklerini satarak Osmanlı Devletine göç edebileceklerini söylemiştir.⁵³ Rusya'nın Kafkasya Müslümanlarına göç



için açık kapı bırakması Osmanlı Devleti'ne yönelik göçlere önemli bir ivme kazandırırken, Ermenilerin Kafkasya'daki Müslüman halka yönelik tedhiş hareketleri de göçlerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. 6 Şubat 1905'de Batum'daki Müslüman Halka yönelik Ermeni saldırıları sonucunda 55 Müslüman hayatını kaybetmiş, bir çok Müslüman yaralanmış ve Batum'daki Osmanlı konsolosluğuna sığınmışlardır.⁵⁴ Yerel makamların engel olamaması üzerine, şehirdeki Müslümanların can güvenlikleri tehlikeye girmiş ve Osmanlı Devleti Petersburg elçisi aracılığıyla Rusya makamlarına baş vurarak, Müslümanların can güvenliklerinin sağlanmasını ve en azından güvenlik içinde göç etmelerine yardımcı olunmasını talep etmiştir. Rusya bu isteğe bir ay sonra, 6 Mart 1905'de verdiği cevapta, devlet olarak gerekli önlemleri alacağını bildirmesine rağmen Ermenilerin Müslümanlara yönelik saldırılarının arkası kesilmemiştir.⁵⁵

Bütün bu nedenlerden dolayı Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kalan Müslümanları Devlet Doğu Anadolu Bölgesine iskân etmeye kalkışınca Rusya buna şiddetle karşı çıkmıştır. Özellikle, savaşçı bir toplum olan Çerkez Göçmenlerinin, sınırlarından uzak bölgelere iskân edilmesi şartını, Rusya, daha göçmenler ülkesinden çıkmadan ileri sürmüştür. Rusya'nın Doğu Anadolu Bölgesine Çerkez göçmenlerin yerleştirilmemesi yönündeki baskılarına Osmanlı Devleti boyun eğmek zorunda kalmıştır. Nitekim, Meclis-i Vükelâ bu konuda iki defa karar çıkarmıştır.⁵⁶

Rusya'nın Doğu Anadolu'ya Çerkez Göçmeni yerleştirilmesine karşı çıkması Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmıştır. Bölgedeki Müslüman nüfusun sayısını artırmayı kafasına koyan ve Fatih (II. Mehmet)'le Uzun Hasan ve Yavuz (I. Selim)'la-Şah İsmail arasındaki savaşlar sonucu bozulan nüfus dengesini⁵⁷ sağlamlaştırma amacındaki devlet bu hedefe ulaşabilmek için başka formüller aramaya başlamıştır. Rusya'nın Doğu Anadolu'ya Kafkas göçmenlerinin iskânına karşı çıkması üzerine, Hükümet bu bölgeye Rumeli göçmenlerini iskân etmeyi düşünmüş, ancak Rumeli göçmenlerinin Doğu Anadolu'ya iskânı da ulaşım imkânlarının yetersizliği yüzünden gerçekleşmemiştir.⁵⁸ Bu nedenle, Hükümet, Doğu Anadolu'da bazı yörelere Trabzon yoluyla gelecek olan ve Çerkez olmayan Türk ve Müslüman göçmenleri

yerleştirme denemelerine girmiş, fakat bundan da etkili bir sonuç elde edememiştir. Çünkü, Kafkasya'dan Trabzon yoluyla gelebilecek Çerkezlerin dışındaki göçmenler daha çok Müslüman Gürcülerdi. Bunlar da Doğu Anadolu'da iskân edilmek yerine, daha çok Fatsa, Çarşamba, Bafra, Adapazarı ve Bursa gibi bölgeleri tercih etmişlerdir.⁵⁹

Trabzon yoluyla Kafkasya'dan gelen göçmenlerin Doğu Anadolu'da iskânının mümkün olmaması nedeniyle, Osmanlı Devleti bu bölgeye ancak az sayıdaki Revan (Erivan), Ahıska ve Dağıstan'dan gelen Türk göçmenlerini yerleştirebilmiştir. 1894 yılında, Rusya işgali altındaki Dağıstan, Revan ve Ahıska bölgelerinden kaçarak, kara yoluyla Osmanlı topraklarına iltica eden Türk göçmenler, Muş Ovası, Bitlis, Siirt ve Cebel-i Nemrut (Mardin)'daki boş arazilere iskân edilmişlerdir.⁶⁰ Bunun dışında Hükümet, Doğu Anadolu'daki, Erzurum, Van ve Hakkâri'deki boş arazilere, Kırım ve Rumeli'den gelen Tatar göçmenlerini iskân etmek istemişse de, Tatarlar'ın daha çok Eskişehir taraflarını tercih etmeleri nedeniyle bundan da çok önemli bir sonuç elde edememiştir. Ancak Maraş taraflarına bazı Tatarlar yerleştirilebilmiştir.⁶¹ Böylece, Rusya'nın karşı çıkması yüzünden, Çerkez göçmenler Doğu Anadolu'ya iskân edilememişlerdir. Padişah'ın arzu etmesi ve Meclis-i Mahsus'tan karar çıkmasına rağmen bölgede iskân edilmesi düşünülen Çerkez Göçmenlerin hemen hepsi başka yerlerde iskân edilmek zorunda kalmıştır. Örneğin, 20 Kanun-i evvel 1305 tarihinde, Trabzon'a gelen ve Meclis-i Mahsus'un kararıyla Erzurum, Van ve Hakkâri illerinde iskânları kararlaştırılan bir çok Çerkez göçmen sırf bu nedenle İstanbul üzerinden Mersin iskelesine götürülerek, Adana ili dahilindeki topraklara iskân edilmişlerdir.⁶² Yine doğu illerinde iskânları düşünüldüğü için Trabzon'a getirilen 109 kişilik bir Çerkez göçmen grubuna da buralarda iskân izni verilmediği için, bahara kadar tayinat verilmesi ve bahardan sonra da Doğu Anadolu'nun dışındaki münasip yerlerde iskân edilmeleri yönünde Meclis-i Mahsus'da karar çıkmıştır.⁶³

Rusya, Doğu Anadolu'ya Kafkasya Göçmenlerinin ve özellikle de Çerkezlerin iskân edilmelerine karşı çıkmış ve bunu da Osmanlı Devleti'ne kabul ettirmiştir. Oysa İngiltere, Doğu Anadolu'ya Türk ya da Müslüman



giltere'nin bu konudaki politikası tamamen Ermenilere endeksli olmuştur. İngiltere, yukarıda da belirtildiği gibi, Doğu Anadolu'da bağımsız bir Ermenistan kurma fikrini taşımaktaydı. Eğer Doğu Anadolu'ya Türk ve Müslüman göçmenler yerleştirilecek olursa, bunlar gelecekteki Ermenistan'a zorluk çıkarabilir ve bölgede zaten Ermenilere oranla ezici bir çoğunluğa sahip Müslüman nüfus daha da artabilirdi.⁶⁴ Ancak, İngiltere'nin Osmanlı-Rus Savaşı'nın hemen ertesinde değil, Diyarbakır'a 10.000 göçmen yerleştirildikten⁶⁵ sonra bu konuya el atması, bağımsız Ermenistan fikrinin henüz tam olgunlaşmadığını göstermektedir.

1878 yılında, iskân için Halep taraflarına gönderilen ancak iskân edilemeyen ve Diyarbakır'a gönderilmelerine karar verilen 2500 hane (Osmanlı belgelerinde 1 hane= 5 kişi) göçmenin⁶⁶ bölgeye gelmesi üzerine, Diyarbakır'daki Hristiyan şefleri buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Diyarbakır'da bir araya gelen Hristiyan ileri gelenlerinden Yunan Ortodoks Papazı Nılcas, Chaldean (Kildani) Arşöveki Abod Jesus, Capucin (Fransiskan) Rahibi Pere Nikolas, Jakobiten Patriği Mirza, Protestan Rahibi P.Boyadjian, Yunan Katolik Patriği İbrahim, Ermeni Arşöveki Philippus ve Suriye Katolikleri Patriği Petros imzalarıyla İstanbul'daki yabancı elçiler, Sadrazam ve Patriklere, göçmenlerin Diyarbakır'a iskân edilmelerinin önlenmesi yönünde birer telgraf çekilmiştir. Hristiyan ileri gelenleri telgraflarında, Diyarbakır'a yerleştirilen göçmenlerin, aç ve sefil olduklarını, bu nedenle kendilerine ait mal ve mülke zarar verdiklerini ve Hristiyan ailelerin de yokluk yüzünden ve soğuktan hayatlarını kaybettiklerini belirtmişlerdi. Ayrıca, Diyarbakır'a gönderileceği öğrenilen 4.500 Çerkez göçmeninin burarlarda büyük huzursuzluklara sebep olacağına da dikkat çekilerek bunun mutlaka önüne geçilmesini istemişlerdi.⁶⁷

Diyarbakır'daki bu gelişmeleri, İngiltere'nin Diyarbakır Konsolosu Trotter, 17 Ocak 1879 tarihinde gizli bir raporla Dışişleri Bakanı Lord Salisbury'e bildirmişti. Konsolos, raporunda; Diyarbakır'daki Hristiyan ileri gelenlerinin, Osmanlı Hükümeti'nin Diyarbakır taraflarına 4.000-5.000 aile Çerkez Göçmeni yerleştirme kararından büyük endişe duyarak öfkelenediklerini ve özellikle Ermeni Piskoposu'nun teşvikleriyle, İstanbul'daki ya-

bancı elçilere, Patriklere ve Sadrazama birer telgraf çektiklerini yazmıştı. Konsolos ayrıca, raporunda, Diyarbakır'da yaptığı incelemelerden de söz ederek, buradaki Hristiyan ileri gelenlerinin olayı gereğinden fazla abarttıklarına da değinmişti.⁶⁸

Osmanlı Devleti'nin 4.000-5.000 aile Çerkez göçmenini Muş'a yerleştirme kararını almakla, yabancı devletlerin nabzını yokladığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu karar 1879 yılının başında alınmıştır. Oysa ki, bölgedeki iklim şartları Ocak ayından Mayıs'ın sonlarına kadarki dönemde göçmen nakline ve iskânına elverişli değildir. Bu nedenle, Hükümet'in ve Muhacirûn Komisyonlarının göçmen iskânı için aldığı kararlarda mutlaka, şiddetli kış şartlarında göçmen nakledilmemesi ve baharın gelmesinin beklenmesi yönünde önemli uyarılar yer almaktadır. Diyarbakır sınırları içerisindeki Muş'a Çerkez Göçmenlerin iskânı için iskân mevsiminden yaklaşık altı ay önce karar alınmış olması, bu süre içerisinde iskân için gerekli hazırlıkların zamanından önce yapılması şeklinde yorumlanabilirse de, bölgedeki Hristiyanların ve yabancı ülkelerin gösterecekleri tepkilerin öğrenilmek istendiğine de şüphe yoktur.

1879 yılının Haziran ayından itibaren konu ile ilgili yeni gelişmelerin ortaya çıkması, yukarıdaki iddiamızı doğrular niteliktedir. Bölge için iskân mevsiminin gelip çatması ve Diyarbakır'daki Hristiyan ileri gelenlerinin bölgeye göçmen yerleştirilmesinin önlenmesi için Yabancı devletlerden henüz bir garanti alamamış olmaları, özellikle Ermenileri büyük ölçüde telâşlandırmıştır. Diyarbakır Ermeni Piskoposu'nun talebi üzerine İstanbul'daki Ermeni Patriği Narses, 21 Haziran 1879'da bizzat İngiltere Büyükelçisi Layard'ı ziyaret ederek, Osmanlı Devletinden göçmenler konusunda şikâyetçi olduğunu ve kendilerine yardımcı olmalarını istemiştir. Büyükelçi Layard, Narses'le yaptığı görüşmeyi bir yazıyla aynı gün Dışişleri Bakanı Salisbury'e bildirmiştir. Kıbrıs'a Müslüman göçmen yerleşimi konusunda da, Dışişleriyle aynı görüşü paylaşmadığını gördüğümüz Layard'ın Doğu Anadolu için de benzer bir tutum içerisinde olduğu görülmekte veya en azından açıktan Hristiyan ya da Ermeni yanlısı bir tavır takınmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁹



Çünkü Layard, Ermeni Patriği Narses'le yapmış olduğu görüşme hakkında, Dışişleri Bakanı Salisbury'e yazmış olduğu yazıda bu izlenimi yansıtan ifadeler kullanmıştı. İngiltere Büyükelçisi yazısında; Ermeni Patriği'nin Osmanlı Devleti'nin Muş'a 4.000 aile Rumeli Göçmeni yerleştirme kararından kendisine şikâyetle bulunduğunu belirtmiştir. İkili görüşme sırasında, Patriğin Doğu Anadolu'ya yerleştirilecek göçmenler konusunda fazla bir şey bilmediğini anladığını da vurgulayan Layard, Narses'in asıl amacının "Ermeni Meselesi" ni canlı tutmak olduğu izlenimini edindiğini söylemiştir. Bu nedenle, Bab-ı Âli nezdinde her hangi bir girişimde de bulunmayacağına dair bir ifadeye de yazısında yer vermiştir.⁷⁰ Layard'ın bu tutumu iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, aradan geçen süre içerisinde Osmanlı Devleti Muş'a Çerkez göçmenlerini yerleştirmekten vazgeçmiş, fakat Ermeni Patriği'nin bundan haberi yoktur. İkincisi de, kendisi Osmanlı Devleti'ni bu konuda haklı görmektedir.

Ermeni Patriği Narses'in Layard nezdinde konu ile ilgili olarak başka bir girişimi daha olmuştur. Narses Layard'a Osmanlı Devleti'nin 4.000 aile Rumeli Göçmeni ni Muş'a göndermesine engel olunması dileğini içeren bir dilekçe vermiştir. Dilekçesinde göçmenlerin doğu illerinde huzursuzluk yaratacakları iddiasına da yer veren Narses, tarihsiz olan bu dilekçesini⁷¹ muhtemelen yukarıdaki görüşmeden önce vermiş ve bir sonuç alamadığı için de ikili görüşme talebinde bulunmuştur. Ancak Narses ikili görüşme sırasında da umduğu desteği bulamamıştır. Görüşme sırasında Layard'ın kendisine, söz konusu edilen Doğu Anadolu topraklarının Osmanlı Sultanı'nın idaresi altında olduğunu ve bu nedenle de müdahale haklarının olmadığını söyleyince, tam bir hayal kırıklığına uğramıştır. Çok geçmeden, Dışişleri Bakanı Salisbury de, Layarda gönderdiği bir yazıda, Ermeni Patriği Narsesle yaptığı görüşme sırasındaki sözlerinin Hükümet tarafından uygun bulunduğunu⁷² ifade etmiştir. İngiltere'nin daha sonra değişecek olan Doğu Anadolu Göçmen politikasının 1879 ortalarındaki bu Osmanlı'ya yeşil ışık yakan tutumunu açıklamak zor olmakla birlikte, Anadolu'da Hristiyan vatandaşlar için yapılması kararlaştırılan ıslahatlar konusunda Osmanlı Devletine yumuşak davranma manevrası olarak kabul edilebilir.

Nitekim, İngiltere, Doğu Anadolu'ya göçmen yerleştirilmesi konusundaki tutumunu daha sonraları değiştirmiştir. 1889 yılında, İstanbul'daki İngiltere elçiliği Osmanlı Hükümeti'ne Vilâyat-ı Sitre (doğudaki altı il) denilen ve kendilerinin Ermenistan tabir ettikleri topraklara Çerkez Göçmenlerini yerleştirme kararından vazgeçmesi yönünde bir tebligatta bulunmuştur. Dahiliye Müsteşarıyla görüşen İngiltere Elçilik tercümanı Sandlison da, Ermenilerin bağımsızlık isteği ile ortaya çıktıkları bir dönemde Erzurum, Van ve Hakkâri'ye göçmen iskânı kararının kabul edilemez olduğunu belirtmiş ve Hükümette bu baskıya boyun eğerek bu göçmenleri Mersin iskelesine çıkararak Adana'ya yerleştirmek zorunda kalmıştı.⁷³ İngiltere'nin bu konudaki hassasiyeti bundan sonraki tarihlerde de devam ettiğinden Osmanlı Devleti Doğu Anadolu'ya göçmen yerleştirmek suretiyle Müslüman nüfusu artırma hedefine ulaşamamıştır. Öyle ki, Osmanlı Devleti bu bölgede yeni tarım sahaları açmadığı gibi, Rusya'ya göç eden Ermenilerin boşalttıkları topraklar⁷⁴ bile boş kalmıştır. Göçmen komisyonlarının raporlarında dikkati çeken bir başka husus da, bölgedeki boş arazilerin listeleri belirlenirken, bu topraklar için, "Rusya'ya göç eden Ermenilerden kaldığından iskân müşküldür" ifadelerinin kullanılmış olmasıdır.⁷⁵

D) SURIYE- BEYRUT- FİLİSTİN : 1854'deki Kırım Savaşı öncesi "Kutsal Yerler Sorunu" nun ortaya çıkmasıyla Kudüs ve civarındaki topraklar daha büyük bir hassasiyet kazanmıştı. Özellikle Lübnan ve Filistin'de çok sayıda Hristiyan yaşamaktaydı. Rusya'nın Ortodoksları desteklemesine karşılık, İngiltere ve Fransa Doğu Akdeniz Politikaları gereği, buradaki Hristiyan Dürzü ve Maruni kabileleriyle ilgileniyorlardı. Yüzyılın sonlarına doğru Theodor Herzl'in bölgede bir Yahudi Devleti kurma girişimleri de ortaya çıkınca,⁷⁶ etnik ve dini sorunlar daha da karışık bir hale gelmişti. Kudüs ve civarındaki bölgelerde etkin olma çabaları sadece Müslümanlık, Hristiyanlık ve Musevilik dinleri arasındaki bir mücadele değil, aynı zamanda Hristiyanlığın farklı mezhepleri için de geçerliydi.

Bu atmosfer içerisindeki bölgeye 1878'den sonra Osmanlı Devleti Müslüman nüfusun sayısını artırmak için göçmen yerleştirme çabaları içerisine girmiştir. Ancak bu göçmenler doğrudan doğruya Kudüs'e değil daha



çok Lübnan ve Suriye'ye iskân edilmek istenmiştir. Bunun nedeni Kudüs ve yakınlarına yerleştirilecek göçmenlere büyük devletlerin gösterecekleri aşırı tepkilerdi. Bu nedenle, Osmanlı Devleti Kudüs olmasa bile, en azından Lübnan ve Suriye'ye Müslüman göçmenleri yerleştirmek suretiyle, Kutsal Toprakların etrafında bir güvenlik şeridi oluşturmak istemiştir. Fakat, gerek bölgede yaşayan Hristiyanlar, gerekse bunların isteği ile büyük devletler Osmanlı Devleti'nin bu politikasını tam başarıya ulaştırmasına izin vermemişlerdir. Arzu edilen şekilde göçmenlerin tamamı bölgeye yerleştirilemediği gibi, iskân edilenler de Hristiyanların yaşadıkları yerlerin dışındaki boş arazilere yerleştirilebilmiştir.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşının hezimetle sonuçlanması üzerine, hem Balkanlardan, hem de Kafkasya'dan yüz binlerce Müslüman göçmen İstanbul'da ve Rumeli'nin değişik yerlerinde toplanmışlardı. Hükümet bunların önemli bir kısmını Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yerleştirmesine rağmen tamamını iskân etmede büyük zorluklarla karşı karşıya idi. Hem Anadolu'da sıkışıklık olması, arazi yetersizliği ve hem de Suriye, Lübnan ve Filistin'deki etnik dengelerin göstermiş olduğu hassasiyet, buralara da Müslüman göçmenler yerleştirmeyi gerektirdiğinden, Bab-ı Âli bölgeye göçmen gönderme kararı almıştı. Bu nedenle, 1877-1891 döneminde bölgeye 27.112 göçmen gönderilmiştir.⁷⁷

Göçmenlerin bölgeye gönderilmesi üzerine hemen buralarda yaşayan Hristiyan vatandaşlar rahatsızlık duymaya başlamışlar ve yine yabancı devletler nezdinde girişimlerde bulunmuşlardır. Bölgeye ilk Müslüman göçmenler 1878 yılının başlarında ulaşmışlardı. Göçmenlerin gemilerle Beyrut'a gelmesi üzerine burada yaşayan Hristiyanlar derhal Avrupa Kamuoyunu harekete geçirmişler ve Avrupa basınında konu geniş şekilde yankı bulmuştu. İngiliz basınında da bölgeye gönderilen özellikle Çerkez göçmenlerin Lübnan Hristiyanları için büyük bir tehlike oluşturdukları şeklindeki haberler üzerine, Dışişleri Bakanı Derby 26 Ocak 1878'de Beyrut Başkonsolosu Eldridge'e bir yazı göndererek, ondan konuyla ilgili ayrıntılı bir rapor istemişti.⁷⁸

Bakan Derby'nin isteğine 28 Şubat 1878'de cevap veren Başkonsolos Eldridge, Osmanlı Hükümeti'nin Beyrut'a gönderdiği 1000 kişilik bir göçmen kitlesinin

burada iskân edilmeyerek Şam'a yollandığını ve gelmekte olan 1500 kişilik bir grubun da iskân için Nablus'a gönderileceğini belirtmiştir. Trablusşam'a ulaşan 2000 göçmenin de Hristiyanlara rahatsızlık verecek bir konuda olmadıklarını söyleyen Eldridge, raporunda Avrupa basınına ulaşan haberlerin gerçeği yansıtmadığını vurgulayarak, bu gibi haberlerin Hristiyanlarca kasıtlı olarak çıkarıldığını yazmıştır.⁷⁹ Şam'a ulaşan Müslüman göçmenlerle ilgili bilgileri de İngiltere'nin Şam Viskonsolosu Jago, Bakan Derby'e rapor etmişti. Viskonsolos'un raporunda yer alan bilgilere göre, Osmanlı Devleti'nin Suriye'ye gönderdiği göçmenlerin iskânı sırasında gereken titizlik gösterilmiş ve özellikle Çerkez göçmenlerin Hristiyan yerleşim yerlerinden uzağa yerleştirilmelerine azami gayret sarf edilmiştir. Çerkez göçmenlerden daha önce Suriye'ye ulaşanlar için iki koloni oluşturulmuş ve yeni gelenlerin de Kunaytra ve Dumer taraflarına gönderilmelerine mahalli yetkililerle görüşülerek karar verilmiştir. Jago'nun raporunda dikkati çeken diğer bir husus da, Çerkezlerin iskânı sırasında mümkün olduğu kadar Hristiyanlardan uzak tutulmaya çalışılmaları, fakat Araplara yakın olarak yerleştirilmeleridir.⁸⁰ Bu da göstermektedir ki, Osmanlı Devleti bölgeye her ne kadar Müslüman göçmen göndermişse de, bunların yerleşecekleri alanları Hristiyan vatandaşların istekleri ile yabancı ülkeler belirlemişlerdir.

İngiltere'nin bölgedeki Hristiyanları rahatsız etmemek ve Hristiyan yerleşim yerlerinin uzağında olması koşuluyla Müslüman göçmenlerin iskânına kısmen izin veren bu ılımlı politikasından bile bölge Hristiyanları memnun kalmamışlardır. Bu nedenle İngiltere'den başka diğer devletler nezdinde de bölgeye Müslüman göçmen gönderilmemesi yönünde girişimlerde bulunmuşlardır. Bu girişimler sonucundadır ki, İtalya ve Fransa da göçmenler konusunda müdahale kararı almışlardır. 6 Mart 1878'de İtalya'nın Paris büyükelçiliği Fransız Dışişleri Bakanlığına bir nota vererek, Şam civarına Çerkez göçmenler göndermemesi için, Osmanlı Devleti nezdinde ortak girişimde bulunmayı önermiştir.⁸¹ "İstanbul'daki Fransız Büyükelçisi Fournier, İtalyan teşebbüsünü desteklemiş ve Beyrut ve Şam'a göçmen gönderilmemesi için Osmanlı Hükümeti nezdinde teşebbüste bulunmuştur".⁸²



Fransa'nın bölgeye Müslüman göçmen gönderilmesi yönünde Osmanlı Devleti nezdinde girişimde bulunmasına bu ülkenin Suriye Başkonsolosu Guys'in Dışişleri Bakanı Waddington'a göndermiş olduğu bir rapor da etkili olmuştur. Guys'in 7 Mart 1878 tarihli raporunda; Rumeli'den Suriye'ye çok sayıda Çerkez ve Müslüman göçmen geldiği belirtilmekte ve bunların bölgedeki Hristiyanlar'da büyük bir telâş başlattığının altı çizilmekte idi.⁸³ Ayrıca, İstanbul'daki Fransa Büyükelçisi Fournier de yine Dışişleri Bakanı Waddington'a gönderdiği bir yazıyla, Suriye ve Lübnan'a Müslüman göçmen gönderilmesinin sakıncalarından söz ediyor ve buna engel olunması için Osmanlı Hükümeti nezdinde girişimde bulunmayı öneriyordu.⁸⁴

Fransa ve İtalya'nın bölgeye Müslüman göçmen gönderilmesine bütünüyle karşı çıkmalarına ve bu konuda Osmanlı Hükümeti nezdinde girişimlerde de bulunmalarına rağmen, İngiltere'nin bundan sonra da ılımlı politikasını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. İngiltere'nin Fransa ve İtalya gibi, bölgeye göçmen gönderilmesine bütünüyle karşı çıkmamakla ne gibi bir denge kurmaya çalıştığını kesin olarak tahmin etmek zordur. Ancak, Kıbrıs'a yerleşmeyi kesin olarak kafasına koyduktan sonra, Mısır'a da egemen olmayı tasarlarken Fransa'nın bunu kabul etmeyeceğini bildiğinden,⁸⁵ Osmanlı Devleti'ne daha hümanist bir yaklaşım içerisine girmeyi düşünmüş olabilir. Ya da, mezheplerarası çatışmalar nedeniyle, çoğunluğu Katolik olan bölge Hristiyanlarının daha çok Fransa ve İtalya'ya meyletmış olmalarını hazmedememiş olduğu söylenebilir.

Nitekim, Fransa ve İtalya'nın tepkilerine rağmen, İngiltere'nin politikasında herhangi bir değişiklik olmamıştır. İngiltere'nin Beyrut Başkonsolosu Eldridge'in Dışişleri Bakanı Derby'e sunmuş olduğu yukarıdaki olaylardan daha sonraki (31 Mart 1878) tarihli bir rapordan anlaşıldığına göre, Osmanlı Devleti bölgeye göçmen göndermeye devam etmiştir. Ancak raporda Eldridge'in de bu işten pek memnun olmadığı sezilmektedir. Çünkü, Başkonsolos Eldridge raporunda; Osmanlı Hükümeti'nin yeniden Trablusşam'a 5.000 göçmen gönderdiğinden söz etmekte ve yerli Hristiyan Halkın göçmenleri kabul etmediğini belirtmektedir. Yine Lâzkiye'ye (Suriye) getirilmiş olan 1500 göçmenin de Hristiyanlardan

uzak yerlerdeki dağlık alanlara iskân edilmeyi kabul etmemelerinden dert yanmakta ve bunların çok azının Antakya'ya döndüğünü şikâyetçi bir tavırla anlatmaktadır.⁸⁶ Eldridge'i böyle serzenişe zorlayan belki de üç gün öncesinde Trablusşam Viskonsolos Vekili Blanche'dan almış olduğu bir rapordur.

27 Mart 1878'de, Blanche'ın Eldridge'e yazdığı bu rapora göre; son bir ay içerisinde, Trablusşam'a 8.000 göçmen gelmiş ve bunların çoğu küçük gruplar halinde iç bölgelere yollanmıştı. Yeniden 5.000 göçmenin daha gelmek üzere olması nedeniyle, hem mahalli makamlar zor durumda kalacaklar ve hem de göçmenlerin tamamının sefalet içerisinde olmaları nedeniyle Hristiyanların mallarına zarar verme ihtimali olabilecekti. Blanche'ın, raporunda dikkati çeken bir başka husus da göçmenler arasındaki ölüm oranının yüksek oluşuydu.⁸⁷

Osmanlı Devleti, her ne kadar, İngiltere'nin bölgedeki diplomatları memnun kalmaları da, İngiltere'nin bu göçmenler konusundaki yumuşak politikasından elden geldiği ölçüde yararlanmıştır. Bunu yaparken de Fransa ve İtalya'nın karşı koymalarına aldırmaz etmemiştir veya bu ülkelerin aralarındaki ihtilâftan yararlanmış ya da bu konuda sadece İngiltere'yi muhatap kabul etmiştir. Bunların her hangisinin sonucunda olursa olsun bölgeye Müslüman göçmen göndermeye de devam etmiştir. Ancak, Osmanlı Devleti bölgeye göçmen gönderdikçe, Fransa ve İtalya'nın da yukarıda belirtilen muhalefeti sürüp gitmiştir. Fransa'nın Suriye Başkonsolosu Guys 16 Nisan 1878'de Dışişleri Bakanı Waddington'a yazdığı bir yazıyla olayın vahametine dikkat çekerek gereken uyarıda bulunmuştur. Guys, yazısında; Suriye'ye gelen göçmenlerin sayısının 25.000'i bulduğunu ve aldıkları izlenimlere göre, bunun yakında 100.000'i bulacağını belirterek, bu kadar yüksek sayıdaki göçmenin bölgede yaratacağı sorunlara dikkat çekmiştir.⁸⁸

Diğer yandan İngiltere'nin bölgedeki diplomatlarının da gelişmeler hakkında hiç vakit kaybetmeden raporlar düzenledikleri ve üst düzeydeki yetkilileri anında uyarmaya devam ettikleri dikkati çekmektedir. 11 Temmuz 1878'de İngiltere'nin Akkâ konsolosluk ajanı Finzi, bölgesindeki gelişmeleri Beyrut Başkonsolosu Eldridge'e bir raporla bildirmiştir. Buna göre, bir Osmanlı vapuruyla Akkâ'ya getirilen 482 Çerkez göçmen İngiltere'nin



iskân politikasına uygun olarak, Hristiyanları rahatsız etmemek için Hayfa'ya gönderilmiştir. Bir Avusturya vapuruyla getirilen 1200 Çerkez göçmenin ise karaya çıkmalarına vali ile yapılan görüşme sonucu engel olunmuştur.⁸⁹ Diğer bir rapor da İngiltere'nin Trablus Viskonsolosu Blanch'dan yine Beyrut Başkonsolosu Eldridge'e gönderilmiştir. 17 Temmuz 1878 tarihli bu rapora göre de, Trablussam'daki göçmenlerden 600 kadarı başka yerlere gönderilmiş, 700-800 kadarı da kasabada bekletilmiştir. Kasabada bekleyen göçmenlerden birisinin bir Hristiyan'a dayak atmasından şikâyet eden Blanche, Başkonsolostan bunlara engel olunmasını istemiştir.⁹⁰

Akkâ ve Trablusşam konsoloslarının bu raporlarını Beyrut Başkonsolosu Eldridge 19 Temmuz 1878'de bir raporla İstanbul Büyükelçisi Layard'a bildirmiştir. Başkonsolos kendi raporunda, konsolosların raporlarını aynen gönderdiğini belirttikten sonra, kendi bölgesindeki Hama Kazası'na da 10.000 göçmenin yerleştirildiğini yazmıştır.⁹¹

İstanbul Büyükelçisi Layard'ın bu raporlardan sonra, hükûmetine ne gibi bir öneride bulunduğu ve İngiltere Hükûmeti'nin de nasıl bir tavır takındığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin özellikle 1878 yılından sonra Kafkasya'dan gelen bazı göçmen gruplarını daha Suriye dolaylarına yerleştirdiği bilinmektedir.⁹² Böyle olduğuna göre, ya İngiltere'nin bölgeye göçmen iskânına şartlı onay veren politikası bundan sonra da devam etmiş veya özellikle 1882'den sonra Mısır nedeniyle, Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin kritikleşmesi sonucu müdahalesi dikkate alınmamıştır. Fakat, İngiltere ile Osmanlı Devleti'nin bu tarihlerde rekabetinin söz konusu olması zayıf bir ihtimal olduğundan birinci görüş daha akla yakındır.

Osmanlı Devleti'nin Suriye, Lübnan ve Filistin bölgelerine Çerkez göçmenlerini yerleştirme çabalarına Batı Ülkelerinden başka bir itiraz da kuzey komşusu Rusya'dan gelmiştir. Özellikle kendi sınırları içerisindeki Kafkasya'dan Türkiye'ye göç etmiş olan başta Çerkezler olmak üzere, Kafkasya kökenli Müslüman göçmenlerin kendilerince de kutsal sayılan Kudüs'e ulaşan güzergâh üzerinde yerleştirilmelerini hoş karşılamamıştır. Yukarıda bu göçmenlerin kendi sınırlarına yakın topraklara iskânına da karşı çıktığını gördüğümüz Rusya, Osmanlı

Devleti'ni bu konuda da uyarmıştır. 2 Eylül 1887'de, İstanbul'daki Rusya Büyükelçiliği Osmanlı Devleti'ne verdiği bir notayla, Kudüs ve civarındaki kutsal manastır ve yerleri ziyaret amacıyla buraya gidecek Hristiyan hacılarına, yollarda Çerkez göçmenlerinin zarar vermesi halinde bunun sorumlusunun Osmanlı Devleti olacağını belirtmiştir. Bu nota üzerine, Umum Muhacirun İdaresi, Dahiliye Nezareti'ne baş vurarak, söz konusu olaylara sebebiyet vermemek ve Rusya'yı kızdırmamak için, bölgeye gidecek Rusya Hacıları'nın güvenliği konusunda yardım talebinde bulunmuştur.⁹³

D) DOĞU RUMELİ : 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında göçmen sorunlarının gündeme geldiği bölgelerden birisi de Berlin Anlaşmasıyla yeni bir statü kazanan Doğu Rumeli bölgesi olmuştur. Berlin anlaşmasının 13, 14, 18 ve 22'nci maddeleriyle "Doğu Rumeli" adını alan muhtar bir eyalet oluşturularak doğrudan doğruya Osmanlı Devleti'ne bağlı kabul edilmişti.⁹⁴ Ancak savaş sırasında bu topraklar Rusya'nın eline geçtiğinden ve yine Berlin anlaşmasına göre, Rus askerlerinin bu bölgeden 9 ay içerisinde çekilmeleri öngörüldüğünden, bölgeyi boşaltan Türk göçmenlerin yerlerine dönmeleri önemli bir sorun haline gelmişti. Rusya "Panslavist" yaklaşımı nedeniyle, hukuken Osmanlı toprağı sayılan Doğu Rumeli'ye Türk göçmenlerin geri dönmelerine izin vermediği gibi, göç etmeyerek veya edemeyerek burada kalan Türk halkını bile çeşitli baskılarla buradan atıp yerlerine Slavları yerleştirmeye çalışmıştır.

Savaş sırasında Osmanlı Ordularının yenilerek geri çekilmeleri üzerine, Balkanların bir çok bölgesinde olduğu gibi, Doğu Rumeli'den de binlerce Türk göçmen İstanbul'a doğru akın etmeye başlamışlardı. Bu göçmenlerin yaşadıkları çok acıklı manzaraları Türk Kolordularından birisinin komutanı Baker Paşa'nın Yaveri olan Allix İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi Layard'a yazdığı 19 Ocak 1878 tarihli raporunda şöyle anlatmaktadır. "Tatarpazarcığı-İstanbul arasında bir göçmen treninde seyahat. Tatarpazarcığı istasyonunda göçmenlerin acıklı hali. Can havliyle trene doluşma. Raylar üzerine kendilerini atan kadınlar. Ara istasyonlarda trenlere diğer göçmenlerin el koyması. Vagonların yarısını yolda bırakan tren. Geride kalanların feryadı. Bir arıza. Vagonlarda ölenler, ezilenler, Çorlu'da göçmenlere yardım. Bozgun, toplu panik, yardımların yetersizliği.....".⁹⁵



Allix'in anlatmış olduğu yukarıdaki olaylar, Rus askerlerinin ve Bulgarların Doğu Rumeli'de Türk ve Müslüman halka yapmış oldukları insanlık dışı baskılar hakkında şüphesiz bir fikir vermektedir. Yine bu konuda görevli bir İngiliz gözlemci olan Robert P.Masters'in Layard'a yazmış olduğu bir başka raporda da, göçmen trenlerinde ölenlerin yol kenarlarına atıldığı ve göçmen çocuklarının yollarda kırıldığı belirtilmektedir.⁹⁶

Göçmenlerle ilgili kendisine ulaşan bu raporları değerlendiren Layard, Dışişleri Bakanı Derby'e yazmış olduğu 21 Ocak 1878 tarihli resmi yazısında olayları şöyle izah etmektedir: İstilâ edilen yerlerden bütün Türkler kovulup, yerlerine Slavlar yerleştirilmek istenmektedir. Türk Hükümeti bütün çabalarına rağmen, paniği önleyememektedir. Rusya nezdinde girişimde bulunularak bir bildirinin yayınlanmasına gereksinim vardır.⁹⁷

Layard'ın İngiltere Dışişleri Bakanı Derby'e yapmış olduğu öneri üzerine bu ülkenin Rusya nezdinde girişimde bulunup bulunmadığı konusunda elimizde herhangi bir bilgi ve belge yoktur. Ancak, Rusya'nın ve Bulgarların Doğu Rumeli'deki Türklere karşı baskıları bu tarihten sonra da bütün hızıyla devam etmiştir. Baskılar devam ettiğine göre, İngiltere ya böyle bir girişimde bulunmamış veya girişimi sonuçsuz kalmıştır. Çünkü, Rusya Doğu Rumeli bölgesine sadece Bulgaristan sınırları içerisinde yaşayan Bulgarları yerleştirmekle kalmamış, Edirne'deki Bulgarları bile buraya göç ettirerek olayı bir nüfus mübadelesine çevirmiştir.

Rusya'nın Bulgarlar tarafını tutarak, Doğu Rumeli'de sürdürdüğü bu Slavlaştırma kampanyası üzerine, Osmanlı Hariciye Nazırı Karateodori Paşa, Rusya'nın İstanbul Büyükelçisi Lubanoff'a 26 Nisan 1879'da bir nota vermiştir. Notada, Edirne Vilâyeti'nden Doğu Rumeli'ye Bulgar göçlerinin gittikçe artmasının Osmanlı Devleti'ni endişelendirdiği belirtildikten sonra, bu göçlerin Rusya tarafından maksatlı olarak başlatıldığı görüşüne yer verilmiştir. Doğu Rumeli'ye Bulgarlar'ın yerleştirilerek, Türkler'in göçe zorlanmalarının insani bir açıklamasının olamayacağı hususuna da değinen nota ile, Rusya'nın bu politikadan derhal vazgeçmesi istenmiştir. Notada ayrıca, Rusya'nın izlediği bu karşılıklı nüfus mübadelesinin Berlin Anlaşması ilkelerine aykırılığına da dikkat çekilmiştir.⁹⁸

Osmanlı Devleti'nin Doğu Rumeli konusunda Rusya'ya vermiş olduğu bu notaya rağmen bu ülke Berlin Anlaşması'nı ihlâl eden tutumunda her hangi bir değişiklik olmamıştır. Fiili nüfus mübadelesinin devam etmesi üzerine, bu defa Hariciye Nazırı Karateodori Paşa Londra Büyükelçisi Musurus Paşa'ya bir talimat göndererek, Rusya'nın Doğu Rumeli'yi Slavlaştırma politikasından vazgeçirilmesi için, bu ülke nezdinde İngiltere'nin girişimlerde bulunmasının sağlanmasını istemiştir.⁹⁹ Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, İngiltere'nin bu konudaki tavrı belirsizliğini koruduğundan Doğu Rumeli'deki Rus politikası büyük ölçüde başarıya ulaşmış ve bunun sonucunda da Türk vatandaşlar bölgeyi terketmeye devam ederlerken, bölgeden göç edenler de bir daha eski yerlerine dönememişlerdir. Doğu Rumeli'den göç eden Türklerin sayısı yüz binleri bulurken geriye dönebilenlerin sayısı ancak 20.000 civarındadır.¹⁰⁰ Bunun devamında da Osmanlı Devleti'nin Rusya ve Bulgaristanla ilişkileri kritikleşmiş ve 1885 gerginliği ortaya çıkmıştır.¹⁰¹

F) DİĞER BÖLGELER : Yabancı ülkelerin XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin göçmen iskân etmek istediği alanlara olan müdâhaleleri sadece yukarıdaki bölgelerden ibaret değildir. Makedonya, Kıbrıs, Doğu Anadolu, Suriye ve Doğu Rumeli'nin dışındaki diğer bazı bölgelerdeki göçmen iskânları için de bu ülkelerin müdâhaleleri söz konusu olmuş, ancak bunlar büyük gerginliklere yol açmamıştır. Bu müdâhaleler daha çok bölgelere göçmen iskân edildiğinden değil, buralarda yaşayan Hristiyanların huzurlarının bozulmaması içindir. Müdâhalelerin ana nedenini yine bu bölgelerde yaşayan Hristiyanların şikâyetleri oluşturmuştur.

XIX. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun bütün illelerinde Türk ve Müslüman nüfusun Gayr-i Müslimlere oranla ezici bir çoğunluğu söz konusu olmasına rağmen¹⁰² bazı kasaba ve küçük yerleşim yerlerinin mahallelerinde Gayr-i Müslim nüfus daha yoğun olarak göze çarpıyordu. Diğer Bölgeler başlığı altında toplanan yerlerdeki yabancı müdâhaleleri de daha çok bu tür yerlere yakın yerleştirilen Müslüman göçmenler için söz konusu olmuştur. Örneğin, İstanbul'un başta Kartal İlçesi olmak üzere bazı yerleşim yerlerinde yaşayan Gayr-i Müslim vatandaşlardan varlıklı olanlar, yaz aylarında yazlık bölge-



lerdeki evlerine gittiklerinden, buralara yakın yerlere iskân edilen göçmenler onların evlerine zarar vermiş ve Gayr-i Müslimler de bundan rahatsız olmuşlar ve dolayısıyla ile yabancı ülke temsilcilerine müracaat ederek şikâyetlerini dile getirmişlerdir.¹⁰³

Bu tür olaylar genelde basit adli vakalar olmasına rağmen, Gayr-i Müslim ahali temsilcileri bunları gereğinden fazla abarttıklarından konuyu yabancı ülke temsilciliklerine götürerek büyütmüşler ve onlar da duruma müdahale etmeye kalkmışlardır. 1878 yılında Siroz, Bandırma ve Erdek bölgelerinde, 1880'de ise, Adapazarı dahilindeki Çerkez göçmenlerin davranışlarından Gayr-i Müslim vatandaşların şikâyet etmeleri üzerine, Hükümet gerekli tedbirleri almaya çalışmış, fakat özellikle Ermeni Patrikhanesi bu tedbirleri yetersiz bularak yabancı ülkeler nezdinde girişimlerde bulunmuştu. Oysa Çerkez göçmenlerin bu tür davranışlarından sadece Gayr-i Müslimler değil, Müslüman yerli ahali bile zaman zaman tedirgin olmaktaydı.¹⁰⁴

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bazen göçmen-ahali çatışmaları bile olmasına rağmen, Müslüman yerli ahali şikâyetlerini Hükümete iletirirken, Gayr-i Müslimler daha çok yabancı ülke elçiliklerine baş vurmaya tercih etmişlerdir. Bu tür davranışları, Osmanlı Hükümeti'ne güvensizlikten çok, Gayr-i Müslim vatandaşların, özellikle Ermenilerin yabancıları işe karıştırma gayretleri olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim, 1879 yılında, Adapazarı'ndaki Hristiyan vatandaşlardan bir heyet, İngiltere'nin İstanbul Büyükelçisi Layard'a baş vurarak, Osmanlı Hükümeti'nin bu kazaya 40.000 Çerkez göçmeni yerleştirdiğini, bunların bölgedeki asayiş bozduklarını söyleyerek, İngiltere'den yardım istemişlerdir. Layard da heyeti yola koyar koymaz hemen Hariciye Nazırı Karateodori Paşayla görüşerek Hükümet'ten gerekli önlemlerin alınmasını istemiştir.¹⁰⁵ İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Salisbury de Layard'a gönderdiği bir yazıyla Adapazarı'ndaki Hristiyanlar için Osmanlı Devleti nezdindeki girişimlerini desteklediğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Göçmen iskânları sırasında İngiltere'yi devreye sokmaya çalışan bir grup Gayr-i Müslim de Ankara'dan başkente gelmişti. Osmanlı Hükümeti'nin Ankara ili dahilindeki topraklara 1879 yılı içerisinde yerleştirme kararı

aldığı 50.000 dolayındaki göçmenlerin kendilerini rahatsız ettiğini belirten heyet İngiltere'nin olaya müdahalesini talep etmişti. Bunun üzerine İngiltere elçiliği yine Osmanlı Hükümeti nezdinde girişimlerde bulunarak, Ankara'ya yerleştirilecek göçmenlerin Hristiyanları rahatsız edecek yerlere iskân edilmemelerini bildirmiş ve buna uyulup uyulmadığını öğrenmek için de Ankara Viskonsolosu Gathral'e bir de talimat göndermişti. Viskonsolos da gelişmeleri bir raporla 31 Ocak 1879'da Layard'a iletmisti. Raporda, Hükümetin Ankara'ya göndermeyi kararlaştırdığı 50.000 göçmenin 30.000'inin Ankara'ya ulaştığı ve bunların Hristiyanlara zarar vermeyecek şekilde boş arazilere ve Müslüman vatandaşların arasına serpiştirildiği¹⁰⁷ belirtildiğine göre, iskân işlemi yine İngiltere'nin istediği şekilde yapılmıştı.

SONUÇ

Görüldüğü gibi yabancı ülkelerin Osmanlı Devleti'nin göçmenleri iskan işlemine müdahalede bulunmaları, hem o dönemin Osmanlı Devleti hem göçmenler ve hem de günümüzdeki bölge ülkeleri açısından önemli bir takım sonuçlar doğurmuş bulunmaktadır. Bu olayın gerek sosyal, gerekse siyasi sonuçlarını şu şekilde belirlemek mümkündür.

a) Osmanlı Devleti ülkesine gelen göçmenlerin etnik kimliklerini gözönüne alarak bunları kendisince uygun bulunduğu topraklara iskan etmeye çalışmıştır. Yabancı ülkelerin bu göçmenlerin iskan edilecek oldukları bölgelere müdahalede bulunmaları ülkeye gelecek göçmen sayısını etkilemiştir. Özellikle, Kafkasya'dan ve Balkanlardan göç etmeye çoktan karar vermiş bazı Çerkezler istedikleri topraklara yerleşemeyeceklerini görünce göç etmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum Türkiye'deki göçmen sayısını etkilediği gibi, Kafkasya'da ve Balkanlardaki nüfus hareketlerinde de belirleyici bir rol oynamıştır.

b) Osmanlı Devletinin ülkeye gelmiş bulunan göçmenlere vermiş olduğu arazi miktarları, ya da bir başka deyişle göçmenlerin geldikten sonraki ekonomik ve sosyal imkanları da bu yabancı müdahalelerinden etkilenmiştir. Örneğin, Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs Adasına yerleştirmeyi düşündüğü Çerkez göçmenlerine vereceği arazi miktarı 30 ile 50 dönüm arasında değişecekken, bu miktar baş ya da uygun arazinin kısıtlı bulunduğu Biga



ya da bir başka ilde 10 dönüme düşmüştür. Aynı şekilde gelen göçmenlerin büyük bir kısmı Kıbrıs'ta zengin narenciye bahçelerine sahip olacakken Konya ya da Kayseri'de arpa, buğday tarımıyla uğraşmak zorunda kalmıştır.

c) Yabancı ülkelerin başta Ermeniler olmak üzere Osmanlı Devleti'nin gayr-i müslim vatandaşlarının yaşadığı, Doğu Anadolu, Kıbrıs ve Kudüs civarına müslüman göçmenler yerleşmesine izin vermemişleri, zaten Tanzimat'tan bu yana bozulmuş bulunan Müslüman-Hristiyan çatışmasını daha da körüklemiştir. Ülkeye gelen göçmenler Kıbrıs'tan ya da Suriye'den geri çevrilerek kırsal bölgelere yerleşince, yabancı ülkelere duydukları antipati daha da artmış ve zaman zaman Hristiyan vatandaşlara zarar derecesine kadar varmıştır. Bunun sonucunda da devlet şefkatle bağrına bastığı göçmenlere kanunun getirdiği cezaları uygulayarak, iki farklı duyguyu aynı anda yaşamalarına neden olmuştur.

d) Müslüman göçmenlerin istenilen bölgelere iskânına yabancı ülkeler izin vermemekle, o dönem Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya bulunduğu etnik sorunları, örneğin, Ermeni sorununu körükledikleri gibi, Osmanlı Devletinden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devle-

ti'nin de bundan kaynaklanan bazı sorunlarla karşı karşıya kaldığı aşıkardır. Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerle işbirliği yaparak Filistin'de Osmanlı ordularına saldıran Araplar, Osmanlı Devleti'nin bu bölgeye yerleşmeyi hedeflediği 250 bin Kafkas göçmeni olsaydı bu kadar rahat hareket edemezlerdi. Aynı şekilde Ortadoğu ülkelerinin kaderi belirlenirken bunlarında hesaba katılması gerekecekti.

Kıbrıs'ta daha fazla müslüman bulunsaydı yaklaşık 100 yılı aşan sürede gelişen Kıbrıs sorunu daha farklı yönde seyredebilirdi. Bundan da önemlisi, eğer Osmanlı Devleti Doğu Anadolu Bölgesine istediği miktarda göçmen yerleştirmiş olsaydı o zamanki Ermeni sorununun boyutu farklı olur hatta günümüz Türkiye'sinin Güneydoğu diye bir sorunu belki olmazdı.

e) Nihayet Osmanlı Devleti'nin göçmen politikasına yabancı ülkelerin müdahale etmiş bulunmaları, bir devletin içişlerine ne dereceye kadar karışıldığının canlı bir örneğidir. Bu aynı zamanda Osmanlı Devletinin 20. yüzyılın başlarında karşı karşıya bulunduğu dış baskının ne derece yoğun olduğunun önemli bir göstergesidir.

1. Tanzimat'ın azınlıklarla ilgili hükümleri hakkında geniş bilgi için, bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.V.Ank.1983, s. 169 vd, Sina Akşin, "1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslar arası Durumu", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri*, T.T.K. Bildiriler, Ank.1987, s. 5-12.
2. Osmanlı Devleti'nin bu dönemdeki toplumsal yapısı hakkında, bkz. Kemal H.Karpat, *Ottoman Population*, (1830-1914), Madison, Wisconsin, London, 1985.
3. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı Devleti'ne yönelik göçler konusunda geniş bilgi için, b.k.z.Ahmet Cevat Eren, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meselesi*, İst.1966, Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst.1991, Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, (Doktora Tezi), Samsun, 1992, Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları, Trabzon, 1996, Bilâl N. Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, C.I, II, III, Ank.1968, 1970.
4. Ahmet Cevat Eren, "Türkiye'de Göç ve Göçmen Meselelerinin Başlaması İlk kurulan Göçmen Komisyonu", *Türk Dünyası*, Sayı 2, İst.1966, s. 9-16.
5. Osmanlı Devleti'nin İskân Politikası hakkında, bkz., İpek, *a.g.e.*, s. 225-231, Saydam, *a.g.e.*, s. 155-168, Erkan, *a.g.e.*, s. 88-90.
6. Fetihler Döneminde Rumeli'ye ve Balkanlara Türk ve Müslüman nüfusun iskânı ile ilgili olarak, bkz, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.I, Ank. 1982, s. 179-186.
7. Osmanlı Devleti'nde Aşiretlerin İskânı konusunda, bkz, Cavid Baysun, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü*, İst.1963, s. 27-52,

- Yusuf.Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ank. 1991, s. 43-124.
8. Leila Erder, " Tarihsel Bakış Açısından Türkiye'nin Demografik ve Mekânsal Yapısı ", (Yerleşim Yapısının UYUM süreci Olarak) İç Göçler, H.Ü. Yayınları, Ank. 1978, s.170.
9. Cezmi Eraslan, " II.Abdülhamid ve Kafkas Müslümanları", *Kafkas Araştırmaları*, I., İst. 1988, s 65.
10. Abdullah Saydam. "Tanzimat Devrinde Dobruca'da İskân Faaliyetleri", *M, Ü, Eg. E. Dergisi*, Sayı:7, Samsun, 1992, s. 199-209.
11. Fahir Armaoğlu, *Yirminci Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)*, Ankara, 1984, s. 34.
12. Abdullah Saydam, *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayını, Trabzon, 1993, s. 33.
13. F. John Baddeley, Rusların *Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Terc. Sedar Özden, İst. 1989, s. 57, Poul Henze, *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç*, 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi, Çev. Akın Kösetorunu, Ank. 1985, Saydam, *Kafkasya'da Bağımsızlık Mücadeleleri*, s 33 vd.
14. Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, s. 107 vd.
15. Aynı eser, s. 155, Selim Deringil, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", *İ Ü. E. Tarih Araştırma Merkezi Dergisi*, (Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan Sayısı), İst 1991, s. 435-443.
16. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA şeklinde geçecektir), İrade, Dahiliye, 95953.
17. Saydam, *Kırım ve Kafkasya*, s. 216.



- 18 Geniş bilgi için, bkz., Bilal N. Şimşir, *Rumeli'den Türk Güçleri*, C.I-II-II, Ankara, 1989.
- 19 Saydam, *Kırım ve Kafkasya...* s. 192, İpek, *a.g.e.*, s. 103, 104.
- 20 Deringil, *A.g.m.* s. 436.
- 21 Şimşir, *a.g.e.*, C.I, Belge, 96, s. 210-212.
- 22 İpek, *a.g.e.*, s. 74.
- 23 Şimşir, C.I, Belge, 193, s. 333-334.
- 24 ", s. 334.
- 25 Armaoğlu, *a.g.e.*, s. 24-26.
- 26 Şimşir, C.I, Belge, 272, 282, 283, s. 463, 470, 471, 472.
- 27 İpek, *a.g.e.*, s. 79, 80.
- 28 Şimşir, C.I, Belge, 466, s. 736.
- 29 ", C.II, Belge, 7, s. 128.
- 30 " " ", 9, s. 131.
- 31 Ali Fuat Türkgeldi, *Mesâil-i Mühimme-i Siyasiyye*, C.II, Yay. Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ank. 1987, s. 172-191.
- 32 Şimşir, C.II, Belge, 11, s. 133.
- 33 Suriye'ye Yerleştirilen Çerkez Göçmenleri hakkında, bkz., M. Nihad Berzec (Berzeg), *Tebcirii' Şerakiye (Çerkezlerin Sürgünü)*, Amman, 1987.
- 34 Nihad Berzeg bunun için "Çerkezlerin Sürgünü" ifadesini kullanmaktadır.
- 35 Şimşir, C.II, Belge, 29, s. 167.
- 36 " " ", 67, s. 250.
- 37 " " ", 88, 90, s. 283-285.
- 38 " " ", 96, 103, 107, 346, 359, s. 293, 309, 314, 708, 737.
- 39 Türkgeldi, *a.g.e.*, s. 93-115. Mahmud Celâleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, Yay. Haz. İsmet Miroğlu, İst. 1983, s. 634
- 40 Şimşir, C.I, Belge, 216, s. 364-367.
- 41 Yuluğ Tekin Kurat, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği (1877-1880)*, Ank. 1968, s. 101, 102, İpek, *a.g.e.*, s. 299.
- 42 Şimşir, C.I, Belge, 219, 235, s. 369, 387, 389.
- 43 " " ", 236, s. 391.
- 44 " " ", 241, 242, s. 394, 395.
- 45 ", C.II, ", 329, s. 552.
- 46 İngiltere ve Rusya'nın bu dönemdeki Doğu Anadolu ve Ermeni Politikaları için, bkz., Mim Kemal Öke, *Ermeni Meselesi*, İst. 1986, *Ermeni Sorunu (1914-1923)*, Ank. 1991, Esat Uras, *Tarihî Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İst. 1987, Kâmuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ank. 1983.
- 47 Bu dönemdeki II. Abdülhamid'in Bölge Politikası Hakkında geniş bilgi için, bkz., Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ank. 1987.
- 48 Saydam, *Kırım ve Kafkas Güçleri*, s. 167, Erkan, *a.g.e.*, s. 93.
- 49 Erkan, Aynı eser, s. 93.
- 50 BA. İrade Mec. Mah. 4103
- 51 BA. Y.A. Hus. 314/14
- 52 BA. İrade Dah. 1315 B, 3-38
- 53 BA. Y.A. Hus. 162/57
- 54 BA. Y.A. Hus. 484/6
- 55 BA. Y.A. Hus. 484/147
- 56 BA. Mec. Vük. Maz. Defter, 38, 40, Belge, 35, 22
- 57 X. yüzyıldan itibaren, Anadolu'ya Selçuklu Devleti'yle girmeye başlayan Türkler, XV. ve XVI. yüzyıllara kadar Doğu Anadolu Bölgesinde çok kalabalık olarak yerleşmiş bulunuyorlardı. Özellikle, Akkoyunlu Uzun Hasan ve Şah İsmail Devletleriyle Osmanlı Devleti arasında yapılan 1473 Otlukbeli ve 1514 Çaldıran Savaşları sonunda çok sayıdaki Türkmen nüfus Doğu Anadolu'dan İran'a götürülmüştür. Buna, Yavuz Sultan Selim devrinden itibaren Anadolu'daki Alevi ayaklanmaları sırasında gidenler de eklenince, yine Müslümanlar çoğunluğu oluşturmalarına rağmen, Türk ve Müslüman nüfus arzu edilen düzeyde değildi. Kabul etmek gerekir ki, bu olaylar sırasında tamamına yakını Türkmen olan bu insanların bölgeden gitmeleri söz konusu olmasaydı veya II. Abdülhamid'in bölgeye göçmen yerleştirme politikası mümkün olabilseydi, bundan sonra bölgede doğacak Ermeni ve Kürt sorunları daha farklı boyutlarda olabilir, belki de hiç yaşanmazdı.
- 58 İpek, *a.g.e.*, s. 292, Erkan, *a.g.e.*, 93
- 59 Erkan, *a.g.e.*, s. 136-162.
- 60 BA. Y.A. Re s. 114-7.
- 61 BA. Mec. Vük. Maz. Defter, 38, Belge, 37.
- 62 BA. Y.A. Mütenevvi, 36-103.
- 63 BA. Mec. Vük. Maz. Defter, 38, Belge, 57.
- 64 Bu konuda Doğu Anadolu'daki Müslüman ve Ermeni nüfusuna oranı ile ilgili olarak, bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, s. 42.
- 65 İpek, *a.g.e.*, s. 293, Vital Quinet, *La Turquie de Asia II.* s. 412'den naklen.
- 66 Aynı eser, s. 291-292.
- 67 Şimşir, C.II, Belge, 6, ek 1, s. 127.
- 68 " " ", 6, s. 124-126.
- 69 " " ", 117, s. 330.
- 70 Aynı belge.
- 71 Aynı belgenin eki, s. 331.
- 72 Şimşir, C.II, Belge, 137, s. 356.
- 73 BA, Y. Mütenevvi, 36-103, Erkan, *a.g.e.*, s. 93.
- 74 Doğu Anadolu'dan Rusya sınırları içerisine ilk Ermeni göçleri 1828-29'daki Osmanlı-Rus Savaşı sırasında olmuştur. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için, bkz. Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", *Türk Tarih Belgeleri*, C. XIII, Sayı, 17, Ank. 1988, s. 365-434.
- 75 BA, İrade, Mec. Mah., 4103, Erkan, *a.g.e.*, 127
- 76 Bu konuda geniş bilgi için, bkz. Mim Kemal Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)*, İst. 1982.
- 77 İpek, *a.g.e.*, s. 301.
- 78 Şimşir, C.I, Belge, 207, s. 351.
- 79 Aynı belge, s. 208.
- 80 Şimşir, C.I, Belge, 213, s. 360.
- 81 " " ", 215, s. 363.
- 82 " " ", s. 363.
- 83 " " ", 217, s. 368.
- 84 " " ", 236, s. 391.
- 85 Mısır üzerindeki İngiliz-Fransız rekabeti için, b.k.z. Armaoğlu, *a.g.e.*, s. 54.
- 86 Şimşir, C.I, Belge, 247, s. 403.
- 87 Aynı belgeye ek, s. 403.
- 88 Şimşir, C.I, Belge, 253, s. 415.
- 89 " " ", 324'e ek 2, s. 544.
- 90 " " ", 324'e ek 1, s. 543.
- 91 " " ", 324, s. 542.
- 92 Erkan, *a.g.e.*, s. 158, 159.
- 93 BA, Y. Mütenevvi, 15-102.
- 94 Türkgeldi, *a.g.e.*, s. 193, Mahmud Celâleddin Paşa, *a.g.e.*, s. 689.



- 95 Şimşir, C.I., Belge, 153'e ek 1, s. 286.
96 Aynı belge, ek 2, s. 290.
97 " ", s. 283,
98 Şimşir, C.II.Belge, 81, s. 269.
99 Aynı belgenin eki, s. 270.
100 İpek, a.g.e., s. 189.
101 Bayram Kodaman, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", *Doğustan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C.12, İst.1989, s. 136-161.
102 Bu konuda, bkz., Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Tarihi İstatistikler Dizisi, C.2Ank. 1996, Yayına haz.Cem Behar.
103 Erkan, a.g.e., s. 153.
104 İpek, a.g.e., s. 332.
105 Şimşir, C.II, Belge, 115, s. 328.
106 " ", 138, s. 356.
107 Şimşir, C.II.Belge, 13, s. 135.

KAYNAKLAR

- Akşin, Sina "1839 da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri* TTK, Bildiriler, Ank. 1987 s.5-12
Armaoğlu, Fahir, *Yirminci Yüzyıl Siyasi Tarihi (1914-1980)*, Ank 1984
Baddeley, John F. *Rusların Kafkasyayı İstilas ve Şeyb Şamil*, Terc. Sedat Özden, İst 1989
Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade (Dahiliye, Hariciye, Meclis-Mahsus, Şuray-ı Devlet) Yıldız (Hususi, Esas, Mütenevvi) Meclis-i Vükela Mazbataları, (Defter ve belge numaraları dipnotlarda belirtilmiştir)
Baysun, Cavid, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskan Teşebbüsü*, İst, 1963
Berzeg, M.Nihad, *Tebcirus Şerakise (Çerkezlerin Sürgünü)*, Amman, 1987
Beydilli, Kemal, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Rusyaya Göçürülen Ermeniler" *Türk Tarih Belgeleri* C. XIII, Sayı 17 Ank. 1988
Deringil, Selim "19 Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğuna Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler" *İ.Ü.E.F. Tarih Araştırma Merkezi Dergisi, (Prof.Dr.Bekir Kitiikoğlu'na Armağan sayısı)* İst. 1991, s.435-443)
Gürün, Kamuran, *Ermeni Dosyası* Ank. 1983
Eraslan, Cezmi "II. Abdülhamid ve Kafkas Müslümanları", *Kafkas Araştırmaları* I. İst. 1988 s.65
Erder, Leila "Tarihsel Bakış Açısından Türkiye'nin Demografik ve Mekansal Yapısı "(Yerleşim Yapısının Uyum Süreci Olarak) İç Göçler, H.Ü Yayınları, Ank. 1978 s.170
Eren, Ahmet Cevat, "Türkiye' de Göç ve Göçmen Meselelerinin Başlaması, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu" *Türk Dünyası*, Sayı 2 İst. 1966
Eren, Ahmet Cevat, *Türkiyede Göç ve Göçmen Meselesi*, İst. 1966
Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)* Trabzon, 1996
Halaçoğlu, Yusuf, *XVIII.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ank. 1991
Henze Poul, *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç, 19.Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ köylülerinin Direnişi* Çev. Akın Kösetorunu, Ank. 1985
İpek, Nedim, *Rumeliden Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)* İst. 1991 (Yayınlanmamış Doktora tezi)
Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.V. Ank. 1983
Karpat, Kemal H. *Ottoman Population. (1830-1914)* Madison, Wisconsin, London, 1985
Kodaman, Bayram "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi" *Doğustan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C.12 İst. 1989 s.136-161
Kodaman, Bayram, *Sultan II Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası* Ank. 1987
Kurat, Yuluğ Tekin, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği (1877-1880)* Ank. 1968
Mahmut Celaleddin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, Yay. Haz. İsmet Miroğlu, İstanbul 1983
Öke Mim Kemal, *Ermeni Meselesi*, İstanbul 1986
Öke Mim Kemal, *Ermeni Sorunu (1914-1923)* Ankara 1991
Öke Mim Kemal, *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)* İst. 1982
Pamuk Şevket, *Osmanlı İmparatorluğunun ve Türkiye'nin Nüfusu (1500-1927)* Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Tarih İstatistikleri Dizisi, C.2 ank. 1996 (Yay.Haz. Cem Behar)
Saydam, Abdullah, *Kafkasyada Bağımsızlık Mücadeleleri ve Türkiye*, Trabzon 1993
Saydam Abdullah, "Tanzimat Devrinde Dobrucada İskan Faaliyetleri, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 7 Samsun, 1992 S.199-209
Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Samsun 1992 (Yayınlanmamış Doktora tezi)
Şimşir, Bilal N. *Rumeliden Türk Göçleri* (I, II, III Ank 1968 1970)
Türk geldi, Ali Fuat, *Mesail-i Mihimme-i Siyasiye*, C.II. Yayına Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1987
Uras, Esat, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 1987
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C.I Ankara 1982



KIBRIS'IN FETHİ VE İSKANI

DR. RECEP DÜNDAR
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

A. KIBRIS'IN FETHİ

16. asrın birinci yarısından itibaren, Osmanlı Devleti'nin izlediği güney siyasetinde başarılı olarak Mısır ve Suriye'ye seferler yapması neticesinde, Kıbrıs'a komşu ülkelerin Devlet'in sınırları içerisine dahil olmasını sağlamıştır. Özellikle Suriye ve Mısır'ın zabtından sonra Doğu Akdeniz bir Türk gölü haline gelmiş ve Kıbrıs Adası, Osmanlı Devleti'nin güney kıyılarının emniyeti için daha da önem kazanmaya başlamıştı. Zira, coğrafi konumu dolayısıyla Kıbrıs, gerek Anadolu'nun güneyi ve gerekse Suriye sahillerini kontrol edebilecek bir konumdaydı. Bu coğrafi öneminden olacak ki, eski çağlardan beri gerek Anadolu'ya, gerekse Suriye'ye hakim olan devletler Kıbrıs'ı da kendi topraklarına katma gereğini hissetmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin kuvvetli bir deniz gücüne sahip Venedik'in elindeki bu adayı almak istemesi tabii ve zaruri idi. Çünkü; Venedik korsanları, bu sahiller arasında ticarî malları taşıyan gemileri yağmalıyor, hacca gidenlere saldırıyorlardı.¹ Dolayısıyla, Osmanlı Devleti ile rekabet halinde olan Venedik'in, Kıbrıs'a sahip olması stratejik yönden çok büyük bir tehlike arz ediyordu. Ayrıca çıkabilecek bir harpte burası önemli bir üs özelliği de arz etmekteydi.²

Akdeniz havzasının iktisadî bakımdan büyük bir ehemmiyet kesbettiği XVI. yüzyılda, Avrupa ile Asya ve özellikle İran, Hindistan ve Uzakdoğu arasındaki ticaret yolu; Akdeniz üzerinden ve çoğu kez Mısır ve Suriye limanlarından geçtiği için bu kıyılara çok yakın olan Kıbrıs Adası iktisadî faaliyetlerde de büyük bir öneme haizdi. Esasen Venedik Devleti'nin Kıbrıs'ı bir üs olarak kullanmasının sebebi de adanın bu özelliklerinden ileri geliyordu.³

Kıbrıs, Osmanlı Devleti için sadece Mısır ve Suriye ile İstanbul arasındaki ulaşım veya Doğu Akdeniz kıyılarına yöneltilecek tehdit açısından değil, dünyanın belli başlı ticaret yollarını kontrol edebilir bir konumda bulunması bakımından da önemliydi. Zaten başta Venedik korsanları olmak üzere Malta, Girit ve Sicilya korsanları da Kıbrıs'ta üstleniyor ve büyük bir kısmı Müslümanlara ait olan ticaret gemilerine saldırıyorlardı. Anlaşmalarla bu tür saldırıların önünü almanın her zaman mümkün olmayacağı fikri de adanın fethini kaçınılmaz hale getiriyordu. Nitekim, II. Selim, Endülüs Müslümanlarının yardım taleplerine verdiği cevapta, korsanların ticaret yollarına tecavüz ettiğini söyleyerek Kıbrıs'ın fethinin birinci sırada geldiğini, ancak ada fethedildikten sonra, Endülüs'e gereken yardımın yapılabileceğini bildirmekteydi.⁴

Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ı fethi için en önemli sebeplerden birisi de ada üzerinde "mevrits" hakları olduğuna inanmasıdır. Şeyhülislam Ebu's-suud Efendi'nin fetvasında⁵ da işaret edilen bu hak Osmanlıların Memluklara galebesinden ve sultanların halife ünvanı da almalarına dayanmaktaydı. Ayrıca Memlukların hakim oldukları dönemde adanın geliri Mekke ve Medine'nin iâşesine tahsis edilmişti. Ada ele geçirildiği takdirde geliri tekrar Haremeyn-i muhteremeyne tahsis edilebilirdi. Bütün bunların neticesinde Kıbrıs'ın fethi için ortam iyice müsait hale gelmiş ve adadaki ahali Osmanlı Devleti'ne müracaat ederek bu yöndeki arzularını izhar etmişlerdi.⁶

Osmanlı Devleti, Kıbrıs üzerine girişilecek askerî harekât öncesi Venedikliler nezdinde giriştiği diplomatik faaliyetlerden olumlu bir sonuç alamamıştır.⁷ Osmanlı donanmasının 16 Mayıs 1570 tarihinde İstan-



bul'dan ayrılması⁸ ile başlayan Kıbrıs harekâtı; 2 Temmuz 1570'de Limosa (Limasol), 4 Temmuz 1570'de Larnaka⁹ ve 9 Eylül 1570'de Lefkoşa'nın fethi¹⁰ ile devam etmiştir. Lefkoşa'nın fethi ile beraber Girne ve Baf ahali- si kendi istekleri doğrultusunda teslim olmuşlardır. 16 Eylül 1570 tarihinde Magosa'nın kuşatılması ile başla- yan Kıbrıs seferindeki ikinci safha 1 Ağustos 1571'de Venediklilerin teslimi ile tamamlanmıştır.¹¹

Kıbrıs'ın fethi tedricen gerçekleştiği gibi, idari teş- kilâtı da belli bir süreç içerisinde kurulmuştur. Nitekim Lefkoşa Kalesi'nin 9 Eylül 1570 tarihinde düşmesinden hemen sonra adada Osmanlı idarî teşkilâtı kurulmaya başlandı¹² ve Kıbrıs adası bir eyâlet addedilerek Avlonya sancağı Beyi Muzaffer Paşa buraya ilk beylerbeyi olarak tayin edildi.¹³ 1 Ağustos 1571 tarihinde Magosa zapt edilip Kıbrıs Adası tamamıyla Osmanlı topraklarına fi- len katıldıktan sonra, Kıbrıs Beylerbeyliği'ne Sinan Pa- şa ve Magosa Sancakbeyliği'ne de Hamza Bey tayin edil- mişlerdir.¹⁴ Ayrıca Kıbrıs Beylerbeyliği'nin kendi kendi- ne yeter duruma gelmesi ve adanın savunmasında tımar- lı sipahilerden istifade edebilmek için, Anadolu Beyler- beyliği'nden Alaiye,¹⁵ Karaman Beylerbeyliği'nden İçel,¹⁶ Dulkadir Beylerbeyliği'nden ise Sis¹⁷ ve Halep Beylerbeyliği'nden de Tarsus¹⁸ sancakları Kıbrıs'a bağ- landı.¹⁹ Şam Beylerbeyliği'nden Trablusşam Sancağı, Kıbrıs Beylerbeyliği'ne bağlanmışsa da tahsilatın güç ol- ması hasebiyle Şam Beylerbeyliği'nin teklifi ile 1573 ta- rihinde tekrar eski şekline tebdil edilecektir.²⁰

B- FETİHLE OSMANLI HAKİMİYETİNE GİREN KIBRIS AHALİSİ

Kıbrıs'ın Türkler tarafından fethi, adanın tarihini her yönden etkileyecektir. Zira adada Hellenistik kültü- rün yanı sıra, idarî, sosyal, askeri ve iktisadî yönden bü- tün kurumlarıyla Türk-İslâm kültürü de yerleşecek ve ikili yapısını günümüze kadar muhafaza edecek olan bir toplum ortaya çıkacaktır.²¹ Bu sonuçta elbette Osmanlı Devleti'nin uyguladığı siyaset ve ortaya koyduğu hoşgö- rü en büyük etkidir. Geçmişte farklı kültür ve medeni- yetleri temsil etmiş olan milletlerin adada hakim olması ve bunların geride, kendilerinden sonra daha uzun zaman devam edecek olan bazı unsurları bırakmış olmaları Os-

manlı öncesinde çok renkli bir sosyal yapının ortaya çık- masına da sebep olmuştu. Bu yapı Eski Mısır, Hitit, Fe- nike, Asur, Pers, Roma, Bizans, Templar, Lusignan, Memluklar ve Venedikli gibi etnik, putperest, yahudi, süryani ortodoks, Latin Hristiyan, Müslüman vs. gibi din eksenli iki temel üzerinde teşekkül etmiştir.

Kıbrıs'da ahalinin dayandığı iki temel bazen birlik- te gelişerek ahaliyi bütünleştirici bazen de farklı yönler- de olmak üzere ayırıcı bir işleve sahip olmuştur. Bir de bunlara savaş esiri veya köle olarak getirilen, mesela Er- meni ve Kafkasyalı gibi toplulukları da ekleyince çok renkli bir mozayığın ortaya çıkması kaçınılmazdı. Yal- nız, hemen işaret etmek gerekirse Osmanlı hakimiyetinin önce yukarıda bahse konu olan grupların bir kısmı Grekçe ve Ortodoks Hristiyanlık potasında kısmen den- geli bir toplum meydana getirebilmişlerdi. Kıbrıs'ın yer- lileri dediğimiz ve çoğunluğu oluşturan ve Rum ismi et- rafında oluşan bu grubun yanında yine yerli olarak kabul edilebilecek daha başka etnik-dinî mahiyette unsurlar da mevcuttu. Onun için adada Rumlarla birlikte Venedikli, Yahudi, Süryani, Kipti ve Hintliler de Osmanlı hakimiyeti altına girmişti.

Bir memleketin refahının halkın durumuna ve iyi yaşamasına bağlı olduğu ilkesinden hareket eden Os- manlı devlet adamları daha adanın tahriri devam eder- ken, savaş nedeniyle harap olan yerlerin imarı ve yurtla- rını terk ederek dağlık bölgeye iltica etmiş veya adadan ayrılmış halkın tekrar yerlerine dönmelerini sağlamak için gayret sarf edilmiştir.²² Ayrıca ada halkına adaletli muamele edilmesini temin etmek için, fiilen Kıbrıs'da bulunan asker ve idareci zümreye devamlı olarak emir ve talimatlar gönderilmekte idi.²³ Bu emir ve talimatlarda Osmanlı Devleti'nin yeni tebaası hakkındaki niyet ve si- yaseti açıkça görülmektedir. Öyle ki, iktisadî, hukukî ve dinî konularda yerli ahaliye uyguladığı istimalet politi- kası kısa sürede etkisini gösterecek ve Venedik'te yaşa- makta olan küçük bir Kıbrıslı gurup, Hersek Sancağı Beyi Kasım Bey aracılığı ile Osmanlıya müracaat ederek geriye dönmek isteyeceklerdir. Buna izin verildiği gibi her türlü kolaylığın da sağlanacağı kendilerine bildiril- miştir.²⁴ Neticede otuz beş zımî aile bu şekilde tekrar Kıbrıs'a dönecektir.²⁵



C- KIBRIS'TA TÜRK YERLEŞMESİ

En geniş mânâsıyla bir beşerî yerleşme hadisesi olan iskân, devletlerin ekonomik ve idarî meseleleri ile yakından ilgili olması yanında, toplumu da büyük oranda alâ-kadar eder. Çeşitli milletlere mensup gruplardan teşekkül etmiş bir toplumda merkezî idarenin kuvveti, takip edeceği plânlı bir iskân politikasına bağlıdır. Aynı şekilde nüfusun ekonomiyeye kaydırılması meselesi de iskân politikasının şekliyle ilgilidir. Bu sebeple iskân, çeşitli şekilleri bünyesinde taşıdığı gibi metod bakımından da değişik usuller dahilinde yürütülmüştür.²⁶

Osmanlı Devleti, kuruluş, genişleme, duraklama ve gerileme devirlerinde, siyasi, iktisadî ve içtimaî vaziyetin değişmesine bağlı olarak, iskân politikasında da farklı şekilde hareket etmiştir. Bilhassa ilk devirlerde yeni toprakların elde edilmesiyle, konar göçer aşiretlerin bu yeni topraklara yerleştirilmesi şeklinde dışa dönük bir iskân politikası takip edilirken,²⁷ devletin dinamizmini ve etrafa yayılma durumunu kaybetmesinden sonra, bir iç iskân unsuru olarak ortaya çıkan konar-göçerlerin ve çeşitli sebeplerle yerlerini terk eden ahalinin boş ve harap sahalara iskân edilerek buraların ziraata açılması düşüncesi hakim olmuştur.²⁸

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde de sık sık müracaat ettiği sürgün usulü²⁹ ile memleketin her tarafından, hiç olmazsa oraya civar vilayetlerden gelmiş insanları toplamakta ve her yeni iskân edilen mıntika ufak mikyasta bir anavatan teşkil edilmektedir. Bu şekilde, muhtelif menşelerden ve mıntikalardan gelmiş insanların birbiriyle kaynaşması ve merkezi idarenin kuvvetlenmesi gayesi takip edilmiştir.³⁰ İşte Kıbrıs'a Türk ahalinin yerleşmesi de böyle bir sürgünü müteakip gerçekleşecektir. Kıbrıs'ta Türk yerleşmesi fetihle birlikte başlamıştır. Bilhassa Karaman, Dulkadiye, İçel ve Bozok sancaklarından kaldırılan gruplar belirli bir siyaset doğrultusunda Kıbrıs'a iskan edildiler.

a. Sürgün Hükümü

Osmanlı Devleti'nin fetihden sonra Kıbrıs'a yerleştirdiği ilk Türk gruplar şüphesiz ki adadaki idarî kadrolarda bulunan Beylerbeyi, Defterdar, Kadı, Tezkereci vs. gibi görevliler ile askerler olmuştur. 1572'de Kıbrıs Eyaletinde Lefkoşe, Magosa, Girne, Baf ve Limasol Kalele-

rinde gönüllü, müstahfız, azeb ve topçu olarak 2.779 kişi vardı. Ayrıca 1.000 yeniçeri bulunuyordu.³¹ Devlet, bunların bazılarını aileleri ile oturma izni verdiği gibi, evlenmek isteyenlere Anadolu'nun muhtelif yerlerinden bakire kız getirilmesine de göz yumuyordu.³² Ancak bütün bu teşvikler Kıbrıs'a Türk ahalinin yerleşmesi için yeterli olmayacağı gibi mecburi bir yerleştirmeyi de zaruri hale getirecektir.

Türklerin Kıbrıs adasında asıl yerleşmeleri, diğer fethedilen memleketlerde yaptıkları gibi, adaya getirilen Türk göçmenler vasıtası ile gerçekleştirilmiştir. Onun için Anadolu, Karaman, Rum ve Dulkadir eyaletlerinde yaşayan insanların her on hanesinden bir hanesinin adaya geçirilmesi için, ilgili yerlerin kadılarına 19 Ağustos 1572 tarihli bir "sürgün hükmü"³³ gönderilmiştir. Bu hüküm ihtiva ettiği manâ itibarıyla üç bölümde mütalaa edilebilir. Birinci bölümde Kıbrıs'ın güvenli bir yer ve topraklarının verimli olduğundan bahsedilerek buraya gideceklerin iki yıl her türlü vergiden muaf tutulacağı bildirilerek gönüllü gitmek isteyenler teşvik edilmekteydi. İkinci bölümde, Kıbrıs'a gönderilecek kişilerin seçimi yapılırken uyulacak kurallar açıklanmıştır. Son bölümde ise doğabilecek suistimaller ve bunlara karşı uygulanacak müeyyideler hususunda ilgili yerlerin kadırlarının dikkati çekilmektedir. Bu açıklamalardan sonra sürgün hükmünün mahiyetini maddeler halinde aşağıdaki şekilde belirlemek mümkündür:

1- Yeni fethedilen Kıbrıs'da iklimin ılıman, toprağın bağ, bahçe ve şeker kamışı ziraatine uygun olduğu ve bire elli altmış verim alındığı,

2- Kıbrıs'da kaleler yapılarak içlerine askerler yerleştirildiği ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı güvenliğin sağlandığı,

3- Kıbrıs'a gelecek muhacirlerin her türlü vergiden iki yıl muaf tutulacağı,

4- Şehir ve köylerden on haneden bir hane hesabı üzere tespit edilecek hanelerin seçiminde ziraat için toprağı olmayan, yerlerini yurtlarını terkederek şehir ve kasabalara göçen, aralarında mal ve mülk davaları olanlara öncelik verilmesi, esbab-ı huref ve ehl-i sanayiden olan kişilerin malzeme, davar ve çiftleriyle adaya ihraç edileceği, nakli mümkün olmayan malların müzayede ile satılacağı.



5- Adaya göçürülecek kişilerin güçlü kuvvetli kişiler olması,

6- Kıbrıs'da iskân edilecek kişilerin isimlerinin deftere yazılması ve bu defterin bir nüshasının İstanbul'a, diğer nüshasının Kıbrıs Beylerbeyliği'ne ve diğer birinin de kadı mahkemesine konulması gerektiği,

7- Deftere yazılıp da gitmeyenlerin, her nerede olursa olsun asılacağı,

8- "İki yıl hasıl alınmayacak" sözünün her tarafa yazılması ve kişilerin özendirilmesi gerektiği,

9- İskân yazımında görevli mübaşirin adaletle davranması, kişi veya toplulukların himaye edilmemesi,

10- Adaya geçen kişilerin Kıbrıs'lı idareciler tarafından uygun bir mahalle yerleştirileceği ve kendilerine gereken yardımın yapılacağı belirtilmiştir.

Anadolu ve Karaman ve Rum ve Dulkadiye'de vaki olan kadılara hitaben yazılan hükmün ihtiva ettiği bölgenin genişliği sürgün hanelerinin büyük bir yekûn tutmasını icab ettirir. Gerçekten de hükmün sonuna yazılmış bulunan bazı kayıtlara göre, yalnız Teke livasından beş bin yedi yüz yirmi hanenin sürgün olması lâzım gelmektedir ki, bu da yapılacak iskânın büyüklüğünü göstermesi bakımından yeterlidir. Zaten aksi varid olsaydı bu hükmün bütün Anadolu'ya ve Rum vilayetine teşmil edilmiş olmaması lâzım gelirdi.³⁴

Sürgün hükmünde, Kıbrıs'ın iskânı için insan çıkarılacak yerler belirtilmesine rağmen daha sonra Adana, Sis ve Tarsus sancakları da bu uygulamanın içine alınmıştır. 23 Kasım 1573 tarihli Adana Beyi'ne gönderilen hükümle Karaman ve bazı vilayetlerden on hanede bir hanenin Kıbrıs'a gönderilmesi gibi Adana, Sis ve Tarsus sancaklarından da defter harici kaydolunmuş beşyüz hanenin ve bundan başka şirret ve şekavetle tanınmış altıyüz hanenin gönderilmesi istenmiştir.³⁵ Bu durum üzerine Adana Beyi ve Kadısı'nın adı geçen yerlerden çıkarılması gereken bin ikiyüz hanenin, ikiyüzünün tahrir olduğunu, bölgede taun hastalığının olduğu ve halkının göçebe ve fakir olması nedeniyle sürgünden af edilmesi yönündeki müracaatları kabul edilmeyerek 25 Mayıs 1574 tarihli hükümle sürgünün diğer bölgelerdeki esaslar dahilinde yapılması istenmiştir.³⁶

b- Sürgün Hükmünden Muaf Tutulanlar

Osmanlı Devleti daha kuruluş döneminden itibaren bazı imtiyazlı vakıf ve mülk sahipleriyle ağır hizmetlerle görevli bir kısım ahaliye bazı muafiyetler tanımıştı. Bir takım mükellefiyetlerden muaf olan zümrelerin sürgüne tabi tutulmadıkları da bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse Rodos Adası'nın fethini müteakip verilen sürgün hükmünde Ayaslug kasabası "ücrâ yerde ve deniz kenarında ihtiyâtlı mahalde mütemekkin" olduğu için ve kasaba halkının "ulakdan, suhreden ve cerehurdan ve hisar yapmasından ve toğancıdan ve sekbandan ve azebden ve sair avarız-ı divaniyeden muaf" olmaları sebebiyle sürgün edilmemişlerdi.³⁷

Kıbrıs'ın fethinden sonra buranın şenlendirilmesi için Anadolu, Rum, Karaman ve Dulkadiye eyaletlerinden gönderilecek muhacirlerin tespiti esnasında da bazı reayanın muaf tutulduğu tespit edilmiştir. Nefs-i Kayseri halkı güherçile hizmeti karşılığı sürgünden muaf idi.³⁸ Fakat bu durumdan haberdar olmayan ahali, Kıbrıs'a sürülmekten muaf oldukları halde kadının, şehir kethüdasının ve Seyyid Ebu Suud isimli imamın baskısıyla topladıkları iki bin ikiyüz altın karşılığında sürgünden kurtulmak istemişlerdi. Ancak merkezden Bozok Beyi'ne hadisenin teftiş edilmesi ve toplanan paranın sahiplerine dağıtılması emredilmiştir.³⁹

Bazı vakıf reayası da eskiden beri uygulandığı üzere Kıbrıs'ın iskânı için çıkarılan sürgün hükmünden muaf tutulmuşlardır. Nitekim 16 Mart 1571 tarihli Konya, Larende, Eskişehir, Ereğli, Akşehir, Turgud ve Bayburd kadılarına gönderilen hükümle⁴⁰ adı geçen kazalardaki, Sultaniye kasabasındaki Sultan Selim imareti evkaf-ı reayasının Kıbrıs'a sürgün edilmemesi emredilmiştir.⁴¹

Sürgün hükmü mucibince İçel kazalarından olan Ermenek (Ermenak), Mamuriye, Selendi, Mut, Gülnar ve Silifke'den Kıbrıs'a gönderilecek haneler tespit edilirken bazı vakıf ve padişah hassı olan yerlerin reayası sürgün harici tutulmuşlardır. Mud Kazası'ndan Çömelek karyesi padişah evkafı olduğundan, buradan çıkarılması gereken dört hane sürgünden muaf tutulmuştur.⁴² Silifke Kazası'ndan Eski Hisar, Kebir, Ortavîrân ve İlisar (İlisra) karyeleri çıkarmakla yükümlü oldukları onbeş hane, Celaliye evkafından olduklarından emr-i şerifle afv olunmuşlardır.⁴³



Osmanlı Devleti'nin tebasına verdiği muafiyetlerden birisi de derbend teşkilatı görevlileri ile ilgilidir. Akşehir'de aslında derbendçi olan ve bu hizmet mukabilinde her türlü örfi tekâlifden olduğu gibi, bu gibi tekâlifden birisi olan sürgünden de muaf olmaları lâzım gelen bir karye halkından Kıbrıs sürgünü için adam alınmaması lâzım geldiği Akşehir kadısına bildirilmiştir.⁴⁴

Kıbrıs'ın iskanı için çıkarılan sürgün hükmünden muaf olmak isteyen bazı bölgelerin ahali, Osmanlının uyguladığı muafiyetlerden yararlanmak istemişlerdir. Şüphesiz ki, Kıbrıs'ın iskânı için yukarıda isimleri verilen bölgelerden çıkarılacak sürgün hanelerinin çok sayıda olması, bu bölgeler insanının bir takım suistimallere baş vurmasına da sebebiyet vermiştir. Nitekim Aksaray kazasında tespit edilen sürgün hanelerinin kaydedildiği defterin sonuna "Kaza-i mezburun bazı karyelerin kendüleri Sultaniye vakfına ilhâk idtirmişlerdir denilüb ve bazı karyeleri dahi sürgün havfından dağılıb ele getirilmek müyessel olmamağın ma'dud olandan noksan üzere tahrir olundu"⁴⁵ ibaresinin konulması bu durumu gayet güzel açıklamaktadır. Aynı durum Koçhisar kazasında da görülmektedir.⁴⁶

Kıbrıs'a yapılan sürgünden bazı kişilerin tavassutu ve iltimas yoluyla muaf tutulmalar olmuştur. 18 Mart 1573 tarihli Kıbrıs Adası'na sürgün hususuna memur olan Beyşehir kadısına gönderilen hükümle,⁴⁷ Kalenderhane Medresesi'nde müderris olan Mevlana Muhiddin'in Larende ve Mud kazalarında olan akrabalarının, Mevlana Muhiddin'in südde-i saadete müracatıyla eğer şirret ve şekavetlerinden dolayı sürgün yazılmamışlar ise afvedilmeleri emredilmiştir.

21 Haziran 1573 tarihli Antalya kadısına gönderilen hükümle, Kıbrıs'a sürgün yazılan, hassa dilsizlerden Koca dilsizin akrabasından Hamza ve Yusuf'un sürgün defterinden ihraç olunmaları istenmiştir.⁴⁸ Bir başka husus da Kıbrıs'ın iskânı için sürgün hanelerinin tespiti esnasında, sürgünden muaf tutulan yerlerin ahalisinden de olsa haklarında şirret ve şekavet dolayısıyla sürgün emri bulunanların her ne suretle olursa olsun Kıbrıs'a gönderilmeleri idi. Bu hususda 23 Mayıs 1573 tarihli Boyalı kadısına gönderilen hükümle;⁴⁹ Karaman Eyaleti'ne tabi olan Boyalı kazasının birkaç karyesinin Hüdavendigâr sancağına bağlı olması nedeniyle sürgün hükmünden

muaf tutulmalarını istemelerine rağmen, Boyalı kadısının bunların içinde eşkiya ve ehl-i fesad insanların bulunduğunu ve sürülmeleri gerektiğini bildirmesi üzerine sürgün hükmünden muaf olan yerler ahalisinin ehl-i fesad ve eşkiya olanlarının da Kıbrıs'a sürülmesine cevaz verilmiştir.

c- Kıbrıs'a Gönderilen Sürgün Haneleri

Kıbrıs'ın imar ve iskânı için 1572 tarihinde çıkarılmış olan sürgün hükmü çerçevesinde, Anadolu'nun güney ve iç bölgelerinden derhal nüfus nakline başlanmıştır. Her ne kadar Anadolu, Karaman, Rum ve Dulkadiriye kadılarına hitaben yazılan sürgün hükmü geniş bir memleket parçasını ihtiva ediyorsa da, bu coğrafya üzerinden Kıbrıs'a nakledilen haneler hakkında bilgi veren kayıtlar oldukça sınırlıdır. İncelenen döneme ait Kıbrıs'a yapılan iskânlar hakkındaki bilgilerimiz Karaman Eyaleti kazalarıyla buraya bağlı İçel Sancağı kazalarından gönderilen sürgün haneleri ile sınırlıdır.

CA- KARAMAN EYALETİ'NDEN KIBRIS'A GÖNDERİLEN AİLELER

Sürgün hükmü gereğince Karaman Eyaleti kazalarından Kıbrıs'a gönderilecek hanelerin tespiti hususuna Dergah-ı mualla çavuşlarından Hüsrev Çavuş⁵⁰ ve ilgili yerlerin kadıları görevlendirilmişti. Bu görevliler vasıtası ile Karaman Eyaleti, Beyşehir, Seydişehir, Aksaray, Andugu, Develikarahisar, Ürgüb, Koçhisar, Niğde, Bor, Ilgın, İshaklı ve Akşehir kazalarından tespit edilen sürgün haneleri bir defter haline getirilmiştir.⁵¹ Bu defter,⁵² 21 Eylül 1572 tarihli olup Karaman Eyaleti'nden Kıbrıs'a gönderilen muhacirler hakkında teferruatlı bilgi vermektedir.

Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ın imâr ve iskânı için sürgün hükmü çerçevesinde adı geçen bölgelerde başlatıldığı faaliyetlerle birlikte bu bölgelerden tespit edilecek ailelerin Kıbrıs'da yerleştirilmesi ve bunlara karşı takip edilecek politikalar hususunda Kıbrıs Beylerbeyi'ni de bilgilendirdiği görülmektedir. Nitekim, 21 Ocak 1572 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne yazılan hükümde,⁵³ Kıbrıs'ın imâr ve iskânı için Konya, Larende, Kayseri ve Niğde kazalarından gönderilecek aileler için adı geçen yerlerin kadılarına hükümler çıkarıldığı, buralardan geleceklerin üç yıla⁵⁴ değin hukuk ve rusûm alınmamak üzere iskân edilip, içlerinde harbe kadir olanlara mahlûl



gediklerin tevcih edilmesi istenmiştir. Ayrıca, Niğde Beyi'ne, Konya, Larende, Kayseri ve Niğde kadılarına gönderilen aynı tarihli bir hükümle⁵⁵ adı geçen yerlerden kendi istekleri ile Kıbrıs'ta yerleşmeye kimsenin talip olmadığı belirtilerek, bu hususta ahalinin özendirilmesi istenmektedir.

Karaman ve Anadolu Eyaletlerinden gönüllü olarak Kıbrıs'a gitmek isteyenlerin, bölgedeki sipahilerin işine gelmediğinden engellenmek istendikleri görülmektedir. Kendi sorumlulukları içindeki arazilerden elde edilecek ürünün reayaya bağlı olduğunu bilen sipahilerin bu tutumu, 11 Haziran 1574 tarihli Anadolu ve Karaman Eyaletleri sancak beylerine ve kadılarına gönderilen hükümle⁵⁶ engellenmek istenmiştir. Adı geçen hükümle bu işe tevessül eden sipahilerin tımarlarının alınması ve haklarından gelinmek üzere isimlerinin bildirilmesi emredilmiştir.

Kıbrıs'ın iskânı için Karaman Eyaleti kazalarından başlatılan sürgün hanelerinin tespit edilmesinde bir takım usulsüzlüklerin de yaşandığı görülmektedir. Mesela 20 Ocak 1573 tarihli Karaman Beylerbeyi'ne ve Kıbrıs sürgününe memur olan kadılara gönderilen hükümde belirtildiği üzere; şerir, faizci ve halka zararlı olanların Kıbrıs'a gönderilmesi emrolunduğu halde para elde etmek için zenginler ve ehl-i ırz insanlar yazılmıştır. Onun için bunu önlemek için gönderilen sürgün hükmünün ahali önünde okunarak, bu hüküm doğrultusunda davranılması belirtilmiştir. Buna rağmen Kıbrıs'a memur olan Seydişehir kadısı ile mübaşir tayin olunan Hüsrev Çavuş'un⁵⁷ Kıbrıs'a sürgün yazdıkları kişilerin bazısını garaz ve taassup ile yazdığı şeklinde şikayetler olmuştur. Bunun üzerine 2 Mayıs 1573 tarihli Karaman Beylerbeyi'ne ve Konya Kadısı'na yazılan hükümle, naibler gönderilerek bu işin tahkik edilmesi istenmiştir. Seydişehir Kadısı'na gönderilen aynı tarihli hükümle de mücrim ve "haric-i ez defter ve mal" ile alakası olmayan adamların Kıbrıs'a yazılması emrolunduğu halde zenginlerin yazılmasının sebebi sorulduğu gibi, işin geri bırakılmayıp halka zulmedilmemesi emredilmiştir.⁵⁸

Karaman Eyaleti kazalarından tespit edilen sürgün hanelerinden kaçan ve kaybolanların kefillerine buldurulması⁵⁹ ve yerine bir başkasının gönderilmesinin önlenmesine dikkat edilmiş,⁶⁰ yapılan tahrirle tespit edilenlerin defterleri mucibince sevk edilmelerine gayret edilmiştir.⁶¹ Gönderilecek sürgün haneleri Silifke üzerin-

den Kıbrıs'a giderken, denizde gelebilecek saldırılara karşı gerekli tedbirler Kıbrıs Beylerbeyi tarafından alınırken⁶² ilgili kazaların naibleri de kendilerine refakat edecektir.⁶³

Karaman Eyaleti'nden Kıbrıs'a gönderilen hanelerin mevcudu, çocuk sayıları, ne suretle gittikleri ve mesleklerine göre kazalara dağılımı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1: Karaman Eyaleti Kazalarından Kıbrıs'a Gönderilenlerin Kazalara Göre Dağılımı

Kazası	Hane	Çocuk	Gönüllü	S.H.M.	Meslek Sahibi	Meslek Sahibi Olmayan
		K	E			
Beğşehir	260		32	228	78	182
Seydişehir	196	14	52	114	68	128
Aksaray	227	121	224	156	71	192
Andıç	146	61	106	69	77	93
Develü Karahisar	195	47	106	117	78	124
Ürgüç	63	33	77	25	38	47
Koçhisar	88	53	64	57	31	73
Niğde	173	10	22	108	65	22
Bor	71		22	49	4	67
Ilgın	48		6	42	4	44
İshaklı	87		48	39	25	62
Akşehir	130		19	111		130
TOPLAM	1684	339	651	773	911	730
Akdağ	84					
Bozok	134					
	1902					

Sürgün hükmünde de belirtildiği üzere Karaman Eyaleti kazalarından on haneden bir hane olmak kaydı ile Kıbrıs'a gönderilecek sürgün hanelerinin toplamının 1684 aile olduğu tabloda da görülmektedir. Daha sonra Akdağ Kazası'ndan 84, Bozok Kazası'ndan⁶⁴ 134 göçmen yukarıda zikredilenlere ilave olarak kaydedilmiştir.⁶⁵ Bunların %46'sı gönüllü olarak giderken, geri kalanların sürgün hükmü mucibince gönderildikleri anlaşılmaktadır. Giden ailelerin %43'ü meslek sahibi iken, diğerlerinin mesleği tespit edilememiştir. Belki de bunlar meslek sahibi olmayan kişilerdir. Burada dikkati çeken diğer bir husus, Akşehir Kazası'ndan tespit edilen hanelerden meslek sahibinin bulunmayışıdır.

İncelenen defterde kazalardan kaydedilen hanelerin çocuk sayıları kız ve erkek olmak üzere ayrıntılı şekilde verilmiştir. Fakat Bor, Ilgın, İshaklı ve Akşehir'den gönderilen hanelerin hiçbirisinin çocuğu kaydedilmemiştir. Sebebi bilinmemekle beraber diğerleriyle birlikte ortalama olarak hane başına iki çocuk düşmektedir.

Yukarıdaki tabloda verildiği üzere Karaman Eyaleti kazalarından Kıbrıs'a gönderilen 1684 hanenin 730'unun



meslek sahibi olduğu görülmektedir. Meslek sahibi olanların meslekleri ve sayıları itibariyle kazalara göre dağılım aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Görüldüğü üzere meslek sahibi olanların %85'lik bir oranla büyük çoğunluğunu çiftçiler⁶⁶ oluşturmaktadır. Çiftçilerden sonra sırayı %3'le hallaç, %2'yle terzi ve çüllah, %1'le demirci ve debbağ ve %6 ile tabloda görülen diğer meslekler gelmektedir.

Karaman'dan Kıbrıs'a gönderilen ailelerin çoğunluğu Müslüman Türklerdir. Ancak nadir olarak bazı Hristiyan ailelerin de iskân edildiği anlaşılmaktadır. Niğde'nin Ermeniyan mahallesinden Bahtiyar bin Hüdaverdi ve Hüdaverdi bin Gaslek isimli iki Ermeni deftere yazılmış ve iki hristiyan da bunlara kefil olmuştu. Yine Rum mahallesinden Nikolo bin Ayvaz ile Sarı bin Ayvaz isimli Rumlar da kürekçi olarak yazılmış ve kefil olarak da Gregos bin Ahmed ve Samid bin Tanrıvermiş kaydedilmişti.⁶⁷ Aslında, iskân emrinde, gönderilecek şahısların müslim veya gayrimüslim olup olmayacakları belirtilme-

mektedir. Aksaray merkezden onüç, Anduğu'dan yedi, Develikarahisar'dan üç, Ürgüp'den sekiz, Niğde'den yirmisekiz ve Bor'dan yirmibir hane iskân için yazılmıştı. Bu durum, sürgün hükmünün sadece köylerde değil şehir merkezlerinde de uygulandığını göstermektedir.⁶⁸

Kıbrıs'a gönderilmek üzere tespit edilen hanelerin tamamının gidip gitmediğini belirlemek oldukça zordur. Fakat incelenen mevkuflat defterinden tespit edildiği kadarıyla şiddetli kış ve mesafenin uzaklığı nedeniyle yoklanamayan kazaların 17 Şubat 1574 tarihindeki teftişi⁶⁹ neticesinde gitmeyen, kaçan, yerine bedel gönderenlerin olduğu İstanbul'a gönderilen defterden anlaşılmaktadır.⁷⁰ Bunlardan birkaç örnek vermek gerekirse Karaman Eyaleti kazalarından Niğde'nin Malındı karyesinden Muhammed bin İsmail için "mezkur gitmeyüb yerine bedel gönderilmiş" şeklindeki kayd gösterilebilir.⁷¹ Ayrıca Aksaray kazası Almazlı karyesinden Süleyman bin Budak için de "mezkur gıybet idüb, gitmeyüb bedel

Tablo. 2: Meslek Sahibi Olanların Meslekleri ve Sayıları İtibariyle Kazalara Göre Dağılımı

	Beyşehir	Seydişehir	Aksaray	Anduğu	Develi Karabhisar	Ürgüp	Koçhisar	Niğde	Bor	Ilgın	İsbaklı	Akşehir	Toplam
Çilingir	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Haffaf	1							1					
Hallaç	1	12		1	3			2	2				21
Dellak	1	3											4
Eskici	1	1											2
Boyacı	1												1
Demirci	1	2	2	1	2			1					9
Terzi	2		4	1		1	1	4					13
Çiftçi	69	41	179	82	112	40	71	9		2	21		626
İmam		1											1
Aşçı		1											1
Başmakçı		1		1							1		3
Çüllah		1	3		6					2	3		15
Tüfenkçi		1											1
Marangoz		1	1		1	1							4
Kasap		2											2
Papuçcu		1	2	1		1	1						6
Debbağ			1	4		1		2					8
Tabib-i ilm				1									1
Kömiircü				1									1
Yapıcı						1							1
Taşçı						2							2
Börekçi								1					1
Helvacı								1					1
Mınytab								1					1
Keçeci									1				1
Kalaycı									1				1
	78	68	192	93									730



gönderilmiş” denilmiştir.⁷² Yine Niğde kazasından Karacaviran karyesinden İlyas için “gitmemiş bedel dahi gönderilmemiş” kaydı⁷³ konulmuştur. Teftiş edilen on bir kazadan, Develikarahisar, Niğde, Anduğu, Aksaray ve Koçhisar kazalarından yoklanan hanelerin durumu şu şekildedir.

Tablo 3: Teftiş Olunan Kazaların Durumu

Kaza	Hane	Giden	Gitmeyen	Fevri Olan	Gıybet Eden	Bedel Gönderen
Develikarahisar	8	5	2	-	1	-
Niğde	6	4	1	1	-	2
Anduğu	40	11	25	1	3	6
Aksaray	71	40	28	1	2	26
Koçhisar	5	1	2	-	2	4

Tabloda görüldüğü üzere beş kazadan toplam 130 hane teftiş edildiğinde 61 hanenin gittiği, ölen ve kaybolanlarla birlikte gitmeyenlerin toplamının da 69 haneye ulaştığı, bunlardan 46 hanenin yerine bedel gönderdiği ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen 15 ailenin ise hiç gitmediği görülmektedir.

1574 yılında, sürgün yazılanların gidip gitmediklerini tahkik hususunda yapılan bir teftişte yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Ilgın ve Akşehir kazalarından sürgün yazılan bazı aileler Kıbrıs’a gitmemişler, fakat bulundukları yer ahalisi onların yerine başkalarını göndermişlerdi. Başkası yerine giden ve evvelki defterde sürgün yazılmamış olan kimseye bulunduğu kasabanın mahallesi halkı veya köy halkı 100 altın harçlık verip Kıbrıs’a göndermişlerdi. Diğer bir şekilde sürgün yazıldığı halde gitmek istemeyen kimse kendi yerine başkasını bulmakta ve ona 100 altın harçlık verip Kıbrıs’a gönderebilmekte idi; Ilgın Kazası’na tâbi Avşar köyünden Alagöz oğlu İsmail sürgün yazılmış, fakat köyünden kaybolunca köy halkı Mahmud isimli şahsa 100 altın vererek Kıbrıs’a göndermişlerdi. Akşehir’e tâbi Bulur köyü 63 hane olup üç hanesi Kıbrıs’a gitmiş, üç hanesi gitmemiş; diğer üçünün derhal bulunup gönderilmesi emredilmiştir.⁷⁴ Bütün göçmenlerin Kıbrıs’ta kendi mesleklerini icra etmeleri hükümet tarafından arzu edilmekte idi; bunun için bir genel emirname de yayınlanmıştı. Bu doğrultuda bir çiftçi, askerlere ayrılmış kadrolara tayin edilemeyecekti.⁷⁵

CB- İÇEL SANCAĞI KAZALARINDAN KIBRIS’A GÖNDERİLEN AİLELER

Sürgün hükmünde belirtildiği üzere, bu hükmün uygulanacağı yerlerden birisi de İçel Sancağı ve kazaları-

dır. Sürgün hükmü mucibince İçel Sancağı’nın Ermenak, Mamuriye, Selendi, Gülnar, Mud ve Silifke kazalarından Kıbrıs’a gönderilmek üzere sürgün haneleri tespit edilmişti. Sürgün işine müfettiş tayin olunan Seydişehir Kadısı Muhyiddin Efendi ve İçel sancağı kadılarına gönderilen emr-i şerifle mübaşir tayin olunan Hüsrev Bey ve adı geçen kazaların kadıları tarafından, kazalardan tespit edilen sürgün haneleri mufassal şekilde bir deftere kaydedilmişlerdi.⁷⁶ Bu deftere göre, on haneden bir hane hesabı üzere tespit edilen haneler, hane reislerinin isimleri, mücerred kız ve erkek çocuklarının sayıları, hangi meslekten oldukları, mallarının miktarı ve davalarının ade-di ve taşınmaz gayrimenkullarının değeri ayrıca sürgün işinden kaçtıklarında yerine gönderilecek kefilleri ile kaydedilmişlerdir.⁷⁷

Sürgün hükmünde belirtilen şartlar dahilinde, yukarıda verilen usuller çerçevesinde İçel kazalarında sürgün hanelerinin tespiti ve uygulaması hususunda bir takım usulsüzlüklerin yapıldığı şikayet konusu olmuştur. Nitekim İçel Beyine gönderilen bir hüktümde, İçel’den Kıbrıs’a gönderilen sürgünlerin ekserisinin yerlerine bedel gönderip, kendilerinin gitmediği bildirilerek, mahkemede mahfuz defterde ismi yazılı olanların kâmilin gönderilmesi istenmektedir.⁷⁸ Yine Karaman Beylerbeyi’ne gönderilen 19 Nisan 1573 tarihli hükümle, İçel Sancağı kazalarından olan Ermenak halkı sürgün yazılarının haksız yazıldığı cihetle Konya kadısı vasıtası ile şikayet ettiklerinde, yapılan tahkikat neticesinde önce tahrir olunan hanelerin Kıbrıs’a gönderilmesi emredilmiştir.⁷⁹

Ermenak, Mamuriye, Selendi, Gülnar, Mud ve Silifke’den Kıbrıs’a gönderilen hanelerin, çocuk sayıları, ne suretle gönderildikleri ve meslek sahibi olanların kazalara göre dağılımı Bab-ı Asafı Divan Kalemi 793 no’lu Defterde kayıtlıdır (Tablo 4).

Tabloda görüldüğü üzere İçel Sancağı kazalarından gönderilen hanelerin toplamı 653’dür. Bu hanelerin %39’u gönüllü olarak Kıbrıs’a giderken %61 sürgün hükmü mucibince gönderilmişlerdir. Gidenlerin %95’i meslek sahibi iken %5’ini herhangi bir mesleği olmayanlar oluşturmaktadır. Adı geçen kazalardan Kıbrıs’a gönderilen hanelerin çocuk sayısı 756 kişi olup, aile ba-



şına düşen çocuk sayısının oldukça düşük olduğu dikkati çekmektedir.

Tablo 4: İçel Sancağı'na Tabi Kazalardan Kıbrıs'a Gönderilenlerin Kazalara Göre Dağılımı

Kazası	Hane	Çocuk	Gönüllü	S.H.M.	Meslek Sahibi	Meslek Sahibi Olmayan
	K	E				
Ermenak	54	66		54	47	7
Mamuriye	61	10	56	21	40	61
Selendi	49	7	29	47	2	49
Gülнар	134	66	116	82	52	134
Mud	169	69	118	28	141	160
Silifke	186	68	151	77	109	173
TOPLAM	653	220	536	255	398	624

Sürgün hükmünde belirtildiği üzere iskâna tabi tutulanlar âlet ve edavâtı, hayvanları ve bütün ailesiyle gitmek durumundaydı. Zira yerleşecek olan kimselere arazi verilmek suretiyle ziraatin teşviki ve bu yeni ahalinin toprağa bağlanması sağlanarak yörede Türk-Müslüman unsurun kuvvetlenmesi hedeflenmiştir. Buna bağlı olarak, gönderileceklerin emlakının kıymetinin bilir kişiler marifetiyle takdir edilmesi ve gerçek değeri ile satıldıktan sonra parasının o kişiye ödenmesi de iskâna tâbi tutulanların asıl yurtları ile bağlarının kopmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim incelenen defterde bu konu ile ilgili bilgiler veren kayıtlar bulunmaktadır.⁸⁰ Bu doğrultuda örnek vermek icap ederse Ermenak'ten Kıbrıs'a gönderilen elli dört haneye, geride kalan taşınmaz gayri menkulleri için 355.400 akçe ödenmiştir.⁸¹ Dolayısıyla asıl yurtlarındaki emlakının gerçek değerini alan, yeni gittiği yerde de herhangi bir ücret ödemedi kendisine ev, tarla tahsis edilen veya mesleği ile ilgili iş bulan göçmenin, iki yılda vergiden muaf tutulması onun ekonomik yönden iyice güçlenmesine yardımcı olmakta, böylece devlet idaresinin burada yerleşmesi temin edilmektedir.⁸²

Tablo 4'te verildiği üzere İçel Sancağı kazalarından Kıbrıs'a gönderilen 653 ailenin 624'ünün meslek sahibi olduğu görülmektedir. Meslek sahibi olanların, meslekleri ve sayıları itibarıyla kazalara göre dağılımı tablo 5'te verilmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere meslek sahibi olanların büyük çoğunluğunu %73'lük bir oranla çiftçiler oluşturmaktadır. Çiftçilerden sonra sırayı %3'le çullah, %2'yle terzi ve %22 ile tabloda görülen diğer meslekler gelmek-

tedir. Osmanlı Devleti yerli ahali ve Kıbrıs'a yeni nakledilenlerin kendi kendilerine yeten bir toplum halinde teşkilatlanabilmeleri için, özellikle yeni nakledilenlerin ayrı meslekten kişiler olmasına dikkat etmiştir.⁸³ Sonuçta Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından Kıbrıs'a gönderilenlerin toplamı 2.555 hanedir. Bunların 1.028'i %40'lık bir oranla gönüllü giderken, geri kalan 1.527 hanesi sürgün hükmü mucibince gönderilmiş olup, %53'ü de meslek sahibidirler.

Tablo 5: İçel Sancağı Kazalarından Kıbrıs'a Gönderilenlerin Mesleklerine Göre Dağılımı

	Ermenak	Mamuriye	Selendi	Gülнар	Mud	Silifke	Toplam
İşaat Ustası	2						2
Demitci					1		1
Çullah	7	5	2	8	21	5	48
Terzi	2	7	3	6	12	4	34
Çadircı					2		2
Fırıncı	1			1	1		3
Tacı				3	1		4
Hallaç	2	1	3				6
Papuccı	2			3			5
Semerci	1						1
Değirmenci				1		1	2
Başmıkcı	2			2	6	2	12
Dülger	2		1			1	4
Kaşıkcı	2			2			4
Boyacı	1					1	2
Kuşakçı					1		1
Çiftçi	23	45	35	106	112	158	479
Eskici		2			1		3
İmam		1			2	1	6
Kalaycı			2				2
Kazaz			1				1
Talib-i İlm			2				2

Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından Kıbrıs'a gönderilecek hanelerin tespitinde bir takım hususlar ortak özellik arz etmektedir. Kıbrıs'a gitmek üzere kaydedilmiş olanlar kim olursa olsun herkesin iki kefil olması gerekli idi; bu kefiller, kefil oldukları şahsın ahlâkî durumu ile güvenilir kimseler olduklarının öğrenilmesinde yararlı olmuşlardır. Meselâ Ermenak kazasında bulunan Lafza karyesinde oturan Ramazan bin Köse Mehmed ve Yusuf bin İbrahim isimli şahıslar Kıbrıs'a gitmek üzere yazıldığında, Piri Çelebi İbn-i Seydi Çelebi ve Abdurrahman Halife bin Hacı Resul ve Mehmed bin Pir Ömer ve Hacı Bali bin Pir Ahmed ve Yusuf bin Ali ve Piri bin Mehmed ve Hüseyin bin Hamza Bali ve Hüseyin bin İbrahim ve Yusuf bin Seydi Ali ve Mehmed bin Ahmed kendilerine kefil ve vekil yazılmışlardır.⁸⁴

Kıbrıs'a gidenlerin hepsi kasaba veya kazalarda değil çoğunluğu köylerden idi. Meselâ Seydişehir kazasının



da, Cami, Değirmenciyan, Bazarkapu, Biruni, Hacı Mustafa, Debbağlar, Safihane, Hacı Seydi Ali, Ulukapu, Kızılcalar, Kışıkapu, Mahallelerinden onbeş hane Kıbrıs'a gönderilmek üzere yazılmışlardır.⁸⁵ Bu durum şehir merkezlerinin sürgünden muaf tutulmadığını göstermektedir. Diğer bir husus sürgün haneleri tespit edilirken zımmi veya müslim ayrımının yapılmamasıdır.⁸⁶ Mesela Ermenak kazasında Zımmiyan mahallesinde oturan, zımmî Aydın veled-i Polad, zımmî Polad veled-i Minçeler, Zımmî Hızır veled-i Hacı isimli kimseler Kıbrıs'a gönderilmek üzere yazılmışlardır.⁸⁷

Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından gönderilen sürgün haneleri için incelediğimiz iki defterde dikkat çeken husus sürgün olarak gitmenin halk için ağır bir mükellefiyet tahmil etmiş olması ve bu sebeple gönüllü olarak gidenlerin azlığıdır. Bu yüzden defterlerde kaydedildiği gibi, bazı köyler "sürgün havfından dağılıp ele geçirilmek müyesser olamamıştır." Bu vaziyet karşısında aralarından bir kaçını muhakkak seçip göndermek mecburiyetinde kalan mahalle veya köy halkı, ekseriya işsiz, güçsüz insanları veya türlü ahlâkî zaaf ve kusurları sabit olmuş bulunanları seçmekte ve herhangi bir şekilde damgalandığı için aralarında kalmasını arzu edemeyecekleri kimselerden bu suretle adeta kurtulmağı da istemektedirler. Neticede tatbikatta yukarıda tekkik ettiğimiz sürgün hükmünün mâna ve mahiyeti değişmiş gözükmekte ve sürgün aderâ suçluların temizlenmesi gibi bir şekil almaktadır.⁸⁸

Osmanlı Devleti, Kıbrıs'a gönderilecek sürgün hanelerinin tespitinde, iç ve güney Anadolu'da ortaya çıkan ayaklanmalara vesile olan şahısları, suçluları seçerek bölgede istikrar ve güveni sağlamak istemiştir. Ayrıca Kıbrıs'a gittiklerinde kendilerine ev ve toprak verilecek olan bu kitleleri kaynaştırarak yeni bir toplum oluşturmak ve bunları orada kontrol altında tutmak siyasetini takip etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ın iskânı için başvurduğu bu şekil sistematik ve umumi sürgünler yanında hususi teşebbüslere bırakılan bir takım iskân usulleri de mevcut bulunmuştur. 5 Haziran 1572 tarihli bir hükme göre, Kıbrıs Defter Kethudası olan Hasan, kendi akvam ve akrabasından 1.000 haneyi, ihtimal bir takım imtiyazlar mukabilinde, Kıbrıs'a alıp götürmeyi iltizam et-

miş. Merkezden de Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen bir emirle⁸⁹ bu zatın taahhüdünü ifâ için şimdiye kadar kaç hâneyi geçirmiş olduğu sorularak bilgi istenmiştir.

Kıbrıs'ın iskânı meselesinde görünen diğer bir usul, hiç kimsenin icazetini almadan kendiliğinden gidip adaya yerleşenlerin olmasıdır. Nitekim Van'dan gönüllü, erbab-ı tımar ve gayrıdan bazı kimseler kendiliklerinden Kıbrıs'a gidip yerleşmişlerdir. Bunun üzerine, merkezden Van Beylerbeyi'ne gönderilen 21 Safer 979 tarihli hükümle bunun teftiş edilip bildirilmesi istenmiştir.⁹⁰

Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ın iskânında bazı yahudi ailelerini buraya yerleştirmek yönünde faaliyetleri görülmektedir. Devletin bu girişiminin ne gaye ile yapıldığı bilinmemekle⁹¹ birlikte değişik tarihlerde Yahudiler Kıbrıs'a gönderilmek istenmişlerdir. Eldeki mevcut vesikalardan anlaşıldığı kadarı ile ilk girişim Safed Sancağı ahalisinin isteği ile gerçekleştirilmiştir. Safed Yahudileri İstanbul'a adam göndererek, aralarında hırsız, haramzede ve sicili bozuk kişilerin çok sayıda olduğunu bildirerek bunların hakkından gelinmesini istemişlerdir. Bunun üzerine 25 Ağustos 1573 tarihli Safed Beyi ve Kadısı'na gönderilen hükümle⁹² Safed'de huzur ve düzeni bozan kişilerin Kıbrıs'a gönderilmesi emredilmiştir.

Başka bir belgeden anlaşıldığına göre ise, göçmen akını nedeniyle nüfusu çok artan Safed'den⁹³ bin nefer Yahudinin Kıbrıs'a yerleştirilmek istenildiği anlaşılmaktadır.⁹⁴ Ancak bu haberin duyulması üzerine, Safed'de hayat durma noktasına gelmiş ve bu husus Safed Kadısı tarafından Divan-ı Humayun'a bildirilmiştir. Bunun üzerine 14 Mayıs 1578 tarihli Safed Beyi'ne ve Kadısı'na gönderilen hükümle⁹⁵ Safed Yahudileri'nin sürgünden af olundukları bildirilmiştir. Bununla birlikte, ülkenin başka yerlerinden Safed'e göç etmek isteyen Yahudilere sınırlamalar getirilerek Kıbrıs'a yerleştirilmişlerdir. Nitekim Selanik'ten Safed'e giderken Kıbrıs'da Magosa Limanı'na uğrayan gemideki yüz nefer Yahudi, kadınları ve çocukları ile beraber, Kıbrıs Beylerbeyi'nin isteği doğrultusunda Kıbrıs'a iskân edilmişlerdir.⁹⁶

20 Ağustos 1577 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen hükümle, merkezden gönderilen emir doğrultusunda Kudüs kadısının Kıbrıs'a göndereceği beş yüz hane Yahudi'yi Kıbrıs'a getirmek için kadırgalar göndermesi ve geldiklerinde munasip bir kalede iskan edilme-



leri istenmektedir.⁹⁷ Bilindiği üzere, Karaman, Rum, Anadolu ve Dulkadiye eyaletleri sürgün hükmüne tabi tutulmuşlardı. Vilayet-i Anadolu ve Aydın Livası kazaları ile birlikte bu hükmün dışında bırakılarak birer nüshası Karaman, Alaiye, Teke, İçel, Bozok ve Rum vilayetine gönderilmişti. Yukarıda verildiği üzere Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından Kıbrıs'a gönderilen ailelerin kayıtlı olduğu defterler incelenmişti. Fakat bunlar haricinde, sürgün hükmüne tabi olan yerlerden gönderilenlere ait defterler arşivlerimizde mevcut olmadığından incelenememiştir. Bundan dolayı, Kıbrıs'ın iskânı için adı geçen yerlerden ne kadar hanenin gönderildiği hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme kayıtlarındaki vesikalardan bu bölgelerde de sürgün hükmünün tatbik edilerek Kıbrıs'a sürgün hanelerinin gönderildiği anlaşılmaktadır.

3 Mayıs 1574 tarihli Alaiye Beyi ile Manavgat kâdısına gönderilen hükümle⁹⁸ Kıbrıs'ın imâr ve ihyası için Karaman'da ve diğer yerlerde olduğu üzere Alaiye ve kazalarından on haneden bir hane çıkarılarak gönderilmesi istenmiştir. Sürgün hanelerinin tespitinde kendi halinde olanlara dokunulmaması ehli fesad ve şirret adamların seçilmesi bildirilmiştir. Yine 4 Eylül 1574 tarihli Alaiye Beyi'ne ve Tarsus Kadısı'na gönderilen hükümle⁹⁹ bölge ahalisinin ekserisinin denizde küffar tarafından esir ve mallarının garet edilmesinden dolayı fakir kaldıkları sancak beyi tarafından bildirilerek, tespit edilecek hanelerin mücrim ve şerirlere hasredilmesi isteğinin kabul edildiği bildirilmiştir. Kıbrıs'a sürgün edileceklerini işiten şerirler dağıldıklarından, bu durumun diğerlerine sırayet etmemesi için mal ve mülklerinin değerleri ile sattırılıp akrabaları ve ehl-i iyalleri ile gönderilmesi 23 Eylül 1574 tarihli hükümle Alaiye Beyi'ne emredilmiştir.¹⁰⁰

Sürgün hükmünde "Vilayet-i Anadolu" kaydının silinmesine rağmen bu eyaletten de Kıbrıs'a sürgün hanelerinin gönderildiği görülmektedir. Bu eyaletin sürgün hükmü dışında tutulduğu yayılmış olacak ki, Kıbrıs'a sürgün yazılanlar için bazı kadıların "hilaf-ı emr" yazmışlardır demeleri üzerine af bekleyen aileler için 15 Temmuz 1573 tarihli Anadolu Beylerbeyi'ne gönderilen hükümle¹⁰¹ hazırlanan defter mucibince Kıbrıs'a gönderilmeleri emredilmiştir.

Antalya Kazası'ndan da Kıbrıs'a sürgün ailelerin gönderildiği yönünde belgeler mevcuttur. 26 Temmuz 1573 tarihli Antalya, Karahisar, Teke, Kızılkaya, Elmalı, Kaş ve Kalkanlı kadılarına gönderilen hükümle¹⁰² Megri Kadısı marifetiyle adı geçen kazalardan sürgün hükmü mucibince sürgün hanelerinin yazıldığı bildirilmektedir. Antalya kadısına gönderilen 16 Mart 1574 tarihli hükümde¹⁰³ ise, Antalya kazasından gönderilecek doksan dört hanedan bakiye kalanların sevk edilmesi istenmiştir.

Kıbrıs'ın iskânı için, yukarıda izah edilen usullerle çıkarılan sürgün hanelerinin hakiki adedini, Kıbrıs'a götürülüp götürülmediklerini ve Kıbrıs'da ne şekilde ve nerelere yerleştirildiklerini tespit etmek mümkün olamamaktadır. Fakat Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'a geçiş yeri olan Silifke iskelesinden¹⁰⁴ dolayı İçel Beyi,¹⁰⁵ gönderilen sürgün hanelerinin sayısı ve yerleştirilmesi hususunda Kıbrıs Beylerbeyi ile yapmış olduğu yazışmalardan meseleye gerekli önemin verildiği anlaşılmaktadır. Yine 5 Temmuz 1573 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne ve Defterdarı'na gönderilen hükümde de¹⁰⁶ Kıbrıs'a varan sürgün hanelerinin sayısı ve iskân yerleri hakkında bilgi istenmiştir. Kasım 1609 tarihli bir sicil kaydında¹⁰⁷ da Kıbrıs'taki kadılara gönderilen mektup emri ile, sürgün zamanından bu yana hangi kazada ne kadar sürgün edilen reaya olduğunun tahrir ve defter ettirilip asitane-i sadet'e gönderilmesi istenmektedir.

Kıbrıs'ın iskânı için, Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından gönderilenlerin haricinde, sürgün hükmünde belirtilen diğer yerlerden ne kadar hanenin Kıbrıs'a geçirildiği hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Ayrıca bu sürgün hanelerinin Kıbrıs'a gidip gitmediklerini ve adada nerelere yerleştirildiklerini maalesef tespit etmek mümkün değildir. TK. KKA. 64 numaralı Kıbrıs Mufassal defteri, fethi müteakip yazılan defter olduğu için, Türk ve Müslüman muhacir olarak, hiçbir kimsenin kaydını ihtiva etmemektedir. Bu hususta çalışmalar yapan Mustafa Haşim Altan, Kıbrıs'a gelen muhacirlerin yerleştirildiği yerlerin isimlerinin değiştirilmeden muhafaza edildiği ve sadece Türkler'in yerleştirilmesiyle oluşan yeni köy ve kasabalara Türkçe isimler verildiği prensibinden hareketle yerleşim yerlerini tasnife tabi tutmuştur.¹⁰⁸



Kırım'a gönderilen sürgün hanelerinin miktarı hakkında ise 14 Temmuz 1580 tarihli bir belgeden fikir edinebiliriz. Kırım Beylerbeyi'ne gönderilen bu hükümde¹⁰⁹ 12.000 hanenin Kırım'a gönderildiği, fakat bunların tamamına yakının tekrar adadan ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Fakat hükümde geçen "... sürgün tariki ile cezire-i Kırım'a varanların isimleri nedir ve her biri ne kadılkdan olduğu mukaddema vardıklarında müfredatiyle defter olunmuşumdur..." ifadesi ve bu hüküm doğrultusunda istenilen bilgilerin gönderildiği kayıtların mevcut olmayışı bizi herhangi bir yorum yapmaktan geri bırakmaktadır. Fakat sürgün hükmü mucibince ilgili yerlerden tespit edilerek Kırım'a gönderilen ailelerden bazılarının, yukarıda verilen hükümde de belirtildiği üzere, Kırım'dan ayrıldıkları yönünde elimizde mevcut vesikalar vardır.

2 Eylül 1574 tarihli Karaman Beylerbeyi'ne gönderilen hükümde¹¹⁰ "... sürgün taifesinden bazıları cezire-i Kırım'dan hufyeten rençber ve levend gemilerine girüb beru yakaya firar ettikleri arz ve ilâm olunmağın buyurdum ki, varduk da daima bu babda mukayyed olub anun gibi taife-i mezbureden kaçub beru yakaya geçenleri ele götürüb celb ve ahz olunmakla himayet olunmakdan ziyade hazer edesin" şeklindeki ifadelerden Kırım'dan kaçanların olduğu anlaşılmaktadır. Bunların genellikle rüşvet vererek¹¹¹ veya yeniçeri ve gönüllü yazılıp daha sonra tımara çıkarak¹¹² kaçtıkları görülmektedir. Bu durum karşısında Osmanlı Devleti'nin bir takım tedbirler aldığı tespit edilmektedir. Nitekim Kırım'dan insan kaçırarak Levendlerin bu işi yaptıkları tahakkuk ederse idam edilecekleri,¹¹³ Kırım'da iskeleler haricinde herhangi bir yere yanaşan ve demirleyen gemilere el konulması¹¹⁴ ve iskele eminlerinin dikkatinin çekilmesi¹¹⁵ gibi hususlarda Kırım Beylerbeyi'ne hükümler yazılmıştır.

SONUÇ

Fetihden sonra Kırım'ın imar ve iskânı için girişilmiş olan faaliyetleri, bazı araştırmacılar değişik boyutlarda ele alıp incelemeye çalışmış ve bir takım sonuçlar çıkartmışlardır. Yapılan çalışmalarda dikkati çeken en önemli hususlardan birisi, Kırım'a gerçekleştirilen iskân faaliyetleri ile çok sayıda ailenin buraya yerleştirilmesi düşüncesi olup, yapılan iskânın da başarılı bulunmasıdır.¹¹⁶

Osmanlı Devleti'nin Kırım'ta gerçekleştirdiği iskân faaliyetlerini, adaya nakledilen muhacir topluluğunun kesafeti bakımından değil de topraksız kitlelerin tasfiyesi Anadolu'da asayiş ve otoritenin temini, güven ve istikrarın sağlanması yönünde değerlendirmeye tabi tutanlar, iskânı pek başarılı bulmamakta ve bunu da Kırım'ın coğrafyası ve iklimindeki olumsuz şartlara bağlamaktadırlar.¹¹⁷ Yine, Kırım'ta uygulanan iskân politikasını, kentleşmeye olan etkileri bakımından değerlendirenlerin de pek olumlu bakmadığı görülmektedir.¹¹⁸

Ele alınan dönemde, Kırım'ın iskânının neticeleri hakkında kesin hükümlere varmak oldukça zordur. Ancak sürgün hükmü doğrultusunda adanın şenlendirilmesi işine çok iyi niyetlerle başlandığını söylemek mümkündür. Fakat sonucu belli olmayan bir yolculuğa çıkılıyor olması, bütün özendirmelere rağmen gönüllü ailelerin sayısının artmasına mani olmuştur. Bu olumsuzluğa rağmen Karaman Eyaleti ve İçel Sancağı kazalarından gönderilenlerin yarısına yakınının gönüllü olarak adaya gitmeleri ise iskanın başarısı olarak kabul edilebilir.

Gönüllü ailelerden başka devletin, sürgün hükmü ile göz önünde bulundurulması gereken hususların dışına çıkarak Anadolu'da asayiş bozanlar ile toprağı olmayan ahaliyi iskâna tabi tutması da esas itibariyle oldukça isabetlidir. Bu sayede devlet hem Anadolu'da otoritesini sağlamlaştırarak huzur ve sukûnu temin etmeyi hedeflemiş hem de söz konusu olan bu potansiyel ile Kırım'ın imar ve iskânını gözetmiştir. Fakat ada coğrafyası ve ikliminden kaynaklanan olumsuz gelişmeler, iskan ve imar faaliyetlerinin istenilen seviyede gerçekleşmesine mani olmuştur. Bu da adada aradığını bulamayanların, tekrar eski yerlerine dönmek istemelerine ve Osmanlı Devleti'nin ise bunu engellemek için gerekli tedbirleri almasına yol açmıştır. Zaten, Kırım'ın iskânı ile alakalı arşiv vesikâlarının tamamı hadisenin, yukarıda izah edildiği vechile, safahatını bütün açıklığı ile gösterecek şekildedir. Kırım'a gerçekleştirilen iskân hareketinde gözardı edilmemesi gereken en önemli husus, Anadolu ile Kırım arasında bir kültür köprüsünün oluşturulması ve bu sayede adada üçyüz yıl devam eden Türk hakimiyetinin tesis edilmesidir.



- 1 BOA. MD. 9, s. 89, Hüküm 231; İ. H. Uzunçarşılı, "Kıbrıs'ın Fethi ile Lepant (İnebahçı) Muharebesi Sırasında Türk Devleti ile Venedik ve Müttefiklerinin Faaliyetlerine Dair Hazine-i Evrak Kayıtları" *Türkiyat Mecmuası III*, (1935), s. 257.
- 2 *Kıbrıs Seferi (1570-1571)*, (nşr.: GHTB), Ankara 1971, s.11 Nitekim, 1471'deki Osmanlı-Karaman mücadelesinde Karamanoğulları, Uzun Hasan'dan yardım talebinde bulununca o da Hristiyanlara yani Rodos Şövalyelerine ve Kıbrıs kralına başvurarak 30.000 kişilik orduyu Alaiye beyinin birlikleri de dahil, müşterek düşman olarak saydıkları Osmanlı Devleti üzerine yollamıştır. H. F. Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1964, s. 44 vd; Naci Kökdemir, *Dükkü Bugünkü Kıbrıs*, Ankara 1957, s. 33.
- 3 *Kıbrıs Seferi*, s. 12.
- 4 Bkz.: BOA. MD.9, s. 89, hüküm 231; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi II*, İstanbul 1978, s. 441; II. Selim daha şehzade iken Mısır'dan kendisine gönderilen hediyeleri taşıyan gemi korsanlarca yağma edilmiş ve kendilerine sorulduğunda korsanlar; "Şehzadeye ait olduğu malumumuz değildi" diye cevap vermişlerdir. Bu olayın II. Selim'in şahsında derin bir etki bıraktığı ve daha o zaman Kıbrıs'a sefer açmayı düşündüğü bazı tarihçilerce rivayet olmaktadır [Bkz.: Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, (nşr.: M. İpşirli), İstanbul 1989, s. 77]. 1569 sonlarına doğru Mısır'a gitmekte olan Mısır hazine defterdarının gemisinin korsanlar tarafından yağmalanması olayı da II. Selim'i çok hiddetlendirmiş ve fetih Kararını hızlandırmıştır. Bkz.: Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar* (nşr.: O. Ş. Gökyay), İstanbul 1980, s. 903.
- 5 II. Selim, Kıbrıs'ın fethi için Ebu's-Sûd Efendi'ye başvurarak seferi dinen de meşrûlaştırmak istemiş ve bu hususta ferva almıştır. Buna göre bir zamanlar Müslümanlara ait olan Kıbrıs'da mescid ve medreselerin harap olduğundan bahsedilmekte ve adanın Hristiyanların elinde bulunması sebebiyle Müslümanların zarar gördükleri ve hatta ada korsanlarınca taciz edildikleri, dolayısıyla fethedilmesi gerektiği bildirilmektedir. Ayrıca Müslümanların zarar görmesi hasebiyle mevcut sulhun bozulması da caiz görülmektedir. Bkz.: Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi I*, (nşr.: B. S. Baykal), Ankara 199, s. 343 vd; İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 258 vd.; V. Bedevi, *a.g.e.*, s. 97; B. Darkot, "Kıbrıs", *İ.A. VI*, s. 674; F. Alasya, *Tarihî Kıbrıs*, s. 26-27; Naci Kökdemir, *Dükkü-Bugünkü Kıbrıs*, Ankara 1957, s.34 vd. Kıbrıs'ın fethi hakkında geniş bilgi için bkz.: Recep Dündar, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Malatya 1999
- 6 İç-il beyinin İstanbul'a gönderdiği mektupla teyid edilen bu husus karşısında 1569'da bu beye gönderilen hükümde "...halen Südde-i sa'adetüm'e mektub gönderüb cezire-i Kıbrıs'dan gelen tacizin takritin ve sayır ol canibe müte'allik her ne ki tahrir imişsen mufassalen ma'lum-ı şerifüm oldu. Eyle olsa; cezire-i mezburenün re'ayasına istimalet için mukaddema gönderilen hüküm-i şerifüm mukarrerdür. Buyurdum ki: Vardukda, bu babda tamam tedarük üzere olub sabıka gönderilen istimalî hükmi mucebince ceziremin re'ayasına girü kendü canibünden mektublar gönderüp her birine yeni istimalet virüp göyle ki; düşman tarafına meyilleri ve mu'avenetleri olmayup südde-i sa'adetüm canibine doğruluk üzere teveccühleri mukarrer ola..." denilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 12, s. 17, hüküm 19. Ada halkının, Osmanlı Devleti'ne müracaat ederek Türk hakimiyetine girmek istemesi Venedik idaresinin katı ve adaletsiz tutumundan kaynaklanıyordu. Zira halk, sınıflara ayrılmıştı. İmtiyazlı bir kesim bütün nimetlerden faydalanırken, büyük bir kısım köle muamelesi görüyordu [Bkz.: A. C. Gazioğlu, *a.g.e.*, s.150. Temel hak ve hürriyetlerden mahrum bırakılan ahali haftada üç gün angaryaya mahkûm edilmişti. Onun için kendi işlerini yapamıyor ve yeterli miktarda yiyecek sağlayamıyordu. Üstelik, ürettiği çok az miktardaki ürün için 1/4 mahsûl hissesi, dönüm başına 1,5 akçe vergi, 60-90 akçe arasında maktû vergi ve nüfus başına 5 akçe cüz hakkı vermek zorunda bırakılmıştı. TK. KKA. TD. 64, vrk. 5 vd; F. Alasya, *Kıbrıs Tarihi*, s. 51.
- 7 Osmanlı-Venedik diplomatik görüşmeleri için bkz.: G. Hill, *A History of Cyprus III*, Cambridge 1948, s. 884 vd.; F. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası II*, (nşr.: M. A. Kılıçbay), İstanbul 1989, s. 286.
- 8 İ. H. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 260.
- 9 KK. RD. 221, s. 9; Safvet, "Kıbrıs Fethi Üzerine Vesikâlar", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası II*, İstanbul 1331, s. 1190.
- 10 Lala Mustafa Paşa'nın ifadesiyle: "Yevmüs sept (cumartesi) fı 8 rebiü'l-âhır 978 (9 Eylül 1570). Bu gün binayettullahü teâlâ kale-i Lefkoşa namaz-ı subh'dan iki saat sonra fetholundu." şeklindedir. Bkz.: KK. RD. 221, s. 35.
- 11 KK. RD. 221, s. 177.
- 12 Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi" *Belgeler IV/7-8*, Ankara 1969, s. 7.
- 13 *Kıbrıs Seferi*, s. 154.
- 14 BOA. MD. 16, s. 18, Hüküm 33; Ayrıca Magosa beyi Hamza Bey için bkz.: BOA. MD. 27, s. 386, Hüküm 924 ve BOA. MD. 43, s. 158, Hüküm 285; H. Sahillioğlu, *a.g.m.*, s. 15.
- 15 BOA. MD. 16, s. 64, hüküm 133.
- 16 BOA. MAD. 563, s.129; BOA. MD.12, s. 447, hüküm 865.
- 17 BOA. MD. 16, s. 19, hüküm 35.
- 18 Bkz.: BOA. MD. 10, s. 262, hüküm 407.
- 19 BOA. MD. 16, s. 64, hüküm 133.
- 20 BOA. MD. 21, s. 261, Hüküm 627; Kıbrıs Eyaletine yukarıda ismi geçen sancakların ilthak ettirilmesinin bir sebebi de düşman saldırılarına karşı yeterli derecede karşı çıkmak ve adanın elden çıkmasını önlemektir. Bu sancakların tımarlı askerleri adaya getirilerek, buradaki askerlere takviyesi yapıp daha da güçlendirilmiştir. Bkz.: BOA. MD. 10, s. 262, hüküm 407.
- 21 Nuri Çevikel, *Osmanlı İdaresi Altında Kıbrıs'ın Siyasi, Sosyal ve İktisadi Tarihi (1571-1878)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1994, s. 87.
- 22 Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi (1570-1580)", *Millîterarası Birinci Kıbrıs Teşvikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 93.
- 23 28 Mart 1572'de Kıbrıs Beylerbeyi ve Defterdarına hitaben yazılan hükümde; "Cezire-i Kıbrıs Kuvve-i Kahire-i hüsvânem ile yeni fetholunmuş memleket olub re'âyasına dahi nev'an za'f târi olub cezire-i mezbûre re'âyasına eğer zulm ve te'addi olunmayub adâlet olunub eğer icrâ-i şer'i şerifde ve eğer tahsil-i emvâl-i beytül-mal-de eğer tekâlif-i örfiyye ve avâzır-ı divaniyyede himâyet ve siyânet olunub takviyet verilmele memleket ve vilâyet eski hali üzere ma'mûr ve abâdan olmak mühimâtadan olmağın..." denilerek Kıbrıs'ın imarı ve iskânı için yerli ahaliye nasıl davranılacağı dile getirilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 12, s. 641, Hüküm 1215; Ahmed Refik, "Kıbrıs ve Tunus Seferine Aid Vesikâlar", *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, V/1-2, (1926), s. 58; H. Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *Belgeler IV/7-8*, (1967), Ankara 1969, s. 10, no: 20; Safvet "Kıbrıs Fethi Üzerine Vesikâlar", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası II*, (İstanbul 1331), s. 1190 vd.
- 24 Bu konuda Hersek Sancağı Beyi Kasım'a yazılan Hükümde "... cezire-i Kıbrıs reayasından bazı zımmiler Venedik'de olub onun gibi cezire-i mezkûreye gitmek için ol canibe geldiklerinde dahl olunmamak emr idüb buyurdum ki, vardukda anun gibi Venedik'de olan Kıbrıs reayaları gelüb cezire-i mezkûreye gitmek istediklerinde kimesneye dahl ve taaruz ettirmeyüb..." denilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 17, s. 10, Hüküm 16 (Gurre-i Safer 979).
- 25 21 Haziran 1574 tarihli Kıbrıs Beylerbeyine gönderilen hükümde, Kıbrıs ahalisinden olup vatanlarına dönmek isteyen otuz beş zımmînin aileleri ile birlikte gönderildikleri bildirilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 26, s. 46, Hüküm 123.



- 26 Y. Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 1.
- 27 Bkz.: Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İFM*, XI, (İstanbul 1951), s. 544; Halil İnalıcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişâfı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tedkik Münasebetiyle", *Belle-ten*, XV/60, (Ekim 1951), s. 641-642; M. T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yörük-ler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*, İstanbul 1957; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul 1987, s. 29.
- 28 Bkz.: Y. Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 2 vd.
- 29 Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yapılan sürgünler için bkz.: Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimâî Tarihi I*, Ankara 1979, s. 492-495; Halil İnalıcık, *The Ottoman Empire*, London 1973, s. 141 vd.; M. Ç. Uluçay, "Sürgünler, Yeni ve Yakın Çağlarda Manisa'ya ve Manisa'dan Sürülenler", *Belle-ten*, XV/60, (Ekim 1951), s. 507-592; M. T. Gökbilgin; *a.g.e.*, s. 13 vd; Münir Aktepe, "Osmanlıların Rumeli'de İlk Fethettikleri Cimbi Kal'ası", *Tarih Dergisi II*, (1950), s. 283-308; Necdet Tunçdilek, "Eskişehir Bölgesinde Yerleşme Tarihine Toplu Bir Bakış", *İktisat Fakül-tesi Mecmuası*, XX/I-4, (1955), s. 11 vd; F. Dirimtekin, "Muasır Bizans Kaynaklarına Göre Osmanlıların Rumeli'ye Geçiş ve Yerleşmeleri", *VIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara 25-29 Eylül 1970, Kongreye Sunulan Bildiriler II*, Ankara 1973, s. 577 vd; Y. Halaçoğlu, "XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekono-mik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", *Belle-ten*, LII/207-208, (Ağustos-Aralık 1989), s. 638 vd; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, Ankara 1988, s. 157; Âşıkpaşazade, *Âşıkpaşazade Tarihi*, (nşr.: A. N. Atsız), Ankara 1985, s. 51; Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nü-mâ, Neşri Tarihi I*, (nşr.: F. R. Unat-M. A. Köymen), Ankara 1987, s. 154; Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, (nşr.: A. N. Atsız), İstanbul 1972, s. 37 vd.; G. Castellani, *Balkanların Tarihi*, İstanbul 1993, s. 30 vd.; M. Aktepe, "XIV ve XV Asırda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskânına Dair", *T.M. X*, 1953, s. 299-320
- 30 Ö. L. Barkan "Sürgünler", s. 547; Y. Halaçoğlu, *İskân Siyaseti*, s. 4.
- 31 C. Orhonlu, *a.g.m.*, s. 92; H. Sahillioğlu, *a.g.m.*, s. 16.
- 32 Canik'ten bakire kız getirilmesi hususunda bkz.: BOA. MD. 17, s. 6, Hüküm 9.
- 33 Bkz.: BOA. MD. 19, s. 334-335, Hüküm 669; Bu sürgün hükmü ilk ola-rak bkz.: Ö. L. Barkan, daha sonra da diğer araştırmacılar tarafından yayın-landı. Bkz.: Ö. L. Barkan, "Sürgünler", s. 550-553; H. Fikret Alasya, *Ta-rihte Kıbrıs*, Ankara 1988, s. 59-61; George Hill, *A. History of Cyprus IV, The Ottoman Provenance, The British Colony 1571-1948*, (nşr.: H. Luke), Cam-birdge 1940-52, s. 18; Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ot-toman Cyprus and the Mediterranean World 1571-1640*, New York Univer-sity Press 1993, s. 212-239; Mehmet Akif Erdoğan, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü", *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Ulusla-rarası Sempozyumu*, (Gazi Mağusa, 28 Ekim-2 Kasım 1991), Ankara 1993, s. 47.
- 34 Aynı hükmün sonunda mevcut kayıtlardan "vilâyet-i Anadolu" kaydı, Ay-dın livası kazaları ile birlikte çizilmiştir. Fakat bu hükmün birer suretinin Karaman, Alâiye, Teke, İçel ve Bozok'a gönderilmiş olması yanında, diğer bir suretinin de o zaman Rum vilâyetini tahrire memur olan Ömer Bey'in kendisine verildiği görülmektedir [Bkz.: BOA., MD. 19, s. 236 Hüküm 484 (16 Rebiülevvel 980). Bu Hükümde, Kıbrıs'ın mamur olmasının ge-rektiği ve toprağının da kifayet miktarı olduğundan Rum vilayetinde dar-lık çeken bazı köylerin ahalisinin Kıbrıs'a gönderilmesi istenmektedir]. Ayrıca bu iş için dergâh-ı muallâ çavuşlarından Hüseyin Çavuş [Bkz.: BOA. MD. 19, s. 337, Hüküm 670 (9 Rebiülahir 980)] ile Meğri kadısının mü-başir tayin edildiği anlaşılmaktadır. [Bkz.: BOA. MD. 19, s. 337, Hüküm 671] Meğri Kadısına gönderilen Hükümde "... ve maslahat-ı saire kıyas olunmayub kemal-i istikamet ve sadakat ile itmamı lâzım olmuştur. Öy-

le olsa sizün sadakat ve isikametine icimad-ı hümayunum olmağın hu-sus-ı mezbure mübaşir tayin edüp buyurdum ki vardukta bu babda gere-đi gibi mukayyed olup bu husus için toprak kadılarına irsal olunan mu-fassal Hüküm muktezasınca itmam-ı maslahata sa'y ve ihtimam üzere ola-sın..." denilmektedir.

- 35 Bkz.: BOA. MD. 23, s. 171, Hüküm 361.
- 36 Bkz.: BOA. MD. 24, s. 273, Hüküm 728.
- 37 Ö. L. Barkan, "Sürgünler", s. 546.
- 38 BOA. MD. 23, s. 167, Hüküm 350 (28 Receb 981); G. Hill, Kayseri şehir merkezi ile birlikte Konya şehir merkezi ahalisinin de sürgünden mu-afr tutulduğunu, ayrıca Kayseri'de Mimar Sinan'ın köyü olan Ağunas'ın da bu muafiyet içerisine alındığını beyan etmektedir. Konya ve Kayseri şehir halkının muaf tutulduğunu işiten köylüler, aynı uygulamanın kendileri-ne de geçerli olmasını istediler. Fakat bu muafiyet sadece Sinan'ın köyü-ne verildi demektedir. Bkz.: G. Hill, *a.g.e.*, IV, s. 18 vd.
- 39 Bkz.: BOA. MD. 24, s. 208, Hüküm 549 (11 Muharrem 982)
- 40 İlgili hükümde "...kaziye-i Sultanîye'de cenab-ı celalet meabından bina olunan imaret-i amirenin evkafının taht-ı kazanuzda sakin olan reayasın-dan bazıları Kıbrıs cezasine sürmek istedikleri ilam olundu. İmdi ima-ret-i mezbure evkafı reayasından dahl olunmak caiz değildir. Buyurdum ki vusul buldukda evkaf-ı mezbure reayasına kimesneyi dahl ve taarruz it-tirmeyüb cezire-i Kıbrıs'a sürmek isteyenleri men ve def idersin" denil-mektedir. Bkz.: BOA. MD. 18, s. 122, Hüküm 264.
- 41 BOA. MD. 28, s. 285, Hüküm 709.
- 42 Bu konuda "Karye-i Çömelek evkaf-ı padişah-ı alempenah olub afv-ı fer-man olunmağın dört hane alınmadı. Bâki yüz altmış dokuz hane kalur" kaydı vardır. Bkz.: *Bab-ı Asaflı Divan Kalemî* (BA. A. DVN) 793, s. 173.
- 43 "evkâf-ı imaret-i padişah-ı alempenah der mahruse-i Konya nezd-i türbe-i Celaliye" kaydı konulmuştur. Bkz.: BA. A. DVN. 793, s. 97.
- 44 Bkz.: Ö. L. Barkan, "Sürgünler", s. 555.
- 45 Bkz.: BOA. Kamil Kepeci Mevkufat Defteri 2551 (BOA. KK. MD), s. 41.
- 46 Bkz.: BOA. KK. MD. 2551, s. 78.
- 47 Bkz.: BOA. MD. 21, s. 181, Hüküm 439; Bu Hükümde "... mahmiye-i İstanbul'da Kalenderhane medresesine müderris olan mevlana Muhiddin südde-i saadetime adam gönderüb Larende ve Mud kazasında Abidin bin Hacı ismi ve Hacı Mustafa bin Hacı ismi ve Ali paşa bin Hacı ve Hacı Ha-san bin Keman ve Seydi bin Hacı Pir Ahmed bin Kemal, Ali bin Musta-fa, Hacı Bayram bin Hacı Sunduk nam kimesneler akrabasından olub ce-zire-i Kıbrıs'a sürülmek için isimleri defter olduğun... mezkurların ahva-li teftiş olunub defaatle şirret ve şekavet sabit ve müstecil olmağıle cezi-re-i mezkureye sürülmek ferman olunan kimesnelerden değiller ise mü-cerred erbab-ı arz gelmekle ol babda emr-i şerife rencide ettirmeyesin" de-nilmektedir.
- 48 BOA. MD. 22, s. 73, Hüküm 151.
- 49 Bkz.: BOA. MD. 22, s. 7, Hüküm 18.
- 50 BOA. MD. 19, s. 337 Hüküm 670 (9 Rebiülahir 980).
- 51 Sürgün hükmünde belirtildiği üzere üç nüsha hazırlanan bu defterlerin birisi İstanbul'a birisi Kıbrıs Beylerbeyi'ne ve diğeri de ilgili yerin kadi-sında kalacaktır. İncelenen ilgili defter, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kamil Kepeci Tasnifi'nde Mevkûfât Defteri adıyla 2551 numarada kayıtlıdır. Bkz.: BOA. KK. MD. 2551.
- 52 Bu defter daha önce bazı araştırmacılar tarafından değerdendirilmiştir. Bkz.: Ö. L. Barkan, "Sürgünler", s. 524-561; C. Orhonlu, "Osmanlı Türk-lerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi", s. 91-97; M. Akif Erdoğan, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü" (1570-1571), s. 45-56; Aynı yazar, "Beyşehir ve Seydişehir Kazalarından Kıbrıs Adasına Sürül-müş Aileler", *Tarih İncelemeleri Dergisi XI*, İzmir 1996, s. 9-66.



- 53 Bkz.: BOA. MD. 10, s. 246, Hüküm 378.
- 54 Sürgün hükmünde bu husus hakkında "...ve biltümle ol diyar-ı kesir-ül i'tibârın ma'mur ve abâdân olması mühimmâtadan olmağın ol cezireye varanların iki yıla değin öşür ve hukuku alınmayub 'af olunmak üzere..." denilmesine rağmen bu sürenin üç yıla çıkarıldığı görülmektedir. Bkz.: BOA. MD. 19, s.337, Hüküm s. 337.
- 55 Bkz.: BOA. MD. 10, s. 246, Hüküm 379; BOA. MD. 14, s. 964, Hüküm 1427.
- 56 Bkz.: BOA. MD. 26, s. 12, Hüküm 32.
- 57 Bkz.: BOA. MD. 21, s. 297, Hüküm 702.
- 58 Bkz.: BOA. MD. 21, s. 297, Hüküm 703.
- 59 Bkz.: BOA. MD. 21, s. 241, Hüküm 580 (3 Zilhicce 980).
- 60 Bkz.: BOA. MD. 23, s. 120, Hüküm 241 (19 Receb 981).
- 61 Bkz.: BOA. MD. 23, s. 187, Hüküm 394 (3 Şaban 981).
- 62 Bkz.: BOA. MD. 24, s. 304, Hüküm 824 (3 Safer 982).
- 63 Bkz.: BOA. MD. 21, s. 262, Hüküm 262 (6 Zilhicce 980).
- 64 15 Rebiülevvel 981 tarihinde Bozok Beyi'ne gönderilen hükümde, Bozok'dan Kıbrıs'a gönderilecek hanelerin hazır olduğu bildirilmekle Kıbrıs Beylerbeyi'ne haber gönderip gemi istemesi ve gemiler hazır olunca sürgün hanelerini, hayvanları ve güvenilen sipahilerle gönderilmesi emredilmektedir [Bkz.: BOA. MD. 22, s. 143, Hüküm 286]. Aynı tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen hükümle de Bozok'dan gönderilecek haneler için gemi göndermesi istenmiştir. Bkz.: BOA. MD. 22, s. 143, Hüküm 287.
- 65 Bkz.: BOA. KK. MD. 2551, s. 122-126.
- 66 Ö. L. Barkan, Kıbrıs'a gönderilen çiftçilerin kendine ait olmayan bir çiftlikte amelelik eder manâsına geldiğini belirtmektedir. Bkz.: "Sürgünler", s. 557.
- 67 BOA. K.K. MD. 2551, s. 82.
- 68 M. A. Erdoğan, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü", s. 48 vd.
- 69 BOA. KK. MD. 2551, s. 101'de "... vilayet-i Karaman'dan emr-i şerifle cezire-i Kıbrıs'a yazılan hanelerden gitmeyen ve bedel gönderen ve gaybet edenler ber-mucebi-i emr-i âli teftiş olunub südde-i saadete ırsal olunduktan bazı haneler şiddet-i şîta ve bu'di mesafe sebebinden yoklanmayub kalmışlar idi. Onlar dahi yoklanub meşruhan defter olunub südde-i saadet bahş e ırsal olundu" şeklinde belirtilmektedir.
- 70 BOA. KK. MD. 2551, s. 106. "Devletli sultanım hazretlerinin hakipay-ı şerif meram bahş alarına arz-ı bende-i bi-mikdar budur ki, vilayet-i Karaman'dan cezire-i Kıbrıs'a sürgün tahrir olunan hanelerden bu kullarına teftişi ferman olunan onbir kadılığın sürgün haneleri teftiş ve tettebbu olunub defteri Hüseyin Çavuş kullarıyla ırsal olduktan bazı haneler şiddet-i şîta ve bu'di mesafe sebebinden yoklanmağa gelmeyüb baki kaldıkları hakipay-ı meram bahş e arz olunmuşdu. Zikrolunan haneler dahi bit-tamam yoklanub gıybet edenler ve tebdil ve tagyir ve fevt olanlar meşruhan esamileriyle bahş e ırsal olunub ferman olunan sürgün teftişi hususunda bu kullarının alakası kalmadığı vukuu üzere arz olundu. Baki ferman saadeti sultanım hazretlerindir".
- 71 BOA. KK. MD. 2551, s. 101.
- 72 BOA. KK. MD. 2551, s. 103.
- 73 BOA. KK. MD. 2551, s. 103.
- 74 C. Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi", 1570-1580", s. 96.
- 75 Bkz.: BOA. MD. 31, s. 374, Hüküm 833.
- 76 Bu defter, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yeni yapılan tasnifler içerisinde A. DVN koduyla Divan Defterleri içinde yer alan 793 numaralı defterdir.

- 77 İncelenen defterin her kazaya ait bölümünün başlangıcında bu tür bilgi verilmektedir. Mesela Selendi Kazası ile ilgili bölümde "Defter-i oldur ki, hâliyâ feth olunan Kıbrıs ceziresine âdem sürmek için müfettiş ta'yin olunan Seydişehir kadısı fahrü'l-Kuzâd mevlânâ Muhyiddin Efendi dâ'ileri ile İç-il sancağı kadılarına hitâben varid olan emr-i şerif vâcibü's-şerifde bila mübaşir kayd olunan dergah-ı âli çavuşlarından fahrü'l-emâsil ve'l-akrân Hüsrev Bey zide kadruhu mübaşeret-i ile Selendi Kazası'nda olan dörtüyz doksan haneden her on haneye bir hane hesabı üzere müşarünileyh efendi ile ta'yin ve ihrâç olunan kırkdokuz hane sahiblerinin ve mücerred oğullarının ve karyelerinin ve mallarının adedin ve mikdarın ve ne hurfetden idüğün ve ta'yin olunân kimesnelerin vakt-ı mutalebede gıybet iderlerse ihzârları için alınan keflillerinin ve ehl-i iyallerin göçürüb Kıbrıs'a ilemek için vekil-i mutlak eyledikleri eşhasın isimlerini beyan ider. Tahriren fî 10 şehr-i recebül-müreceb 980" kaydı konularak sürgün işinde takip edilen usuller verilmiştir. Bkz.: BOA. A. DVN. 793, s. 36.
- 78 Bkz.: BOA. MD. 22, s. 345, Hüküm 676 (15 Cemaziyelevvel 981).
- 79 Karaman Beylerbeyi'ne gönderilen hükümde "... halâ Konya Kadısı ile mektub gönderüb Ermenak halkı yedinden size gönderilen emr-i şerifde emr üzere Seydişehir kadısı Çavuşla Ermenak'a varduk da toprak kadısının sözüne itibar etmeyüb mücrim ve haric-i ez-defter var iken rüsvet virmeğe kâdir olıcak yerler yazıldığı bildirildiler. İmdi vaki hal görüb gidüb arz iderim deyu emr olunmakla sizin tarafınızdan Ermenak'a adem ve nâib gönderülüb teftiş ettiklerinde..." Hacı Receb, Abdülkerim, Yusuf, Memi bin Hacı Mustafa ve Kasım bin Nasuhî isimli şahısların haksız yere yazıldıkları bildirilmiş ve devamla "...Seydişehri kadısı ile mübaşir olan Çavuş'un defterleri gelüb sürgüne yazılan kimesneler emr üzere yazılmışdır deyu ilâm ettiklerinde mahaline kayd olunub yazılanlar min-bâd birer bahane ile ihrac olunca sairelerin ahvâli dahi niza'dan hali olmamak lâzım gelir, yazılanlar bu carik kalmak münasib değildir. Buyurdum ki müşarünileyh kadı ve Çavuş'un yazub defter ittikleri kimesnelerden henüz cezire-i Kıbrıs'a gitmemiş var ise ale-t-ta'cil cezire-i mezbureye geçürtdigine Kıbrıs Beylerbeyi'nden temessük alub gönderesin."denilmektedir. Bkz.: BOA. MD.21, s. 265, Hüküm 636.
- 80 İlgili kayıta "İş bu defterde mestûr olan elli dört hane sahiblerinin cümle zâd ü zevâda ve asâs-ı beyt ve alât-ı ziraat ve hurfetleri mükümmel olduğundan gayri nakle kâbil olmayan emlak ve esbâbları bermücebe-i fermân-ı âli bey'-i men yezid olunub nihayet buldukda ehl-i vukuf ve mu'temed-i aliyye olan müslümanlara dahi ziyade değmediğine yemin verildikten sonra bey' olunub, kıymetleri ellerine verilüb aded ve mikdarları deftere kayd olunmuşdır" denilmektedir. Bkz.: BOA. A. DVN. 793, s. 14.
- 81 Kıbrıs'a gönderilen hanelerden bazılarının emlaki satılmamış olması ki, 20 Muharrem 982 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen hükümde, memleketlerinde kalan emalini satmak isteyen bazı kişilerin izin talebi reddedilmiştir. Bkz.: BOA. MD. 24, s. 222, Hüküm 592
- 82 Y. Halaçoğlu, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta İskân Politikası", s. 59.
- 83 Y. Halaçoğlu, "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta İskân Politikası", s. 59.
- 84 Bkz.: BOA. A. DVN. 793, s. 7.
- 85 Bkz.: BOA. KK. MD. 2551, s. 13.
- 86 Costas P. Kyrris, Kıbrıs'a gönderilenlerin kişisel özelliklerinin, fiziki görünüm ve karakteristiklerin Müslümandan ziyade Hristiyan kişilere uygun düşüğünü ileri sürerek "Anadolu'daki ve Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hristiyanlar, geçici olarak kendilerini Müslümanlığa uyarlamakla beraber gerçekte Müslüman ve Türk olmamışlardı. Hristiyanların Müslümanlığı kabulü durumu, İstanbul'daki Ortodoks kilisesi tarafından, ta başlangıçtan itibaren onaylamıştı ve bu Müslümanlaşmış görülen Hristiyanlar aslında Crypto-Hristiyanlar olarak dini görevlerini ve ulusal yaşamlarını gizlilik içinde sürdürmekteydi. Anadolu'dan Kıbrıs'a getirilip yerleştirilen 'Müslüman Koloniciler' arasında bu tür Crypto-Hristiyanlar çoktu; belki de büyük çoğunluğu bunlar oluşturmaktaydı" demektedir. Kyris, bu iddi-



- asına kaynak olarak, Mimar Sinan'ın Ortodoks Hristiyan bir Rum aileden gelme olduğunu iddia etmekte ve onun padişaha başvurarak kendi akrabalarını Kıbrıs'a gönderilmekten muaf (bağışık) tutulmasını rica ettiğini belirten bir fermanı göstermektedir. Böylece Hristiyan kökenli bir aileden olduğunu ileri sürdüğü Mimar Sinan'ın akrabalarını Kıbrıs'a göndermek girişimi gibi, Hristiyan kökenli başka ailelerin de Kıbrıs'a gönderilmiş olması olasılığını bir iddia olarak ortaya atmaktadır ki, bu tür iddialar tutarsızdır. Bkz.: Costas P. Kyrris, *History Of Cyprus*, Nicosia 1985, s.260-1'den naklen A. C. Gazioğlu, *Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878)*, Lefkoşa 1994 s. 111.
- 87 Bkz.: BOA. A. DVN. 793, s. 7.
- 88 Ö. L. Barkan, "Sürgünler", s. 557.
- 89 Bkz.: BOA. MD. 19, s. 69, Hüküm 154.
- 90 Bkz.: BOA. MD. 10, s. 55, Hüküm 77.
- 91 Halil İnalıcık, Kıbrıs'a İskân ettirilmesi düşünülen Yahudileri adanın ticaret hayatını canlandırmak düşüncesi ile Kıbrıs'a göndermeyi düşündüğünü belirtmektedir. Bkz.: H. İnalıcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara 1964, s. 30.
- 92 Bkz.: BOA. MD. 22, s. 282, Hüküm 556.
- 93 Safed şehri, İstanbul ve Selanik gibi İberya Yahudilerinin yoğun olarak göç ettiği şehirlerden biridir Bu şehir XV. yüzyılın başlarına kadar, ancak üç yüz Yahudi ailesi barındırırken, çok sayıda İberya Yahudisinin göçü nedeniyle, bu yüzyılın sonlarına doğru, iki bin dolayında Yahudi ailesini barındırır olmuştur. Dolayısıyla kısa zamanda çok sayıda Yahudinin göç etmesiyle, burada yaşayan Müslümanlar, Yahudilerin eskiden üç mabedi varken mabed sayısının otuz ikiye çıkması, bu mabedlere pek çok emlak vakfedilerek Müslümanlara müzayaka çektirilmesi sebebiyle İstanbul nezdinde şikayette bulunmuşlardır. Bundan dolayı büyük bir ihtimalle bin nefer Yahudi Kıbrıs'a gönderilmek istenmiş olmalıdır. Bkz.: Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara 1997, s. 99.
- 94 "Bu konuda 18 Ekim 1576 tarihli Safed Sancakbeyine ve Kadısı'na gönderilen hükümde "... halâ nefsi-i Safed'den ve nevalisinden bin nefer Yahudi defter olunub dahi Kıbrıs'da Magosa kal'asına yerleştirilmesin emr idüb..." denilerek gereğinin yapılması istenmiştir. Bkz.: BOA. MD. 28, s. 40, Hüküm 99.
- 95 İlgili hükümde "... Yahudi taifesi Kıbrıs'a sürülmekten feragat idülüb yerli yerlerinde sakin olub kâr u kışbelerinde olalar..." denilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 36, s. 13, Hüküm 40.
- 96 BOA. MD. 36, s. 303, Hüküm 801.
- 97 BOA. MD. 31, s. 184, Hüküm 412; Kıbrıs'ın iskânı için Halep ve Safed Yahudilerinin adaya gönderilmesini M.A. Erdoğan şu şekilde değerlendirmektedir: "... Eğer bu planlı bir türkleştirme hareketi olsaydı, Orta Anadolu'nun Grek ve Ermenileri, Halep ve Safed Yahudileri Kıbrıs'a sürülme istenmezdi. İmparatorlukta ki hemen her etnik gruptan insan adaya sürülme istendi. Bundan dolayı Kıbrıs Adası üzerine düşünülen tedbirlerin mantığını tam olarak anlamak mümkün değildir" Bkz.: M. A. Erdoğan, "Beyşehir ve Seydişehir Kazalarından Kıbrıs Adasına Sürülmüş Aileler", s. 10, no: 2.
- 98 Bkz.: BOA. MD. 22, s. 96, Hüküm 198.
- 99 BOA. MD. 26, s. 196, Hüküm 543.
- 100 BOA. MD. 26, s. 224, Hüküm 640.
- 101 Bkz.: BOA. MD. 22, s. 148, Hüküm 294.
- 102 BOA. MD. 22, s. 175, Hüküm 339.
- 103 BOA., MD. 23, s. 319, Hüküm 710.
- 104 Bkz.: BOA. MD.22, s. 132, Hüküm 265 (6 Rebiülevvel 981).
- 105 BOA. MD. 19, s. 319, Hüküm 644.
- 106 İlgili hükümde "... halâ memalik-i mahruseden Kıbrıs ceziresine sürgün tariki ile irsal olunan haneler ne kadar hane olub ve ne mahalde iskân oldukları ve ol hanelerden mirî için ne makûle hasıl ta'yin olunub miriyyi her sene ne hasıl olduğun mufassal yazub müstakil kalem olmak muhasebe şeklinde defter eyleyüb südde-i sa'adetime gönderilmek emr idüb..." denilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 22, s. 120, Hüküm 246.
- 107 KŞS. Defter II, s. 26.
- 108 Bu tasnife göre sadece Türklerin yerleştirilmesiyle oluşan köyleri "Beyköy, Abuohor (Cihangir), Kurumanastır (Çukurova), Dizdärköy, Ayakebir (Dilekkaya), Maraş, Gaziveren (Kaza-iViran), Gönyeli (Konya-ili) Hamit, Mendrez (Hamit köy), Kalavaç, Kanlıköy, Koçar, Alevkaya, Değirmenlik, Çemlekçi, Civilil, Lefke, Ortaköy, Yeniceköy, Ağırdağ, Kırmı (Pınarbaşı), Kambilli, Kelemanı, (Süleymaniye), Mora, Karamulles (Kervan yolu), Fasula (Bağırkara), Bahçalar, Muratı (Murat Ağa), Paşaköy, Kaleburnu, Görneç, Lukrunu (Olukönü), Galata, Sandallar, Topcuköy, Softalar, Tatlısu, Melunda (Mallıdağ), Hulu, Kutrafa dsurtboğan), Kandlu (Çanakkale), Susuz, Paramal, Çerkez, Sarama (Kuluşluca), Evdim (Düzkaya), Melatya (Malatya), Kurtdağa (Kurdağa), Mamundalı (Soğucak), Lemba, Kazafana (Kasaphan, Ozanköy), Sellaindappi (Selçuklu), Angolem (Taşpınar), İkranköy (ilkın çiftlik olarak), Zeynep köy (ilkın çiftlik olarak), Tereseferan köy (ilkın çiftlik olarak), Kırklar köyü (ilkın çiftlik olarak), Mania köy (ilkın çiftlik olarak), Arap köy (ilkın çiftlik olarak), Efendiler (Afenderika)" olarak vermektedir. Latin döneminde var olan, fakat Türk fethi esnasında veya kısmen Türklerin de yerleşmesiyle boşaltılan köyler ise "Luricina (Akıncılar), Aysezomena (Arpalık), Aytotro (Bozdağ), Kalohoryo (Çamlıköy), Elye (Doğancı), Koççino (Erenköy), Tremitusa (Uzunmeşe), Aybifan (Esendağ), Ammadyez (Günebakan), Diyobodame (İki Dere), Trahona (Kızılbaş-Gelibolu) Kserovuna (Kuru Tepe), Margi (Küçükköy), Vroişa (Yağmuralan) Limniti (Yeşilırmak), Şillura (Yılmazköy), Eota (Doğyolu), Fileri (Göçeri), Trapeza (Teknecik), Templos (Zeytinlik), Prastyo (Baf, Yuvalı) Artemi (Aridamı), Aysimyo (Avtepe), Ovgoroz (Ergazi), Ayharida (Ergenekon), Konetra (Göndendere), Sinde (İnönü), Kritya (Kilikaya), Kukla (Köprü), Avgalida (Kurtuluş), Korovoya (Kuruvova), Livarya (Sazlıköy), İpsillat (Sütlüce), Ornuta, Evretu (Dereboyu), Melandra (Beşiktepe), İstinco (Kuşluca), Ayastad, (Zeybekköy), Klavya (Alaniçi), Aplanda, Pergama (Beyarmudu), Petrofan (Esendağ), Köfünye (Geçitkale), Mnnoya (Ötüken), Pile, Goşşi (Üç şehitler), Celya (Yıldırım), Pitargu (Akkargı), Aksilu (Aksu), Ayanni (Aydın), Anatyu (Görkemli), Antroliku (Gündoğdu), Pelatusa (Karaağaç), Ayyorgi (Kavaklı)" şeklinde sıralamaktadır. Bkz.: A. C. Gazioğlu, a.g.e., s. 111 vd.
- 109 Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen bu hükümde "... mektub gönderüb Kıbrıs feth olaldan berü on iki bin hane sürgün gitmiştir. Halâ mevcut ne mikdâr vardır deyu arz eyleyesün deyu ferman alınmağın vilayet muharirlerinden su'al olunduk da defter-i cedidde sekiz yüz nefer kayd olub lakin şimdiye değin anın dahi nısıf kalmışdır deyu haber verdiklerin bildirmişsin. İmdi sürgün tariki ile cezire-i Kıbrıs'a varanların isimleri nedir ve her biri ne kadıldan olduğu mukaddema varduklarında müfredatıyla defter olunmuşmıdır. Buyurdum ki, vardukda anda olan deftere nazar eyleyüb bir suretin ihraç itdirüb gönderesin ve gıybet idenler dahi ne tarikile gıybet itmışlerdir. Kimler gıybet itdirmişdir. Celb ve abz alınmağlamı gitmişlerdir. Kimler gıybet itdirmişdir yohsa beğlerbeğileri her biri bir tariklemi berü yakaya kaçmışlardır ve gıybet idenler ve ne karyeden isimleri üzerine ale-l-usul şerh virüb defterin suretin mühürlüyüb göderesin" denilmektedir. Bkz.: BOA. MD. 43, s. 134, Hüküm 241.
- 110 BOA. MD. 26, s. 192, Hüküm 527.
- 111 18 Şevval 981 tarihli Konya Kadısı'na yazılan hükümle, rüşvet vererek geri dönen Sarıknık ve Hocalı Köyleri ahalisinin tekrar Kıbrıs'a gönderilmesi bildirilmiştir. (Bkz.: BOA. MD. 23, s. 279, Hüküm 596). Ayrıca 23 Muharrem 985 tarihli Niğde Sancakbeyi'ne ve Sücaaddin Kadısı'na gönderilen hükümle, rüşvet vererek halâs olan Kasımoğlu Esen'in ve dört



arkadaşının geri gönderilmesi istenmiştir. Bkz.: BOA. MD. 30, s. 22, Hüküm 55.

- 112 27 Receb 986 tarihli Kıbrıs Beylerbeyi'ne gönderilen hükümle, Kıbrıs'ın imarı için oraya sürülenlerden bazılarının yeniçeri ve gönüllü yazılıp daha sonra tımara çıkarak kaçtıklarından, bu gibileri yeniçeri ve gönüllü yazılmayıp, gediği olanların da tımara çıkarılmamaları emredilmiştir. Bkz.: BOA. MD. 35, s. 264, Hüküm 668.
- 113 BOA. MD. 24, s. 103, Hüküm 281 (14 Zilhicce 981).
- 114 BOA. MD. 35, s. 401, Hüküm 1026 (16 Şevval 986).
- 115 BOA. MD. 24, s. 130, Hüküm 130 (20 Zilhicce 981).
- 116 Meseleye, Kıbrıs'a gönderilen Türk nüfusu açısından yaklaşan Yusuf Halaçoğlu "...Kıbrıs'a XVI. yüzyıl sonlarına kadar iskânı planlanan 12.000 aileden ancak 8.000'i yerleştirilmiştir. Bu ise yaklaşık her hane beş kişi olarak düşünülecek olursa 40.000 kişi demektir. Bunlara sayıları 3.800'e varan askerî guruplar da eklenirse sayı toplam 43-44.000'e ulaşır... XVI. yüzyılda yapılan bu nüfus naklinin hangi ölçüde başarıya ulaştığını göstermektedir" diyerek Kıbrıs'ın şenlendirilmesine yönelik iskân faaliyetlerinin başarıya ulaştığını vurgulamaktadır. Y. Halaçoğlu, o dönemde Anadolu ve Rumeli şehirlerinden Saraybosna'nın 21.350, Edirne'nin 27.000, Manisa'nın 6.500, Ankara'nın 23.000, Kayseri'nin 9.300, Sivas'ın 3.000

nüfusu olduğunu belirterek, Kıbrıs'a yerleştirilen ailelerin mukayesesini yapmıştır. Bkz.: Y. Halaçoğlu, *a.g.m.*, s. 60.

- 117 Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'a iskân teşebbüsünü değerlendiren Mehmed Akif Erdoğan "...Kıbrıs'ın iskânı teşebbüsünün pek başarılı olduğu görülmemektedir. Devlet İç Anadolu'dan sürgünler yapmakla, hem İç Anadolu'da ortaya çıkan ayaklanmaların önüne geçip istikrar ve güveni sağlayacak ve topraksız kitleleri tasfiye etmiş olacak hem de yeni fethetmiş olduğu Kıbrıs'ı bu kişilere imar ve iskân edecekti. Ancak adanın verimsizliği, güvensizliği ve iklimi, bu teşebbüsü büyük ölçüde başarısız kıldı. Bütün bunların yanında, adanın gelir kaynaklarının iyi değerlendirilememesi de işi zorlaştırdı. Akdeniz dünyası ticaretindeki gerileme, adanın ticari imkânlarını da azalttı..." diyerek başarısızlığı dile getirmektedir. M. A. Erdoğan, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü", s. 49.
- 118 Meseleyi, Osmanlı iskan politikasının kentleşmeye olan etkileri açısından değerlendiren Suraya Faroqhi, D. H. Andreasyan'ı kaynak (D. H. Andreasyan, "Celâîlerden kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 45 vd.) olarak göstererek, adaya iskân edilenlerin kaçmasından dolayı kendi ifadesiyle "pek başarılı bulmamıştır". Bkz.: S. Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul 1994, s. 347.



XVI. ASIRDA TEKE YÖRESİNDEN KIBRIS'A YAPILAN SÜRGÜNLER

YRD. DOÇ. DR. BEHSET KARACA
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Kıbrıs Akdeniz'in kuzey doğu bölgesinde 34/33' ve 35/41' kuzey enlemleri ile 32/17' ve 34/35' doğu boylamları arasındadır.¹ Yüzölçümü 9.283 km. olan Kıbrıs Akdeniz'de Sicilya 25.710 km. ve Sardinya'dan 24.090 km. sonra üçüncü büyük adadır.² Büyük bir ada olması ile birlikte stratejik durumu bu adanın önemini arttırmaktadır.

Ada, Türklerin hakimiyetine geçmeden önce asırlarca bir sürü kavmin ve devletin istilasına uğramış ve bir çok defa el değiştirmiştir. Bir zamanlar orman ve bakır madeninden başka önemli bir kaynağa sahip olmayan bu adanın sık sık el değiştirmesinin ve çatışmalara sebep olmasının sebebi coğrafi konumu ile stratejik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İşte bu özellikleri dolayısıyla adanın bir çok istilalara maruz kaldığını ve tarihin her devrinde yerleşime açık olduğunu görüyoruz.³ İskenderun körfezine doğru uzanan Kıbrıs, jeolojik devirlerde Anadolu'nun bir parçası iken, pleistocene devrinde Anadolu'dan ayrılmıştır.⁴

Bu güne kadar yapılmış olan araştırmalar jeolojik özellikleri, iklimi ve bitki örtüsüyle Kıbrıs'ın Anadolu'nun bir parçası olduğunu ve Anadolu'dan ayrıldığını göstermiştir.⁵ Bu şekilde kısaca Kıbrıs'ın Anadolu ile olan coğrafi ilişkisini ve coğrafi özelliklerini belirttikten sonra tarihçesine geçebiliriz.

Kıbrıs tarihi devirlerde Osmanlı hakimiyetine geçinceye kadar Mısır, İran, Asur, Roma, Venedik ve Cenevizlilerin idaresinde kalmıştır. Osmanlı Devleti, 1570'den önce adayı almak istemesine rağmen yeterli donanmanın olmaması ve ilk önce Rodos gibi başka ada

ve yerlerin fethine önem verilmesinden dolayı burayı ele geçirememiştir. Ancak 1521 yılında Rodos adasının fethi ve Akdeniz'in bir Türk gölü haline getirilmek istenmesi adanın alınmasını ve buraya sefer düzenlenmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.

Osmanlı Devleti, Mısır'ı topraklarına kattıktan sonra, Akdeniz'de kurulmuş olan Türk hakimiyetinin siyasal ve askeri yönden tamamlanması için, Girit ve Kıbrıs adalarının da alınmasını zorunlu görmüştür. Özellikle Venedik Cumhuriyeti'nin Doğu Akdeniz'de önemli bir üssü olan Kıbrıs'ta yuvalanmış olan korsanlar, Mısır'a giden Türk hacı ve tüccar gemilerine saldırmak suretiyle maddi ve manevi zarar veriyorlardı. Aslında Osmanlıların Kıbrıs'a ilk akınları, 1486 savaşı sırasında Kıbrıs'tan Türk donanması için üs istenmesi, Venediklilerce verilmemesi ile başlamıştır.⁶ Kısacası, Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ı almaya politik, stratejik, ekonomik, ticarî, dinî, v.b. etkenler zorlamıştır.⁷ Osmanlı Devleti işte bu sebeplerden adayı almaya karar vermiş ve 1570 Temmuzunda adaya ayak basmıştır. Fetih yaklaşık bir yıl sürmüştür.⁸ Osmanlı Devleti adayı ele geçirdikten sonra bazı, idari, siyasi, iktisadi, demografik v.b. düzenlemelere gitmiştir. Bu düzenlemeler ve getirdiği uygulamalarla adayı her yönden kalkındırmak ve geliştirmek amaç edilmiştir. Adanın küçük olması ve kendi kendine tam anlamıyla yeter olmaması ve Anadolu'yla olan bağlarını sağlayarak geliştirmek istenmesi imparatorluk topluluğu içine girmesini zorunlu kılmıştır. Zaten Kıbrıs bütün tarihi seyir boyunca tabii bulunduğu devletlerin merkezine bağlı olarak idare edilmiştir. Bu tarihi hakikat da göz önüne alınarak Lefkoşe merkez olmak üzere, Kıbrıs bir



beylerbeylik halinde İstanbul'a bağlanmış ve beylerbeyliğine de Muzaffer Paşa tayin edilmiştir. Kıbrıs beylerbeyliğinin gelişmesini ve savunmasını sağlamak için, civarda bulunan Alâiye, Tarsus, İçel, Zülkadriye, Sis ve Trablusşam sancakları buraya bağlanmıştır.⁹ Trablusşam kısa bir müddet sonra Kıbrıs Beylerbeyliğinden alınmıştır. Kıbrıs Beylerbeyliği Doğu Akdenize hakim bir yerde bulunduğundan askeri yönden kuvvetlendirilmek için gerekli hazırlıklar yapılmıştır.¹⁰

Bu çerçevede Kıbrıs'ta 1572 yılında tahrir yapıldığını ve böylece ada da gerekli idarî, hukukî, ve iktisadî düzenlemelerin yapıldığını görüyoruz. Bu tahrir ve diğer hükümlerden adanın nüfusu, ekonomik durumu, asker sayısı v.b. şeyleri öğrenmek mümkün olmaktadır. 1572 yılında Kıbrıs'ta bulunan asker mevcudunun 3.779 olduğu tesbit edilmiştir. Bu askerler, Lefkoşe, Limasol, Baf, Girne ve Magosa kalelerinde toplanmış olup bunların bir kısmının sonra ailelerini de beraberinde getirdikleri muhakkaktır. Devlet, bunlar arasında adada yerleşmek isteyenlere bazı kolaylıklar göstermiş; evlenmek isteyenlere Anadolu'nun muhtelif bölgelerinden kızlar getirilmiştir.¹¹ Yukarıda asker sayısı olarak verilen rakam (3.779) sadece topçu, gönüllü, müstahfız, azab gibi belirli bir zümreyi kapsasa gerekir. Çünkü Halil Fikret Alasya 150.000 kişilik yerli halka karşılık 30.000 Türk askerinin olduğunu belirtmektedir.¹² Fetihten önce ise adanın nüfusu 200.000 civarındadır. Savaş sırasında adadan kaçmalar ve bir çok köylerin harap olması sonucu bu nüfusun azaldığı bir gerçektir. İlk Osmanlı tahririnde (1572) 905 meskun köye karşılık 76 boş (hâli) köy sayılmıştır. Osmanlı Devletinin fütuhatını teşkilatlandırırken daima baş vurduğu bir usul de, o yerlere Türk göçmenleri getirip yerleştirmektir. Devlet burada da aynı yolu takip etmiştir. Bunun sonucunda adaya Anadolu'dan göç yaptırılmıştır. Gidenlerin 1/3 gönüllü diğerleri ise zorla gönderilmiştir.¹³ Bu göçlerle ilgili bir misal vermek gerekirse; Aksaray'dan 225, Beyşehir'den 262, Seydişehir'den 202, Endug'dan 145, Develihisar'dan 197, Ürgüp'den 64, Koçhisar'dan 88, Niğde'den 172, Bor'dan 69, Ilgın'dan 48, İshaklı'dan 87, Akşehir'den 130 aile; hepsinin genel yekunu 1689 aile etmektedir.¹⁴ Kıbrıs'a Anadolu'nun muhtelif bölgelerinden yapılan bu göçler çerçevesinde Teke yöresinden de göçler ve sürgün-

ler olmuştur. Anadolu'dan Adaya sadece ziraatçı aileler gönderilmemiş, her kesimden yani ticaret erbabı zanaatçı v.b. gruplar da gönderilmiştir. Böylece adanın her bakımdan kalkınması ve burada yaşayanlar ile oraya gidenlerin ihtiyaçlarının karşılanması amaç edinilmiştir. Mesela; 1577'de Filistin'de Safed'den Zengin 500 Yahudi'nin Kıbrıs'a gönderilmesi için emir verilmiştir.¹⁵ Bundan maksat ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi adanın ticaret hayatını geliştirmektir.

KIBRIS'A TEKE YÖRESİNDEN YAPILAN SÜRGÜNLER

Teke yöresinden, çeşitli bölgelere ve adalara değişik zamanlarda farklı sebeplerden sürgünler olmuştur. Bu sürgünler bazen dinî, bazen siyasi, bazen ekonomik, bazen de sosyal sebeplerden ileri gelmiştir. 1501 yılında Hamid-ili¹⁶ ve Teke-ili'nin bazı Şi'i ve Alevi halkının yeni fethedilen Modon ve Koron kaleleri civarına sürüldüklerine dair kayıtlar vardır. Bu gidenler, Bektaşîliğin Arnavutluk dahil bu bölgede yayılmasında etkili olmuşlardır. Diğer taraftan, Şahkulu isyanından sonra Bayezid, Teke ve Hamid-ili yöresinde bulunan Şi'i-Alevileri, 1501 yılında olduğu gibi sürgüne tâbi tutmuştur. Anadolu'da 50.000 kişinin ölümüne sebep olan bu isyan ve birbiri ardından yapılan sürgünler yüzünden Teke-ili'ndeki halkın azaldığı, belli başlı kaza ve nahiyelerin ise küçüldüğü anlaşılmaktadır.¹⁷ Bu göç ve sürgünler sonunda olsa gerek, bir çok köyün mezra'aya dönüştüğü ve mezra'aların 1455¹⁸ tarihinde yapılan tahrirre göre 1520 ve 1530 tahririnde¹⁹ arttığı görülmektedir. Aynı durumu Hamid-ili sancağında da görmek mümkündür. Burada da bir çok köy boşalarak mezra'aya dönüşmüştür.²⁰ Bütün bunlar Hamid ve Teke yöresinde yapılan sürgünlerin çok geniş kapsamlı olduğunu ya da kendi istekleriyle İran'a giden halktan dolayı bir çok köyün boşaldığını göstermektedir. Bu isyanı müteakip İran'a giden Tekeliler'in nüfusunun 15.000 olması ve bundan sonra da göç ve sürgünlerin devam etmesi nüfus bakımından bölgenin içine düştüğü durumu gözler önüne sermektedir.

Teke yöresinde, yukarıda bahsettiğimiz sürgünlerden farklı olarak sürgünlerin de olduğunu görmekteyiz. Bu sürgünlerin sebeplerini, nerelere olduklarını ve ne zaman meydana geldiğini Mühimme defterlerindeki hü-



kümlerden ortaya çıkarmamız mümkün olmaktadır. Bu hükümlere dayanarak sürgünlerin daha çok Kıbrıs, Rodos ve İstanbul gibi yerlere yapıldığını görüyoruz. Bu sürgünlerin, az önce bahsettiğimiz gibi heterodoxe eylemlerle ilgisi bulunmamaktadır. Daha çok suhte isyanlarına karışan, huzuru bozan fesad ehlini cezalandırmak ve yeni fethedilen bazı yerlerin imar ve iskanına yardımcı olmak, merkezi otoriteyi sağlamak, nüfus yönünden yeni fethedilen bölgelerde denge kurmak en önemli etkidir. Bu doğrultuda sık sık fermanlar çıktığı görülmektedir.²¹ Teke Yöresi'nden Kıbrıs Adası'na sürgünlerle ilgili hükümlerin tesbit edebildiğimiz kadarıyla 1573 tarihinde başladığını ve bu tarihle birlikte 1574, 1575, 1577 ve 1578 tarihlerinde yoğunluk kazandığını görmekteyiz.

Bu sürgünlerin amacı az önce de değindiğimiz gibi huzuru ve güvenliği bozan fesad ehli ile daha çok hayvancılıkla geçinen ve ziraatle uğraşan halka zarar veren konar-göçerleri bu bölgeden uzaklaştırarak oralarda halkın dirlik ve düzenini sağlamakla birlikte, yeni fethedilen Kıbrıs Adası gibi yerlerin imar ve iskânını da gerçekleştirmektir. Çünkü bu sürgünlerin belirli bir plan dairelerinde yapıldığını ve her önüne gelenin sürülmediğini görmekteyiz. Bu sürgünleri gerçekleştirmek için defterler dahi tutulmuştur. 21 Haziran 1573/20 Safer 981 tarihinde Antalya kadısına gönderilen hükümde, hassa dilsizlerinden Koca Dilsiz'in akrabalarından Hamza ve Yusuf'un Kıbrıs'a sürgün yazıldıkları bildirilmiş olmasına rağmen, doğru ise bunların sürgün defterinden çıkarılması gerektiği söylenmektedir.

Yine, Manavgad Kadısı'na 28 Haziran 1573/27 Safer 981 tarihinde gönderilen bir hükümde, Kıbrıs'a adam sürmek için gelecek olan kadı ve çavuşa bu emri gösterip, kendi halinde ve ticaret ile meşgul olan adamlara dokunmayıp, işsiz güçsüz, bekar ve faizci kimseleri nefyetmeleri istenerek²² hangi şartta olanların sürülebileceği çok güzel açıklanmaktadır. Kıbrıs'a sürgünler, genelde hisar eri nezaretinde Antalya'dan Alâiye'ye oradan Silifke'ye buradan da Kıbrıs'a gönderilmek şeklinde gerçekleşmiştir.²³

Devlet, Antalya Kadısı'ndan 13 Ağustos 1573/14 Rebiyülahir 981 tarihinde Kıbrıs'a sürülmesi gerekenlerin hepsinin sürülmesini istenmiş²⁴, 17 Mart 1574/23

Zilkade 981 tarihinde de bu hüküm yenilenerek sürülmesi gereken 94 hane'den bakiye kalanların sevki talep edilmiştir.²⁵

Bu bölgeden Kıbrıs'a sürgünlerin, 6 Mart 1574/11 Muharrem 982 tarihinde de devam ettiğini görmekteyiz. Bu tarihte Alâiye Bey'ine ve Manavgad Kadısı'na gönderilen bir hükümde, Kıbrıs'ın imarı ve ihyası için her on hane'den bir hane tefrik edip, Kıbrıs'a gönderilmesi fakat, ehl-i fesad ve şirret adamları seçip sulehaya ve kendi halinde kimselere dokunulmaması, gönderilen kimseleri gösteren defterin birinin Kıbrıs'a ve bir suretinin de İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir.²⁶ Yine, 30 Nisan 1578/22 Safer 986 tarihli bir hükümden, tezvir ehli olanların da bu tür sürgünlere tâbi tutulduğunu görüyoruz.²⁷ Ayrıca, 3 Mayıs 1580/18 Rabiülevvel 988 tarihinde Alâiye beyi ve kadısına gönderilen bir hükümde, Alâiye kalesi kethüdası Hasan'ın bir çocuğa şarap içirip fiil-i şeni' yaptığı bildirildiğinden Kıbrıs'a nefyolunması istenmekte,²⁸ buna karşı bu kişinin 30 Ocak 1583/6 Muharrem 991 tarihli hükümde, sürüldükten sonra bir yolunu bulup tekrar Alâiye'ye döndüğü haber alınarak emirle af edilmiş değilse tekrar gönderilmesi talep edilmektedir.²⁹ Bu kethüdanın yine, Kıbrıs'dan Alâiye'ye, Kasım 1586/Şevval 995 tarihli hükümden, geldiğini öğreniyoruz.³⁰

Bunlardan da anlaşıldığı gibi sürgüne tâbi olanlar, kent ya da şehirle fazla bütünleşmemiş kişiler, tefeciler, sabıkalar, topraksız, bağ, bahçe ya da tarla konusunda uzun süren anlaşmazlıklara taraf olmuş kişiler ve yeni göçmenlerdir. Kıbrıs'a sürülüp burada iskan edilen kişiler Anadolu yakasına geçerlerse tekrar yakalanarak Kıbrıs Beylerbeyliğine teslim ediliyordu.³¹ Bu sürgünlerin kimi zaman haksız yere yapıldığını ve teftişten sonra haksızlıkların giderildiğini de görmekteyiz.³²

Kıbrıs'a sürgün olanların sadece Müslümanlar olmadığını zaman zaman zımmilerin de buraya sürüldüklerini 25 Mayıs 1574/3 Safer 982 tarihinde Antalya kadısına ve dergah-ı mualla Çavuşlarından Mustafa Çavuş'a yazılan hükümden anlamaktayız.³³ Bütün bunlarla birlikte, Kıbrıs'ın fethiyle birlikte Antalya ve çevresine buradan zımmilerin geldiği de bilinmektedir. 7 Aralık 1593/13 Rebiülevvel 1002 tarihinde Antalya, Kızılk-



ya ve Ağlasun kadılarına yazılan hükümde, Kıbrıs adası fethedildiği zaman erkek kadın 300 re'ayânın Antalya taraflarına gelerek tavattun (yurt tutma, yerleşme) ettikleri, bunların cizye ve sair vergileri kanunlara göre eda etmek istediklerini ve bundan dolayı Mustafa Paşa'nın kendilerine mühürlü temessükler verdiğini, fakat son zamanlarda Mehmed oğlu Abdi isminde birisinin bunlara; "siz Kıbrıs fethinde benim babamın getirdiği kefereden-siniz" diyerek bunları köle ve cariye gibi satmaya başladığı, bunlardan satılanlar var ise derhal serbest bırakılmaları ve Mehmed oğlu Abdi'nin yakalanarak İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir.³⁴

Kıbrıs'a yapılan bu sürgünler esnasında sürgüne gitmek istemeyenlerin devlet görevlilerine rüşvet verdikleri veya bazı görevlilerin rüşvet aldıkları da sık sık karşılaşılan olaylardır.³⁵

Osmanlı hükümeti, idari baskının yanı sıra, gönüllü göçü teşvik etmeye yönelik bazı önlemler de alarak, Kıbrıs'a göç edenlerden iki-üç yıllık bir dönem boyunca vergi almama yoluna dahi gitmiştir.³⁶ Yine, silah kullanabilen gençlere askeri görev verecektir. Ancak, İstan-

bul'daki idare gönüllü bulmanın imkansız olduğunu çok geçmeden anlamıştır.

Sonuçta Osmanlı Devleti, sürgün politikasından beklediğini alamamış, projenin uygulamaya başlamasından birkaç yıl sonra çıkarılan bir fermanla Kıbrıs'a Anadolu'nun çeşitli yörelerinden bilhassa güneyden gönderilen 12.000 aile ya da hâne'den yalnızca birkaç yüzünün orada kaldığı belirtilmiştir.

İnsanları Kıbrıs'a gitmekten alıkoyan ve sürülenlerin adadan ayrılmasına yol açan neden, bölgedeki korsan saldırıları neticesinde oluşan güvensizlik olabilir. Sürgünler arasında çok sayıda sabıkalı bulunması da Anadolu'da yaşadıkları huzursuzluk döneminden sonra sakin bir hayat sürmek isteyen kişileri ürkütüyor olsa gerektir. İşte bu gibi nedenlerden dolayı iskan amacıyla Kıbrıs'a yapılan sürgünlerin pek başarıya ulaşmadığını söyleyebiliriz.³⁷ Fakat bütün bunlara rağmen, XVI. yüzyıl boyunca devam eden heterodoxe eğilimler dolayısıyla olsun veya iskân ve fesad ehlini cezalandırmak hasebiyle olsun bütün bu sürgünler, Teke Yöresi'nin demografik yapısında büyük değişiklikler meydana getirmiştir.

1 Halil Fikret Alasya, *Tarihçe Kıbrıs*, Ankara, 1988, s. 1.

2 Cevat R. Gürsoy, "Kıbrıs'ın Coğrafi Durumu", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara, 1964, s. 7-8.

3 Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara, 1964, s. 14-15.

4 Halil Fikret Alasya, *aynı eser*, s. 14.

5 Cemal Arif Alagöz, "Kıbrıs Tarihine Coğrafi Giriş", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara, 1971, s. 13-29; Cevat R. Gürsoy, *aynı makale*, s. 7-20.

6 Hüseyin Kabasakal, *Kıbrıs'ın Fethi (1570-1571)*, Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 16-17.

7 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İnalçık, "Kıbrıs Fethi'nin Tarihi Manası", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara, 1964, s. 21-26; Hüseyin Kabasakal, *aynı eser*; s. 16-22.

8 Azmi Süslü, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti", *Tarihçe Türk Devletleri*, II, Ankara, 1987, 721-727.

9 Halil Fikret Alasya, *Tarihçe Kıbrıs*, s. 57.

10 Abdülhaluk Çay, *Kıbrıs'ta Kanlı Noel-1963*, Ankara, 1989, s. 10.

11 Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adası'na Yerleşmesi (1570-1580)", *Milletler Arası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi*, s. 91-97.

12 H. F. Alasya, *Tarihçe Kıbrıs*, s. 58.

13 Halil İnalçık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, s. 27-59.

14 Cengiz Orhonlu, *aynı makale*, s. 91-97.

15 Halil İnalçık, *aynı makale*, s. 27-59.

16 Zeki Arıkan, *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı*, İzmir, 1988, s. 20.

17 Şehabettin Tekindağ, "Teke-eli ve Teke-Oğulları", *TED*, sayı: VII-VIII (1977), s. 59-61.

18 Bu konuda Maliyeden Müdever Defterler katologunda bulunan 14 numaralı Tapu Defterine bkz.

19 Bu tahrir ve ihtiva ettiği sonuçlar konusunda TD 107 ve TD 166'ya bkz.

20 Zeki Arıkan, *aynı eser*, s. 21.

21 11 Aralık 1583/26 Zilkade 991 tarihli hüküm: MD 52, s. 161/402.

22 MD 22, s. 73/151, 96/198, 175/339.

23 6 Temmuz 1573/6 Rebiyülevvel 981 tarihli hüküm: MD 22, s. 132/265.

24 MD 22, s. 257/503.

25 MD 23, s. 319/710.

26 MD 24, s. 183/490.

27 MD 34, s. 196/409.

28 MD 43, s. 16/29.

29 MD 48, s. 281/814.

30 MD 62, s. 122/270.

31 18 Nisan 1576/19 Muharrem 984, 17 Ağustos 1577/2 Cumade-lahire 985, 24 Ağustos 1577/9 Cumade-lahire 985, 25 Kasım 1577/12 Receb 985 tarihli hükümler: Mühimme Zeyli 3, s. 86/214; MD 31, s. 168/378; MD 31, s. 204/457;

32 28 Ocak 1578/19 Zilkade 985 tarihli hüküm: A.RSK 1461, s. 202.

33 MD 24, s. 320/871; MD 31, s. 301/669.

34 MD 71, s. 157/313.

35 1 Temmuz 1574/12 Rebiyülevvel 982 tarihli hüküm: MD 26, s. 61/162.

36 1580-1581/988 tarihli hüküm: MD 43, s. 134/214.

37 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul, 1994, s. 347.

GÖÇ HAREKETLERİ

RUMELİ'DEN ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI

655

93 MUHACERETİ

661

BALKAN SAVAŞLARINDA ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI

669

KIRIM VE KAFKASYA'DAN YAPILAN GÖÇLER VE
OSMANLI İSKÂN SİYASETİ (1856-1876)

677

KIRIM VE KAFKASYA'DAN
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NA GÖÇLER

687

GİRİTİN KAYBEDİLMESİNİN ARDINDAN
SURİYE'YE MÜSLÜMAN GÖÇÜ

697





RUMELİ'DEN ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI

PROF. DR. FARUK KOCACIK
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

I- GİRİŞ

Anadolu, tarihsel gelişim içinde, gerek tarih öncesi gerek tarihsel dönemlerde büyük rol oynamış, bir çok uygarlığın beşiği olmuştur. Bu tarihsel gelişim içinde toplumsal yapı da bir çok değişikliklere uğramıştır.

Bugünkü Anadolu'nun toplumsal yapısı ve sorunları, geçmişteki toplumsal-ekonomik yapı ya da doğurguları ile ilişkilidir.

İmparatorluğun 16. yüzyıla kadarki dışa dönük olan yerleştirme politikası toprak kayıpları nedeniyle 19. yüzyılda zorunlu olarak içe dönük bir görünüm kazandı. Artık sınırlar dışındaki topraklarda kalan Müslüman Türkler Anadolu'ya veya elde bulundurulana diğer kesimlere göç etmişlerdir. Bu göçler Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü, yol açtığı olağanüstü giderlerle bir ölçüde hızlandıran göçler, toplumun yapısına da büyük etkilerde bulunmuş, bu etkiler günümüze dek süregelmiştir. Bugün Anadolu'da varolan köylerin büyük bir kısmı bu göç dalgaları ile gelenlerce kurulmuştur. Türkiye'nin yerleşme biçimini önemli derecede etkileyen bu kırsal toplulukların günümüzde ne durumda olduğu, ne gibi değişmelere uğradığının bilinmesi, toplum yapısı açısından bunların incelenmesini, tanınmasını gerektirir.

1699 yılında Osmanlı İmparatorluğu Karlofça Antlaşması ile büyük arazi kayıplarına uğramıştı. Bu tarihin gerileme devri olarak kabul edilir. Bu dönemde nüfus hareketleri yoğunlaşmıştır. Yükselme devrinde Anadolu'dan Rumeli'ye doğru gerçekleştirilen yerleştirme

politikası, 16. yüzyılın sonunda imparatorluğun eski gücünü, etrafa yayılma durumunu kaybetmeye başlamasıyla, durgun bir hal almaya başladı. Bunun sonucunda da dışa dönük biçimde olan yerleştirme politikası, içe dönük bir görünüş kazandı. 16., 17. ve 18. yüzyıllardaki iç karışıklıklar, uzun savaşlar, imparatorluğu ekonomik bakımdan güçsüz bıraktı. Savaş sonu anlaşmalarla birçok toprak kayıplarına uğrayan imparatorluk, özellikle 19. yüzyılda göç gibi önemli bir sorunla karşı karşıya kaldı. Kaybedilen topraklardaki Müslüman Türkler akın akın Anadolu'ya, imparatorluğun henüz kaybedilmeyen kesimlerine göçe başladılar. Bu göçlerin ortaya çıkmasında Balkan devletlerinin emperyalist politikaları önemli rol oynamıştır.

II- RUMELİ'DEN ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER

17. yüzyıl sonlarından itibaren yavaş yavaş topraklarını kaybetmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu kayıpları sonraki yüzyıllarda da devam etti. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndan çeşitli tarihlerde ayrılarak ortaya çıkan Balkan Devletleri içlerinde çok ulus barındıran devletlerdi.¹ Amaçları da bağımsızlığa kavuştuktan sonra topraklarındaki yabancı unsurları atmak ve katıksız bir toplum olmaktır.

19. yüzyılda Osmanlı idaresindeki Balkan devletlerinin etnik bünyesi büyük değişiklikler geçirmiştir. Öyle ki 19. yüzyıl başı ile 20. yüzyıl başı bu bakımdan tamamen birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü 19. yüzyıl başlarında, yukarıda belirtildiği gibi, Balkan ülkelerinde çeşitli ırklar içiçe yaşamaktaydı. İmparatorluk yönetimi temelinde Müslüman-Türk ögeye dayanmakla birlikte, her-



hangi bir etnik grubun kesin üstünlüğü ilkesini benimseyen bir siyaset güdülmüyordu. Hristiyanlar kanunlara uymak, vergisini vermek koşuluyla geniş bir dini hoşgörürlük içinde yaşıyordu.²

Osmanlı İmparatorluğu en parlak devirlerinde bile ayrı ırka ve dine mensup olan tebaının Müslüman veya Türk olmasını, diğer bir deyişle homojen bir yapıya sahip olmayı düşünmemişti. Temel olarak Osmanlı toplum yapısı, Türk ve Bizans'a ait unsurların ustaca birleştirilmesinin bir ürünü idi.³ Balkan ülkelerinde yaşayan Müslüman Türkler tarım ile uğraşmakta idi. Tarım, büyük çiftlik üniteleri üzerinde yapılıyordu.⁴ Hristiyan nüfus, Türk topluluğuna oranla dağlık kesimlerde yaşayan toprağa bağlı bir tabaka oluşturuyordu. Yarıc ve ır-gat şeklinde çiftlik sahiplerinin topraklarını işliyorlardı.⁵

İşte bu koşullar içinde yaşayan Balkan ülkeleri halkı, çeşitli nedenlerin etkisiyle bağımsızlıklarını istemeye, ayaklanmaya başladılar. Bu nedenleri üçe ayırabiliriz:

1) *Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim örgütünde baş gösteren bozukluk ve merkezi otoritenin gücünü yitirmeye başlaması*.⁶ Daha önce de belirtildiği gibi, Osmanlı yönetimi içten ve dıştan gelen etkilerle gücünü kaybetmeye başlamıştı.⁷ Bunun sonucu olarak da çoğu illerde sözünü geçiremez duruma düşmüştür. Bu koşullar da ayaklanmaların başlamasını kolaylaştırmıştır.

2) *Fransız devriminin yaydığı fikirler*: Fransız devrimi sırasında ortaya çıkan fikirlerin 19. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin hristiyan teba-ı arasında yavaş yavaş yayılması üzerine Sırp, Hırvat, Rum, Bulgar ve Romenler arasında milliyetçilik akımları kuvvetlendi ve bu yabancı teba Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsız devletler kurmak için ayaklandı.⁸

3) *Rusların kendilerine yardım edeceği umudu ve Avrupa Devletleri'nin tutumu*: 19. yüzyıl başlarında, hristiyan halkı oluşturan Sırp, Bulgar ve Romenler arasında bağımsızlık fikri yukarıda belirtilen koşullar altında filizlenmeye başladı. Bu hareket Osmanlı yönetimi altındaki Balkan ülkelerinin koruyucusu rolünde olan Avrupa devletleri, özellikle Çarlık Rusyası'nın teşvik ve yardımı ile ihtilalci bir görünüm kazanmaya başladı.⁹ Bu durumun ortaya çıkmasında Osmanlıların kendi idaresi altındaki halka karşı gösterdiği dini hoşgörünün de rolü büyüktür.¹⁰ Rus politikasının uygulama alanı ise iki yöne ayrıl-

maktadır. Birinci yön Balkan yarım adası, ikinci yön ise Anadolu'nun kuzey ve doğusundaki Kırım, Kafkasya, Türkistan yönüdür.

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı da daha önce başlayan Balkan karışıklıklarını ve Avrupa diplomasisinin de işe karışmasıyla ortaya çıkan gelişmelerin bir sonucu olmuştur. 1875 yılından başlayarak gelişen Balkan karışıklıklarının ardında ise yeni bir faktör belirmeye başlamıştı ki, bu da Rus Çarlığı tarafından kışkırtılan "panslavizm" hareketidir.¹¹

Panslavizm, bütün slav topluluklarının Rusya'nın önderliği altında siyasal bakımdan birleşmesi idi.¹² Panslavistler, bir slav devleti kurmak, Türkleri Avrupa'dan atmak, slavları Türklerin elinden kurtarmak gibi amaçlar güdüyorlardı.¹³

Rus panslavistleri Rus yöneticilerinin "Balkan slavlarını kışkırtmak için" Osmanlılara savaş açmaya ikna ettikten başka, bu savaşın çok kanlı bir biçimde yürütülmesine ve "bir yok etme savaşı" görünümünü almasına da neden olmuşlardır. Bu panslavist politikadan ilk etkilenenler de Balkan yarımadasında yaşayan Müslüman-Türk halk topluluğu oldu.¹⁴

Gerileme döneminde ortaya çıkan göçler, çeşitli yön ve tarihlerde Anadolu'ya doğru yapılmıştır. Bu göçler şöyle sıralanabilir:

İlk dönem göçler 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı öncesi ve özellikle Kırım yöresinden yapılan göçlerdir. İkincisi 1877-78 Osmanlı-Rus savaşının neden olduğu göçler dönemidir. Üçüncü dönem ise 1912-1913 Balkan savaşlarını izleyen göçlerdir. Son dönemi ise Cumhuriyet dönemindeki göçler oluşturur.

Balkanlardan Anadolu'ya yönelik göçler de şöyle gruplandırılabilir.

1. Bulgaristan'dan göçler
2. Romanya'dan göçler
3. Yugoslavya'dan göçler
4. Yunanistan'dan göçler

Bulgaristan'dan Göçler

Bulgaristan'dan güneye ilk göçler 1806-1812 de Osmanlı-Rus savaşı ile başlar. Bu tarihlerde Ruslar Tuna'yı geçince buradaki Türklerden 200.000 kadarı Osmanlı topraklarına göç etmiştir.¹⁵



Bu göçler 1829 Edirne Anlaşması sonrasında da devam etmiştir. Prut nehri Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasında sınır olarak kalmıştır.¹⁶ Ruslara bırakılan yerlerdeki Müslüman halk Anadolu'ya göç etmiştir.¹⁷

Bulgaristan'dan Anadolu'ya yönelik göçlerin yoğun olduğu dönem, 1877-78 Osmanlı Rus harbi ve sonrası dönemdir. Berlin Anlaşması ile temeli kurulan Bulgaristan Devleti'nin sınırları içinde yaşayan Türklerin nüfusu Bulgarlar'a oranla fazlaydı.¹⁸

Bulgaristan'ın izlediği "nüfus ihtilali" ve "toprak ihtilali" politikası sonucu 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra Bulgaristan topraklarından çok sayıda göçmen Anadolu'ya ve Makedonya'ya göç etmiştir.¹⁹

1877 yılından 1900 yılına kadar Bulgaristan ve Doğu Rumeli'den iki milyona yakın göçmen Anadolu'ya ve Makedonya'ya göç etmiştir.²⁰

Romanya'dan Göçler

Romanya Türkleri Dobruca bölgesinde, Karadeniz ile Tuna nehri arasında kalan bölgede yaşamışlardır.

1878'de Berlin anlaşmasıyla Dobruca (Köstence ve Tulça sancakları) Romanya'ya bırakıldı. Basarabya'nın kendisine verilmesine karşılık Rusya, Romanya'nın bağımsızlığını tanımayı kabul etmiş, Romanya'ya Dobruca ve güneyinde bir arazi parçası verilmiştir.²¹ Bu olay Romanya'daki Türkler üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır. Toprak mülkiyeti rejiminde yapılan değişikliklerden sonra Dobruca'daki Müslüman-Türk halk göç etmeye başlamıştır.²²

Daha sonraki yıllarda ise Türklerin siyasi haklardan mahrum bırakılması, Türklere karşı yapılan baskı ve zorluklar göçlerin devamına yol açmıştır.²³ 1877 yılından 1886 yılına kadar Dobruca'dan göç eden Türklerin sayısı 100.000 kadardı.²⁴

Yugoslavya'dan Göçler

Yugoslavya'nın temelini oluşturan Sırp 1804 yılında ayaklanmışlardır.²⁵ Bu ayaklanmalar sonucu 1806-1812 yılları arasında 30.000 Türk Üsküp, Kosova ve Manastır'a kaçmıştır.²⁶

Miloş Obrenoviç'in girişimleri ve Avrupa devletlerinin desteği ile 1862 yılında İstanbul'da toplanan konferansta Belgrad, Semendire, Böğürdelen, Sokol, Uzice

ve Fethülislam kalelerinde bulunan Türklerin Osmanlı Ülkelerine göç etmesine karar verilmiş, böylece 1867 yılında da içindeki garnizonunu hala koruyan Osmanlılar Belgrad kalesini Sırlara teslim etmiştir.²⁷

Yugoslavya'dan 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrası göçler diğer bölgelerdeki kadar fazla olmamıştır. Buradan yoğun göçler 1900 yılından sonraki dönemde özellikle yüzyılımızda görülmüştür.

Yunanistan'dan Göçler

1877-78 Osmanlı-Rus harbi sırasında Rus ilerlemeleri nedeniyle bir kısım halk Yunanistan'dan Osmanlı yönetimindeki yerlere göç etmiştir.²⁸

Ayrıca 1864'te Girit ayaklanmaları sonucu Anadolu'ya ve İstanbul'a 60.000 kişi göç etmiştir.²⁹ 1897'de Girit muhtariyet kazanınca burada oturan müslümanlar büyük zorluklarla karşılaşmış ve çoğu Anadolu'ya göç etmiştir.³⁰

Yunanistan'dan göçler genellikle sınır sorunu nedeniyle ve Yunan hükümetinin izlediği siyaset sonucu yapılan göçlerdir. Bu göçler 1913'te Balkan savaşından sonra da devam etmiştir.

1885-1923 yılları arasında Yunanistan'dan Anadolu'ya 750.000 Türk'ün göç ettiği belirtilmekte fakat bu konuda kesin kaynak gösterilememektedir.³¹

Balkan devletleri farklı politikalar izleyerek topraklarındaki Müslüman Türkleri göçe zorlamışlardır. Bulgaristan halkı, zulüm ve katliamı tercih ederken Romanya ve Yugoslavya demografik yönden üstün olabilmeye, Türklerin yaşam koşullarını güçleştirmeye yönelmişlerdir. Yunanistan ise Bulgarlar kadar değilse de katliam ve baskı ile birlikte gümrük, vergi gibi yollara başvurarak demografik üstünlük sağlamaya çalışmıştır. Bu çabalar sonucunda da Balkan topraklarındaki Müslüman-Türkler çoğunlukla Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır.

III- GÖÇLERİN SONUÇLARI

Demografik Etkiler

1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında içe dönük bir görünüm kazanan göçler, Anadolu'da nüfus yoğunluğunun yeniden artmasına yol açmıştır. Zaten demografik bakımdan göçler, herşeyden önce bir ülkenin veya bölge-



nin nüfusunun artış ve azalışı üzerinde doğrudan doğruya etkin bir faktör durumundadır.³² Göçmen alan ülkedeki nüfusun doğal artış oranı da ne kadar az ise, gelen göçmenlerle oraya çıkan nüfus artışı o derece fazla olur.³³ 1850-1950 yılları arasında da Türkiye'nin doğal nüfus artış oranı %1 kabul edilmiştir.³⁴ Buna göre 1878-1900 yılları arasında Anadolu'ya yapılan göçlerin nüfus artışına etkisinin de büyük olduğu ortadadır. Bu yoğun nüfus artışı, Anadolu'da nüfusun dağılışını rastlantılara bağlı kalarak bugünkü anlamsız ve oransız biçime sokmuştur.³⁵

Anadolu'ya göç eden kitleler, sadece Anadolu'nun nüfusunu oransız biçimde arttırmakla kalmayıp, nüfusunun köy-kent dağılımı üzerinde de etkili olmuşlardır. Gelen göçmenler, çoğunlukla boş topraklar üzerine köyler kurarak yerleşmişlerdir, bu da nüfusun köy lehine dağılımına yol açmıştır. Köylerin dağılma ve küçülme nedenlerinden en önemlisi konumuzu oluşturan göçler olmuştur.³⁶

Demografik bakımdan göçlerin diğer etkileri de nüfusun cinsiyet, yaş, doğum ve ölüm oranı üzerindedir.

Ancak bazı arşiv belgeleri orta yaşlıların ve az da olsa erkek nüfusun fazlalığını ortaya koymaktadır.³⁷

Söz konusu göçlerin etkileri günümüzdeki nüfusun sayısı, cinsiyet dağılımı gibi konularda da önemli değişmelerin kaynağını oluşturmuştur.

İç göçlerin asıl kaynağı olan Doğu Anadolu Bölgesi ile Doğu Karadeniz Bölgesi'ne de³⁸ diğer bölgelere olduğu gibi bir hayli göçmen yerleştirilmiştir.³⁹ Zaten dağınık yerleşmelerin yeterince bulunduğu Karadeniz bölgesinde plansız yapılan yerleşmelerle, daha dağınık yerleşmeler yaratılmıştır.⁴⁰

Ekonomik Etkiler

Balkanlarda yaşayan Türkler, savaş ve ayaklanmalar sonucu ellerindeki toprakları işlemiyor, bırakıp kaçıyor. Balkanlı çiftçiler ise, dağınık bölgelerden inip Türk topraklarını kiralamaya, ırgat olarak çalışmaya başlamışlardır. Bu sıralarda dünya ekonomisi de biçim değiştirmeye başlamıştı. Herkeste işlediği toprağa sahip olmak isteği oluştu. Sonuçta bir yandan savaşlar, diğer yandan dünya ekonomisi dengesinde Batı endüstri kapitalizminin yayılması karşısında Doğu ülkeleri zararına başlayan

yeni gelişmeler, iş hacmini azaltmış, yaşam koşullarını güçleştirmiştir. Bu durum karşısında İmparatorluğun her yanında olduğu gibi Balkanlar'da da köy ekonomisinin durumu pek parlak değildir.⁴¹

Yeni gelen göçmenlerle o tarihe kadar hayli dar olan tarım kullanım alanları genişlemiş, bunun sonucunda da tarımsal üretim büyük artış kaydetmiştir. Devlete ait olan ve yerli halk tarafından mer'a olarak kullanılan toprakların göçmenlerce tarım alanı olarak kullanılmaya başlaması, Anadolu'nun asırlardır süregelen hayvancılık ekonomisini ikinci plana itmiş, bunun yerine tarım ekonomisi birinci plana çıkmıştır.⁴²

Arazi üzerinde çalışmak zorunda kalan göçmenler, artı ürünün denetimi nedeniyle bir sermaye birikimi olanağı bulamamışlar, ayrıca Osmanlı devletine büyük bir sorun olarak ortaya çıktıklarından giderlerin artmasına yol açmışlardır.

Toplumsal Etkiler

Bunların en önemlileri yoğun göçmen nüfusunun kır kesimindeki boş arazilere yayılması, tapu-kadastro işlerinin düzenli işleyememesinden ötürü yerli halk ile göçmenler arasında anlaşmazlıklar olmuştur. Bu anlaşmazlıkların çoğu yerli halkın evvelce tapulu-tapusuz sahip olduğu topraklara göçmenlerin yerleşmesi nedeniyle ortaya çıkıyordu.

Gelen göçmenler 1870-80'den itibaren yerlilere ait yaylalar arasındaki havzalara yerleşmeye başlamıştı.⁴³

Göçmen halkın yerleşme düzeni, birçok arazi anlaşmazlıklarının kaynağını oluşturmuştur. Diğer toplumsal sorunlar ise, suçluluk, asayiş, huzursuzluk konularında ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Çevresel koşulların değişmesi sonucu suçluluğa dek varan ruhsal sarsıntılar yaratılırken alışageldikleri yaşam koşulları etkilenen Anadolu'daki Müslüman ve Hristiyan halkın da tepkileri toplumda büyük huzursuzluklara yol açmıştır.

Anadolu'ya gelen göçmenlerin çoğu aynı örf ve adete bağlı fakat İmparatorluğun kaybedilen topraklarından ana vatana dönen kişilerdir. Bu nedenle toplumsal yönden göçmenlerin yeni çevrelerine uyumu ve yerli halkın göçmenleri benimsemesi daha kolay olmuştur. Ancak, göçmenlerin uzun süre içinde yaşadığı çevresel koşullar-



dan ayrılıp, kültürel bakımdan benzer de olsa, üretim, iklim gibi koşullar açısından değişik bir çevreye girmesi bazı olumsuz etkilere yol açmıştır. En başta toprak, tarım tekniği ve üretim araçları yönünden farklı koşullarla karşılaşmaları göçmenlerin yeni çevreye uyumları sırasında bazı güçlükler yaratmıştır. Ayrıca yerleşmeleri gecikmeler açısından karşılaşılan güçlükler daha çok olmuştur. Yerli halk ise daha önce de belirtildiği gibi özellikle ekonomik çıkarları yönünden zarara uğramaları nedeniyle göçmenlere tepki göstermiştir.

Göçmenlerin sadece yerli halk arasında değil, göçebelerle de anlaşmazlıkları olmuştur.⁴⁵ Senelerce kullandıkları boş otlak alanlarını göçmenlere kaptırmaları göçebe topluluklarını da huzursuz etmiştir.

Osmanlı Devleti, 1877 yılına kadar gelen göçmenlerin kentlerde bulunan arsalar veya büyük kent çevresine yerleştirilmelerine izin vermemişti. Fakat göçmenlerin çoğalması üzerine köy ve kasabalar, göçmenleri barındıramaz duruma düştü. Birçok kunduracı, marangoz ve diğer bazı küçük esnaf, köy ve kasabalarda barınamaz duruma geldiler. Kent hayatına ve küçük ticarete alışmış bulunan göçmenler yerleştirildikleri yerlerde kalmıyor ve çoğu yerlerini terk edip kentlere yerleşiyordu. Bu durum karşısında illerden gelen haberler üzerine Babıali, 14 Haziran 1878 tarihinde çıkardığı talimatın 35. maddesinde, gelen göçmenlerin hepsinin köylere yerleştirilmesi gerekmediği, kent ve kasaba çevrelerinde boş arazi olduğu takdirde göçmenlerin buralara da yerleştirilebileceği hükmünü koymuştur.⁴⁶ Böylece göçmenlerin kent ve kasaba çevrelerine yerleşmeleri basit anlamda da olsa gecekondur sorununun temeli atılmıştır.⁴⁷

Balkanlardan Anadolu'ya yönelik dış göçler, iç göçlerin de hazırlayıcısı olmuştur. Dış göçlerin yoğunluğu nedeniyle kısa zamanda dolan kırsal kesim, nüfus fazlasını kendi dışında akıtmaya başlamış, kentlerin büyümesi-

ne, sanayileşmenin gelişmesine de yol açmıştır. Bu gelişmelerde elbetteki tek etken dış göçler değildir. Ama önemli etkenlerden biri olmuştur. Çevrelerinde gecekondur bölgeleri oluşan kentler, Batı'daki gibi ticaretin değil, bürokrasinin merkeziydi.

1878-1900 yıllarında Anadolu'ya gelen göçmenlerin büyük bir kısmı geçimlerini sadece tarım ile sağlayabilecek kimselerdi. Bunlara, tarım yapabilmeleri için toprak verilmiştir, fakat devletin iç siyaseti sonucu kapitalist gelişmeler önlenmişti. Diğer bir deyişle devlet, toprak üzerindeki mülkiyeti ile toplumun sınıfsal yapısını etkilemiştir.⁴⁸

Nüfus göçlerle süratle artarken, köylünün elindeki arazisi de gittikçe küçülmüş ve yetersiz bir duruma gelmiştir. Toprağın küçülmesi de köylünün ağır koşullarla borçlanması, sonuçta köylüyü tarlasını satarak ya köyünde ırgatlaşmaya veya kentlerde iş bulmaya zorlamıştır. Satılan topraklar ise genellikle zenginlerin arazisinin büyümesine yol açmıştır.

1878-1900 yılları arası göçler, sayıca diğer yıllardaki göçlerden en fazla olanıdır. Ayrıca toplum yapısında değişimlere yol açan ilk etkileri yapan bu göçler, kendisinden sonraki dış göç biçimindeki nüfus hareketleri ile birlikte sadece toplumun sınıfsal yapısında değil, toplumsal-ekonomik yapısındaki etkileri ile beraber düşünüldüğünde önemi daha iyi anlaşılır.

Kısaca, 1878-1900 yılları arası Anadolu'ya yönelik göçler, büyük bir ekonomik sıkıntı yaratmıştır. Bu ekonomik sıkıntının neden olduğu toplumsal gerginlik yönetimsel, hukuki ve siyasi aksaklıklarla karışarak toplum yapısına etki eden bir görünüm kazanmıştır. Bu etkilerin izleri de günümüze kadar süregelmiştir.

Bugünkü toplumsal yapı çözümlemelerinde bu tarihsel gerçeklerin de dikkate alınması daha gerçekçi değerlendirmeler yapmamıza da yardımcı olacaktır.



- 1 Jelavich Barbara, and Charles, *The Establishment of the Balkan National States. 1804-1920*, Seattle, A History of East Central Europe, No: 8, 1977.
- 2 Sugar F. Peter, *Southeastern Europe Under Ottoman Rule 1355-1804*, Washington 1977, s. 32.
- 3 İnalcık Halil, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, Variorum press, London, 1978.
- 4 Barkan Ömer Lütfi, "Çiftlik, Maddesi İslam Ansiklopedisi", c. III s. 392.
- 5 Barkan Ömer Lütfi, "Balkan Milletlerinin Milli Kurtuluş Mücadeleleri ve Toprak Meselesi", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, IV 4 (1994) 496-512.
- 6 Shaw Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey 1280-1808*, c. I, Cambridge Univ. Press, London, 1976, s. 282.
- 7 Kongar, Emre, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Cem Yay., İstanbul, 1976, s. 38.
- 8 Eren, Ahmet Cevat, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri*, Nurgah matbaa, İstanbul, 1966 s. 33.
- 9 Armaoğlu, Fahir, *Siyasi Tarih*, SBF Yay., Ankara 1975, s. 257.
- 10 Orhonlu, Cengiz, "Balkan Türklerinin Durumu", *Türk Kültürü*, 21(1964) 49-60.
- 11 Armaoğlu, a.g.e., s. 257.
- 12 Kurat Akdes Nimet, "Panislavizm", *A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XI, 2-4 (1953) s. 241-278.
- 13 Y., a.g.e., s. 255.
- 14 Şimşir, Bilal N. *Rumeli'den Türk Göçleri*, c. I, Türk Kültürü Araf yay., no: 34, Seri III, S. A9, Ankara, 1968 s. 176.
- 15 Eren, a.g.e., s. 33.
- 16 Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, c. V, 3b. TTK Yay., seri no: 16, Ankara 1970, s. 124.
- 17 "Göç Maddesi", *Türk Ansiklopedisi*, c. XVII. S.640.
- 18 Şimşir Bilal, N. *Rumeli'den Türk Göçleri*, c. II, Türk Kültürünü Araştırma Ens. Yay., No: 35, Seri III, Sayı A10, Ankara, 1970 s. C/XVIII.
- 19 Y. a.g.e. s. C/XIX-C/XX.
- 20 Şimşir, Bilal N. "Bulgaristan Türkleri" *Türk Dünyası El Kitabı*, Türk Kültürünü Araştırma Ens. yay., no: 45, Ankara, 1976. s. 1070.
- 21 Türkgeldi, Ali Fuat, *Mesail-i Mühimme-i Siyasiyye* (yayına hazırlayan Bekir Sıtkı Baykal) c. II, TTK yay., seri no: 270, Ankara, 1957 s. 80-81.
- 22 Ülküsal, Müstecip, *Dobruca ve Türkler*, 2-b, Türk Kültürünü Araştırma Ens. yay., no: 26 seri III, S. A7, Ankara, 1966 s. 28-43.
- 23 Y., a.g.e., s. 42-43.
- 24 Y., a.g.e., s. 32.
- 25 Jelavich, a.g.e., s.31.
- 26 "Göç maddesi", *Türk Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 462.
- 27 Orhonlu, a.g.e., s. 5.
- 28 Şimşir, a.g.e., c. II, s.463-472 (Belge no: 277 ve 283).
- 29 "Göç maddesi", *Türk Ansiklopedisi*, c. XVII, s.460.
- 30 Kurat Yakup Tekin, "The Cretan Question", *Foreign Policy*, VI, 1-2 (1977) s. 102-117.
- 31 "Göç maddesi", *Türk Ansiklopedisi*, XVII, s. 460.
- 32 Gürtan Kemal, *Demografik Analiz Metotları*, İstanbul, İ.Ü. Yayın no: 1479, 1969, s. 316.
- 33 Vergottini, M. De, *Göçmen Hareketleri*, (çev.: N.Yalkut) Ankara Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü Yay., No: 300, s. 17, 1949.
- 34 Kazgan Gülten, "Milli Türk Devletin Kuruluşu ve Göçler", *İ.Ü. İktisat Fak. Mecmuası*, XXX, 1-4 (1970-71) s. 317.
- 35 Barkan Ömer Lütfi, "Çiftçi Topraklandırma Kanunu ve Türkiye'de Araziye Temellük ve Tasarruf İşlerinin Beklediği Reform", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, VI. 1-2 (1946) s.50.
- 36 Tankut Hasan R., *Köylerimiz Bugün Nasıldır, Dün Nasıldı, Yarın Nasıl Olmalıdır?*, ş.y. Kenan Basımevi 1939, s. 16, 25, 34.
- 37 Thomas Brinley, "Migration", *Encyclopedia Britannica*, 423'te 1850-1920 yılları arası Atlantik Okyanusu'nu geçenlerin %60-70'inin erkek nüfus olduğu belirtilmektedir.
- 38 Tümmertekin Erol-Özgüç Nazmiye, *Distribution of Out Born Population in Istanbul: A Case Study On Migration*, İst. 1977, s. 7.
- 39 Başbakanlık Arşivi Dahiliye-64541; Dahiliye-83650; Dahiliye-79603, Dahiliye-81206.
- 40 Tunçbilek Necdet, *Türkiye'de İskan Coğrafyası Kır İskanı*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayın No: 1283, İst.1967.
- 41 Barkan Ömer Lütfi, "Balkan Memleketlerinin Milli kurtuluş Mücadelesi ve Toprak Meselesi", *İ.Ü. İktisat Fak. Mecmuası*, IV.4 (1994) s. 497.
- 42 Tunçbilek Necdet, *Türkiye İskan Coğrafyası, Kır İskanı*, s. 24.
- 43 1930-40'lardan itibaren de havzalar tarım alanları haline, plato üzerindeki kırsal köylerin yaylaları da bağımsız hale gelmiştir, bkz.: HÜTTEROTH Wolf-Dieter, "Anadolu'da Sosyal Yapının Arazi Bölünmesi ve İskan Üzerindeki Etkileri", *Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 63.
- 44 Kurat Yuluğ Tekin, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği, 1877-1880 Ankara*, A.Ü.DTCF Yay. No: 181, 1968, s. 188-189.
- 45 Hütteroth Wolf-Dieter, a.g.e., s. 60.
- 46 Eren Ahmet Cevat, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri*, İst. 1966.
- 47 Gecekondu konusuna ilişkin bilgiler için bkz.: Gökçe, Birsen, *Gecekondu Gençliği*, Ankara, H.Ü.Yay.C15, 1971.
- 48 Akdağ Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İqtisami Tarihi (1453-1559)*, c. II, İstanbul, Cem Yay., 1974.



93 MUHACERETİ

DOÇ. DR. NEDİM İPEK
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ

Kişilerin daha iyi şartlarda yaşamak amacıyla meskûn bulundukları mahalli terk ederek başka bir iskân birimine gitmek suretiyle meydana getirdikleri yer değiştirme hareketine göç denir. Göç, ortaya çıkış sebebi, cereyan ettiği mekân, katılan insan sayısına istinaden çeşitli tasniflere tâbi tutulabilir.

Mekân değişikliği açısından göç hareketi iki gruba ayrılır: Ülke sınırları dahilinde meydana gelen yer değiştirme hareketine *iç göç*, ülke sınırları aşılarak yapılanlara ise *dış göç* denir. Dış göç, nüfus kaybına uğrayan devlet açısından dışa göç, göçmenin yerleştiği ülke açısından içe göç olarak ifade edilmektedir. Göç hareketine iştirak edenlerin sayısı dikkate alındığında *münferit göçler* ve *kitle göçleri* diye ikiye ayrılır. Kişi, kendi rızasıyla iskân mahallini değiştiriyorsa meydana gelen göçe *serbest göç*, kişinin meskûn olduğu bölgede yaşayabilmesi için gerekli asgarî şartların ortadan kalkması halinde meydana gelen göçe ise *mecburî göç* denir.

Göç hareketini gerçekleştiren kişiye umumiyetle göçmen denmektedir. Bununla birlikte, göç sebeplerine göre göçmenleri, *andlaşmalara tâbi göçmenler*, *milletlerarası göçmenler*, *tahliye olunanlar*, *millî göçmenler* ve *mülteciler* gibi terimlerle tanımlamak mümkündür.¹ Göç tarihinde, özellikle Türk tarihinde sık sık tesadüf edilen sosyal bir hadisedir. Türkler, nüfus ve nüfuzu arttıkça daha iyi yaşamaya elverişli yerleri aramaya yönelmişlerdir. Türkler, bu sebep ile Asya ve Anadolu sahasına yayılmışlar ve söz konusu bölgeleri kültür ve medeniyetleri ile damgalamışlardır. Ancak, 1683 yılından itibaren Türk tarihi açısından muhacir kelimesinin ayrı bir anlamı vardır. Türk

tarihinde muhacir denince, düşmandan kaçıp Türk hakimiyetindeki topraklara sığınan *kabır-zede* ve *zulm-dîde* müslümanlar akla gelmektedir. Bunlar ya malını mülkünü terk ile savaş alanından ve düşman mezaliminden kaçanlar ya da savaş sonrası düşmana terk edilen arazide kalıp ecnebî devletin baskı ve zulmüne tahammül edemeyerek Anadolu'ya iltica edenlerdir. Osmanlı göç terminolojisinde genel olarak muhacir kelimesi kullanılmıştır. Ancak, konuyla ilgili belgeler ve kaynaklar tarandığında Osmanlı memur ve idarecilerinin göç sebebine göre göçmenleri *muhacir*, *mülteci*, *iisera-yı muhacirîn*, *harikzede*, *istilâ-zede*, *felâketzede*, *depremezede*, *kahtzede*, *ev göçü* ve *miübadil* şeklinde farklı farklı tanımladıklarını tespit etmek mümkündür.

Osmanlı Devleti Batılı kuvvetler karşısında geriledikçe, terk ettiği yerlerdeki Türkler'in hemen hemen hepsi göç etmekteydi. Bunun sebebi, ilk bakışta Türkler'in yüzyıllar boyunca hâkim unsur olduktan sonra başkalarının ve bilhassa sabık Osmanlı tebaasının hakimiyeti altında yaşamının manevî ağırlığı idi. Aslında Türk göçleri, Avrupa devletlerinin takip ettiği genel politika ve ilgili devletin siyasî hedefinden kaynaklanmaktaydı. O halde, Anadolu'ya yönelik göçlerin genel ve özel sebepleri vardır. Genel sebep Batılı devletlerin Osmanlı Devleti'ne karşı izledikleri şark siyasetinden kaynaklanmaktaydı.

GÖÇ SEBEPLERİ

Batılı devletler, XVII. yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'daki Türk ilerleyişini durdurmaya çalıştılar. Batı, bu hedefine Türk askerinin Viyana'dan dönüşü (1683) ile



ulaştı. XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin takip ettikleri şark siyasetinin hedefi ilk aşamada Avrupa, ikinci aşamada Anadolu'daki Türk hakimiyetine son vermek ve bu sahada yaşayan Türk ve sair müslüman topluluklarını buralardan uzaklaştırmaktı. Nitekim, Birinci Dünya Savaşı'nda Roosevelt "*Türkler'i Avrupa'da bırakmak uygarlığa karşı işlenmiş suçtur*" sözleri ile bu hedefi kamu oyuna açıklamaktan çekinmeyecekti.²

Bu politikayı benimseyen ve takip eden devletlerden birisi de Rusya'dır. Rusya, Birinci Petro'nun vasiyeti olarak yakıştırılan, aslında coğrafi konumu gereği, Kırım, Kafkaslar ve Balkanlar'a hakim olarak Akdeniz'e açılma siyaseti izlemekteydi. Bu siyasetin bir sonucu olarak Rus sınırı veya nüfuzu 1877 yılına kadar Tuna nehri, Kafkas dağları ve Karadeniz'e ulaşmıştır.

Rusya eline geçirdiği yerlerdeki hakimiyetini daimî hale getirmek amacıyla yönelik bir iskân ve kolonizasyon politikası takip etmekteydi. Bu politika doğrultusunda müslümanlar göç etmeye zorlanmakta ve bunların terk ettikleri arazilere Rus köylülerinin yanı sıra Kozaklar, Rumlar ve Avrupa'dan gelen topluluklar yerleştirilmekteydi. Kafkaslar'ın güneyi ise Gürcüler ve XIX. yüzyılın ilk yarısında Revan, Nahçıvan ve Karabağ'a yoğun olarak iskân edilen Ermeniler vasıtasıyla hakimiyet altında tutulmaya çalışılmaktaydı. Rus hakimiyetini perçinlemek amacıyla, Kafkas topluluklarına karşı hıristiyanlaştırma ve Ruslaştırma faaliyetleri başlatıldı. Karşı çıkanlar katliam, terör ve sürgün metodlarıyla sindirilmekteydiler.³

Balkanlar'da ise panslavist Rus devlet adamları, Slav topluluklarına istinaden Rus nüfuzunu Balkanlar'a yaymaya çalışmaktaydılar. Bu politikanın da tesiriyle müstakil veya muhtar Yunanistan, Sırbistan ve Karadağ idareleri kuruldu. Bundan sonra panslavist Rus devlet adamları ve diplomatlarının hedefi Bulgar topluluğudur. Bulgar din adamları, Fener Patrikhanesi'nin ortodoksluk kisvesi altında Rumlaştırma siyasetine tepki olarak Bulgarlar'ı kendi lisanını ve kültürünü öğrenmeye teşvik ettiler. Ruslar ve ticaretle zenginleşen Bulgarlar maddî açıdan bu hareketi desteklediler. Bu şekilde canlanan Bulgar millî cereyanı her şeyden önce Fener Patrikhanesi'nin tahakkümüne karşı yöneldi ve Mart 1870 tarihinde müstakil ve millî Bulgar Eksarhlığı'nın kurulmasını sağladı.⁴ Öte yandan Bulgarlar, 1835-1868 yılları arasında

başarısız kalan bir seri isyana teşebbüs ettiler. Dış müdahaleler ile başarıya ulaşamayan panslavistler, Tuna vilâyeti dahilinde teşkilâtlanmaya başladılar. Kısa sürede Tuna vilâyetinin şehir ve kasabalarında merkezi Bükreş'te olan Bulgar Merkez İhtilâl Komitesi'nin şubeleri açıldı. Bulgarlar'ın 1876'da Avratalan'da başlattıkları isyan her ne kadar kısa sürede bastırılmış ise de tertip sonucu meydana gelen Selânik Vak'ası ve Ruslar'ın Türkler aleyhine sürdürdüğü propagandalar neticesinde Avrupa kamuoyu Osmanlı Devleti'nin aleyhine döndü. Sözde meseleye bir çözüm bulmak amacıyla toplanan Tersane Konferansı'nda Bulgaristan Emareti'nin kurulması plânı Osmanlı Devleti'ne kabul ettirilemedi.

Rusya, Balkanlar'daki Slavlar'ın haklarını koruma bahanesiyle 24 Nisan 1877'de bağımsızlık vaat ettiği Romanya topraklarını geçerek Osmanlı Devleti'ne savaş açtı. Savaş, kısa zamanda genişleyerek Kafkaslar'da ve Balkanlar'da olmak üzere çok şiddetli muharebeler halinde devam etti. Savaşın sonunda Rus kuvvetleri batıda Yeşilköy önlerine ve doğuda ise Erzurum yakınlıklarına kadar ilerlediler. Savaşın ortaya çıkardığı en önemli meselelerden birisi göç hadisesidir. Ruslar, Doksanüç Harbi esnasında işgal ettikleri doğu topraklarında Ruslaştırma ve göçürme politikasını sahneye koymuştu. Bu siyaset gereği, Rus olmayan hıristiyan unsurların uzun vadede Ruslaştırılması mümkün görünmekteyse de, müslüman ve Türk kitlelerinin Ruslaştırılması beklenemezdi. Bu nedenle, Rusya, 1877-1878 Savaşı esnasında işgal ettiği Kafkas ve Anadolu topraklarında meskun müslüman toplulukları göç etmeye zorladı. Rusya savaş esnasında bu politikasını hayata geçirerek işgal ettiği bölgelerde yaşayan müslümanları silahsızlandırırken hıristiyanları silâhlandırdı. Böylece savunmasız hale getirilen müslüman köyleri Rus ordu birliklerine mensup askerler ve hıristiyan ahali tarafından yağmalanıyor, camiler ve okullar kapatılıyor, kadınlar tecavüze maruz kalıyor, erkekler ise Sibiry'a sürülüyordu. Taviz verilmeksizin icra edilen bu hareketin amacı müslüman halkın sistemli ve önceden tasarlanmış bir şekilde yok edilmesidir.

Savaş esnasında Rus kuvvetleri Mayıs 1877'de Ardahan'a girer girmez, Cenevre Sözleşmesi'ne aykırı olarak hastahanedeki hasta ve hastabakıcıları katlettiler. Ardahan ve civarındaki çiftlikler ve köyler yağmalandı. Ken-



dilerine karşı silâhlı mukavemette bulunduğunu iddia ettikleri 800 kişiyi cins ve yaş farkı gözetmeksizin katlettiler. Eleşgird civarındaki yerleşmeler müslüman hıristiyan ayırımı yapmaksızın yakılarak malları talan edildi. Benzer uygulamaları Sohum, Çıldır, Göle, Kars ve Bayezid taraflarında da tespit etmek mümkündür. Doksanüç Harbi sonrası imza edilen Berlin Andlaşması ile Ardahan, Kars ve Batum Ruslar'a terk ediliyordu. Bölge halkı savaş esnasında karşılaştıkları baskıların barış döneminde artarak süreceğinin bilincinde "dini ve dili" başka olan bir milletin hakimiyeti altında yaşamak istemediklerinden toplu olarak göç etmeye karar verdiler. Rusya ise III. Aleksandr'ın yoğun reaksiyoner Slavlaştırma ve kolonizasyon politikası sonucu Türkler'in boşalttığı yerlere Ermeni, Rum, Yezidi, Süryani, Ukraynalı, Malakan, Duhabar, Alman ve Estonyalıları yerleştirmeye çalıştı.

Savaş sonrası, Rusya hakimiyetine geçirdiği bu bölgeleri Ruslaştırmak, müslümanları Osmanlı aleyhine çevirmek ve özellikle halife ve padişaha sadık ve bağlı olan Kafkasya'nın müslüman ahalisinin millî fikirlerini bozmak amacıyla müslüman çocuklarını ana dillerini öğrenmeksizin Rus mekteplerine kaydetmek ve sıbyan mekteplerini fırsat buldukça kapatmak gibi bir takım yeni tedbirleri uygulamaya koydu. Bu gibi uygulamalara dayanamayan müslümanlar çareyi Osmanlı Devleti'nin hakimiyetindeki topraklara göç etmekte bulmaktaydı.⁵

Balkanlar'da Ruslar tarafından işgal edilen Türk topraklarında bir Bulgar millî devleti kurmak amacıyla, Prens Çerkasky'nin liderliğinde Bulgaristan Mülkî İdare Teşkilâtı kuruldu. Bu teşkilât özellikle bölgenin nüfus ve emlak yapısıyla ilgilendi.

Tuna vilâyetinin nüfusuyla ilgili mevcut kaynaklardan anlaşılabacağı üzere vilâyetteki Türk (%40) ve Bulgar (%42) nüfusu hemen hemen birbirine eşitti. Diğer topluluklar da dikkate alındığında Bulgarlar azınlıkta kalıyorlardı. Bulgarlar'ın azınlıkta oldukları bir sahada üniter millî Bulgar devletinin kurulabilmesi ve bu devletin uzun ömürlü olabilmesi için şüphesiz Bulgar nüfusunun mutlak çoğunluk haline getirilmesi gerekiyordu. Bunu gerçekleştirebilmek için de nüfus mübadelesinin yanı sıra Bulgar olmayan unsurların eritilmesi veya Türkler'in kırılması gerekiyordu. Ruslar ve Çerkasky idaresindeki

Bulgarlar, kısa sürede amaçlarına ulaşabilmek için Türkler'in kırılmasını, yani bugünkü teknik adıyla soykırımı tercih ettiler.

Savaşla birlikte bu metot uygulamaya konuldu. İlk önce, işgal edilen yerleşmelerde bulunan Türkler'in silâhları toplanarak Bulgarlar'a dağıtıldı. İkinci aşamada, gönüllü Bulgar taburları, göçmen Bulgar çeteleri ve silâhlı Bulgar köylüleri silâhsız ve savunmasız Türkler'in üzerine saldırtıldı. Kışkırtma, teşvik ve tahriklerle alevlenen Bulgar hırsı Türkler'e karşı sürdürülen yok etme siyasetine uygun kanlı bir güç hâline geldi. Sonuçta Türkler ya Rus, Kozak ve Bulgarlar tarafından katledildi veya açlıktan ve soğuktan kırıldı. Rus ve Kozak birlikleri sadece Bela Ormanları ve Harmanlı'da 100.000'e yakın Türk'ü katlettiler. Doksanüç göçmenleri bu katliamdan kurtulmayı başarabilen kılıç artıklarıdır. Savaş esnasında iase ve ikmal güçlükleriyle karşılaşan Rus ordusu bu ihtiyacını Türk kaynaklarını gasp etmek suretiyle karşılamaktaydı. Savaş ve işgal döneminde Balkanlar'da Türkler'e ait 600.000 ton saman ve ot, 1.500.000 ton zahire ve takribî 16.000.000 baş hayvan gasp edildi.⁶ Ruslar'dan arta kalanı da Bulgar çeteleri talan ettiler. Bulgar köylüsüne Türkler'e karşı istenilen seviyede bir tenkil hareketine geçilmesini teşvik için Türkler'in sahip olduğu topraklar ve mal varlığı vaat edildi. Bunun sonucunda mülkiyeti Türkler'e ait olan topraklar Bulgarlar'a verildi.

Bulgarlar'ın gerek savaş ve gerek savaş sonrası Türkler'in dinî inançlarına da saygı göstermedikleri ve saldırdıkları tesbit edilmektedir. Nitekim, cami, türbe ve mezarlıklar tahrip edildi. Türkler, Bulgarlar gibi giyinmeye, isimlerini ve dinlerini değiştirmeye zorlandılar.

Savaşın sonunda imza edilen Berlin Andlaşması (13 Temmuz 1878) ile Tuna vilâyeti topraklarında Bulgaristan Eمارeti kuruldu. Emaret dahilinde azınlık durumuna düşen Türkler'e andlaşma hükümlerine göre can ve mal güvencesinin yanı sıra din ve ibadet serbestiyeti tanınacak ve Bulgar kanunları Türkler'in haklarına aykırı hükümler taşımayacaktı. Oysa, Bulgaristan idaresi, Ruslar geri çekilir çekilmez Türkler'in yoğun olduğu yerlerde sıkı yönetim ilân ettiler. Öte yandan, Bulgarlar Türkler'e karşı devlet terörü başlattılar. Her ne kadar ırk ve din ayırımı yapılmaksızın kişilerin birbirine eşit olduğu



kanun güvencesine alınmış ise de, Türkler silâhlı Bulgarlar'ın ve *Cimnastik Cemiyeti* üyelerinin saldırılarına uğramakta ve malları gasp edilmekteydi. Hatta, 1879 *Tırnova Anayasası* ve *Şarkî Rumeli vilâyeti Dahilî Nizamnâmesi*'nin tanıdığı haklara rağmen Türkler'e yaşama hak ve hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti, medenî ve siyasî haklarını kullanma fırsatı, kamu hizmetine girme ve çeşitli meslekleri icra etme hakkı, ana dilini serbestçe kullanma hakkı, mülkiyet hakkı, dilediği yerde ikamet etme hakkı ve eğitim hakkı tanınmadı.

Bulgarlar, bir taraftan da cami, tekke, çeşme ve mezarlık gibi vakıf eserlerini ortadan kaldırarak Bulgaristan'daki Türk-İslâm medeniyetinin ve kültürünün izlerini silmeye çalışmaktaydılar. Vakıf ve dinî eserlerin tahrip edilmesi veya kamulaştırılması sonucu müslümanlar dinî vecibelerini yerine getiremez ve kültürel varlıklarını koruyamaz oldular.

Savaş esnasında Türkler'in terk ettiği meskenler Rus askerleri tarafından işgal edildi. Bunlardan arta kalanlar ise dağlardan, Makedonya'dan ve Doğu Trakya'dan gelen Bulgarlar tarafından gasp edildi. Öte yandan, savaş esnasında Bulgarlar'ın yerleştiği Türkler'e ait arazi ve sair emlak ya Bulgarlar'a aktarılmakta veya değişik bahanelerle kamulaştırılmaktaydı. Böylece Bulgaristan ve Şarkî Rumeli'deki Türkler'in çoğu meskensiz ve topraksız bir vaziyette açığa kaldı. Henüz mesken ve toprağa sahip olanlar ise kazançları ile yedi sekiz kat artan vergileri dahi ödeyemez bir duruma düştüler.

1878 Berlin Andlaşması ile Osmanlı padişahının hükümlerlik hukukunun korunması şartıyla Bosna-Hersek'in geçici fakat belirlenmeyen bir müddet için Avusturya-Macaristan tarafından işgali kararlaştırıldı. Avusturya, işgal döneminde müslümanlara ait arazilere katolik Hırvat ve Leh göçmenlerini yerleştirmek ve katolik cemiyetleri vasıtasıyla müslümanları hıristiyanlaştırmaya çalışmak gibi Bosna-Hersek'in nüfus yapısını değiştirmeye yönelik uygulamalara girişti. Ancak, bu siyaset ile bölgenin din ve etnik yapısı istenen ölçüde değiştirilemeyince müslümanlar, taşınmaz mallarına el koyma, hak hukuk tanımama, can ve namus güvenliğinin sağlanmaması gibi çeşitli baskılarla ocaklarını terk etmeye zorlandılar. Bu uygulama ve baskılar karşısında Bosna-Hersek müslümanları "gurbete alışık olmadıklarından

Bosna'yı terk etmek güç geldiği halde milliyetlerini korumak amacıyla" göç etmeye karar verdiler.⁷

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve Berlin Kongresi kararlarıyla Sırbistan, Karadağ, Romanya, Bulgaristan, Ardahan, Batum ve Kars Osmanlı'nın sınırları dışında kaldı. Ayrıca, sınırları dahilinde bulunan Bosna-Hersek'te hakimiyeti sözde kaldı. Bu topraklarda yüzbinlerce Türk ve sair müslüman toplulukları yaşıyordu. Bâb-ı Alf, elinden çıkan yerlerdeki varlığını bu nüfusa istinaden sürdürmek amacındaydı. Bu nedenle, diplomatik yollar ve faaliyetlerle insan hakları ve azınlık hakları statülerine dayanarak sınırları dışında kalan Türk ve müslüman toplulukları, bulundukları memleketlerde korumaya, kuvvetlendirmeye ve hatta çoğaltmaya çalıştı. Oysa, söz konusu devletler, üniter millî devletlerini kurmak ve işgal ettikleri topraklara tamamen hakim olmak için Türk unsurundan kurtulmaya ve sınırları dahilindeki Türk-İslâm kültürünün ve medeniyetinin izlerini silmeye çalışıyorlardı. Bu nedenle, kendi sınırları dışında azınlık ve insan haklarını bahane ederek sık sık Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale edenler korumasız, işi ve gücüyle meşgul müslümanların varlıklarını kabullenemediler ve bu toplumu savaş döneminde katliam ve barış döneminde siyasî, ekonomik ve sosyal baskılarla göç ettirme metodlarıyla yok etme siyasetini takip ettiler. Kuvvet ve nüfuzunu kaybeden Osmanlı Devleti, sınırları dışında yaşayan bu nüfusu söz konusu uygulamalara karşı koruyamadı. Bu nedenle göç taleplerini kabul etti.

GÖÇÜN BİLÂNÇOŞU

Kafkaslar ve Doğu Anadolu'da savaşa sahne olan yerleri terk ederek iltica edenler genelde Erzurum'a yığıldılar. Sohum ve Batum'dan gelen göçmenler ise Trabzon, Giresun ve Samsun'da geçici olarak barındırılmaya çalışıldılar. Sohum, Batum ve Kars'tan yaklaşık 300.000 kişi göç etti.

Savaş esnasında Balkanlar'da katliam, açlık ve hastalıktan 500.000 Türk öldü. Katliam ve hastalıktan kurtulmayı başaran 1.200.000'i aşkın Türk can korkusuyla göç etmek mecburiyetinde kaldı.⁸ Göçmenlerden 200.000'i Şumnu'da, 300.000'i Makedonya'da, 150.000'i Batı Trakya ve Rodoplar'da toplanırken Eylül 1879'a kadar 387.000'i aşkın göçmen İstanbul'a sevk



edildi. Arta kalan göçmenler ise Balkan limanlarından Anadolu'nun Akdeniz, Ege ve Karadeniz limanlarına çıkarıldılar.⁹

Avusturya işgali döneminde Bosna-Hersek'i terk eden müslümanların sayısı ise net 60.000 idi. Bunlar, ocaklarına yakın olması münasebetiyle İşkodra, Priştine, Kosova, Taşlıca ve Draç'a gittiler.¹⁰

Göçmenler geçici olarak söz konusu şehirlerdeki cami, tekke, zaviye, medrese ve mektep gibi kamuya ait binalara ve yalı, köşk, konak ve bağ evleri gibi hususî binalara yerleştirilmeye çalışıldı. Bu tedbirlerle konut açığı kapatılamayınca baraka inşasına gidildi. Göçmenlerin uzun süre geçici statüde barındırılmaya çalışılmaları şehirlerde salgın hastalıkların ortaya çıkmasına ve asayişin bozulmasına sebebiyet veriyordu. Kamu sağlığını korumak ve hazineyi büyük masraflardan kurtarmak amacıyla, Bâb-ı Alî, bu göçmenlerin büyük bir kısmını daimî olarak yerleştirmeye karar verdi.

Daimî olarak yerleştirilmek üzere Anadolu'ya sevk edilen göçmenler iki yol takip ettiler. Birinci grup İstanbul üzerinden Anadolu'ya geçerken diğer grup Varna, Ahyolu Bergosu, Tekirdağ, Dedeağaç ve Selânik gibi Rumeli sahilindeki liman ve iskelelerden Anadolu'ya hareket etti.

GÖÇMEN TEŞKİLÂTI VE GÖÇMENLERİN İSKÂNI

Göçmen işlerini yürütmek üzere *İdare-i Umumiyye-i Muhacirîn* ismiyle hususî bir komisyon oluşturuldu. Ayrıca, göçmenlerin iskân ve iâşe sorunlarına çözüm bulmak yetkisiyle donatılmış padişahın himayesinde *Umum Muhacirîn Komisyonu* ismiyle hususî bir komisyon kuruldu. Göçmenleri yerleştirmek ve problemlerini çözümlemek amacıyla vilâyetlere iskân memurları gönderildi. Vilâyet merkezlerinde bu memurların başkanlığında *idare-i muhacirîn komisyonları* kuruldu. Bu komisyonlar mahallî idarelerin gözetiminde göçmenlerin yerleştirilmesinin yanı sıra huzur ve rahatlarını temin etmekten sorumluydular.

Balkan göçmenlerinin askerî bir kordon oluşturmak ve bir an önce iskân işini sonuçlandırmak amacıyla Yanya, Tırhala, Selânik, Edirne ve İstanbul arasında kalan köy ve boş arazilere yerleştirilmeleri plânlandı. Bu plânın

başarıya ulaşabilmesi için II. Abdülhamid, Rumeli'den Anadolu'ya göçmen sevkini yasakladı. Söz konusu sahadada yerleştirilemeyen göçmenlerin bir kısmı Çanakkale Boğazı civarı gibi jeostratejik açıdan önemli noktalarda iskân edilmeye çalışıldı. Bâb-ı Alî, göçmenleri mîrî çiftliklere, boş arazilere ve zamanla terk edilmiş yerleşmelere iskân etmek suretiyle ziraate elverişli yerlerin tarıma açılarak bayındır hâle gelmesi, vergi gelirlerinin artması ve çiftliklerin yabancıların eline geçmesini önlemeye çalışmaktaydı. Asayiş bozuk olan yerlere göçmen yerleştirilerek eşkiyalığın önü alınmak isteniyordu.

Göçmenlerin bir kısmı mevcut mahalle ve köylere yerleştirilirken, bir kısmı da boş sahalara iskân edilmek suretiyle yeni yerleşmelerin oluşturulması yoluna gidilmekteydi. Göçmenlerin kuracakları köyler, iklimi göçmenlere elverişli, ormanlara yakın, mümkün mertebe yüksek arızalı tepeler civarında veya harap ve yıkılmış köy sahalalarında kurulması, orman sahaları ile kurak bölgelere göçmen yerleştirilmemesi ilke olarak benimsendi. Ancak, savaş döneminin karışıklığı ve arazi darlığı gibi sebeplerden dolayı bu ilkelere pek uyulamadı.

Bu ilkeler doğrultusunda göçmenleri yerleştirmek için iskâna elverişli boş alanların tesbitine çalışıldı. Ancak, Diyarbekir, Van, Musul, Halep, Bağdat ve Basra'da tespit edilen boş arazilere İstanbul ve Rumeli'ye uzak olması, ulaşım ağının yeterli olmaması, ve gayrimüslimlerin tepkileri gibi nedenlerden dolayı göçmenler kitleler halinde yerleştirilemediler. Netice itibarıyla göçmenler Kosova, İşkodra, Yanya, Edirne, Aydın, Ankara, Kastamonu ve Hüdavendigâr vilâyetleri ile İzmit, Biga ve Canik sancaklarına gönderildiler. Bu ise özellikle Batı Anadolu bölgesinde izdihama sebebiyet verdi.

GÖÇMENLERE YAPILAN YARDIMLAR

Göçmenin ülkeye girişinden üretim yapıncaya kadar belirli bir süre geçmektedir. Bu süre değişmekle birlikte en iyi şartlarda bir yıldır. O hâlde, göçmen en iyimser bir tahminle en az bir yıl sadece tüketicidir. Bu süre zarfında göçmenin zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması ve üretici hâle gelmesi için de araç gereç ve kredi açısından desteklenmesi gerekmektedir. Bu desteğin yapılabilmesi için maddî bir kaynağa ihtiyaç vardı. İki kaynak vardı: Birincisi halkın yaptığı yardımlardır. Yardımları toplama



mak amacıyla çeşitli komisyonlar kuruldu. Muhacirîn İane Komisyonu, Muhacirlere Milletlerarası Yardım Komitesi ve Sermaye-i Şefkat-i Osmaniyye gibi hususî yardım komisyonları vasıtasıyla toplanan aynî ve nakdî yardımlar göçmenlere aktarıldı. İkinci kaynak kamu hizmetine yapılan zamdan elde edilen gelirler, vakıf ve kamu harcamalarından yapılan tasarruflar ve kamu gelirlerinden ayrılan paylardı. Belediye gelirlerinin %5'i, bazı köprü geçiş ücretlerine yapılan zamlardan elde edilen gelirler, mirî arazilerin satışından veya kiralardan elde edilen gelirler, muhacirlere yardım pulu gelirleri, damga resmi gelirleri, muhacirler menfaatine tertip edilen tiyatro ve konserlerden elde edilen gelirler, Evkaf Hazinesi'nin yaptığı tasarruflar ve zorunlu tasarruf fonunda biriken paralar göçmen masraflarına tahsis edildi. Bu kaynaklar yeterli olmadığı durumlarda bütçeden para aktarılıyordu.

Devlet, göçmenleri ekonomik güçlerine göre hâli vakti yerinde olanlar ve fakr ü zaruret içinde bulunanlar şeklinde iki gruba ayırmaktaydı: Hâli vakti yerinde olanlara herhangi bir nakdî yardım söz konusu değildir. Ancak, savaş döneminde gelenlerin hemen hemen tamamı varını yoğunu terk ettiklerinden yardıma muhtaç bir durumdaydılar. Savaş sonrası gayr-i menkûllerini satmayı başarıp gelenler ise biraz daha şanslı görünüyorlardı. Ancak, hâli vakti yerinde olan göçmenler de üretici olmadıklarından kısa bir sürede yardıma muhtaç bir hâle düşüyorlardı.

Osmanlı Devleti, savaş döneminde savaş alanından geçici iskân bölgesine gelen yardıma muhtaç göçmenlerin yol paralarını karşıladı. Geçici olarak büyük şehirlere ve mücavir sahalara yerleştirilen bu göçmenlerin yiyecek, giyecek, barınma ve yakacak ihtiyaçlarının giderilmesi gerekiyordu. Geçici iskân sahalarında barındırılan göçmenlerden yardıma muhtaç olanlara kişi başına 40 para tayinat bedeli olarak yevmiye veriliyordu. Kış aylarında fakir göçmen ailelerine kömür dağıtılıyordu. Yardıma muhtaç ailelere büyüklüğüne göre 30 ilâ 40 kuruş arasında kira yardımı yapılıyordu. Göçmenlerin cenaze masrafları da kamu tarafından karşılanıyordu.

Daimî yerleşim bölgelerinde göçmenlerin üretici konuma geçinceye kadar olan yiyecek, giyecek ve iskân masrafları yerli ahali tarafından karşılanıyordu. Halkın yardım elini uzatmadığı fakir göçmenlere ise ilk hasadı

elde edinceye kadar en fazla iki sene mirîden tayinat verilmekteydi.

Göçmenlerin üretici hâle gelebilmeleri için çiftçi olanlarına arsa, ev, tarla, ziraî araç gereç ve çift hayvanı vermek; şehirde yerleşenleri ise herhangi bir işte istihdam etmek veya iş kredisi vermek ve mesken ihtiyacını karşılamak gerekiyordu. Bu amaçla, mirîye ait boş topraklar, vakıf arazileri, atıl durumdaki askerî bölgeler, meralar, mirî çiftlik arazileri ve korular göçmenlere tahsis edildi. Yine de ihtiyaç karşılanamayınca iskâna pek elverişli olmayan yerlerin yerleşime açıldığını tespit ediyoruz. Ancak, atıl durumdaki toprakların bir kısmının mütegalibenin elinde bulunması iskân faaliyetlerini aksatıyordu. Göçmenlere ücretsiz olarak verilen arsalarda iki üç odalı meskenlerin inşa edilmesi yükümlülüğü mahallî idarelere verildi. Göçmen evleri, devlet, göçmen ve yerli halk işbirliği ile inşa ediliyordu. Arazi ve mesken tedarik edilmek suretiyle yerleştirilen göçmenleri en kısa zamanda üretici hâle getirebilmek için çift hayvanı, saban, araba ve tohumluk gibi ziraî araç gereç ve ziraî kredi temin edilmesine de çalışılıyordu.

Göçmenlerin bir kısmı mevcut mahalle ve köylere yerleştirilirken bir kısmının da yeni kurulacak olan köylere iskân edilmesi plânlandı. Göçmen köyleri tanzim edilirken köyün ortasında cami, mektep ve köy meydanı için arsa tahsis edilmekteydi. Bu alanın çevresindeki arazi, ev, harman, samanlık ve mandıra yapılabilecek büyüklükte parsellenip göçmenlere dağıtılmaktaydı. Ayrıca, köyün kurulduğu yerin çevresindeki tarla, mera ve baltalık saha göçmenlere verilmekteydi.

Doksanüç Savaşı esnasında zorunlu olarak göç edenler yol inşa vergisi, temettuat vergisi, ağnam resmi, aşar ve toprak kirası gibi vergilerden üç yıl, askerlikten on yıl süreyle muaf tutuldular. Savaş sonrası gelenler ise iki sene vergiden ve altı sene askerlikten muaf tutuldular.

GÖÇLERİN SOSYAL VE EKONOMİK SONUÇLARI

Doksanüç Harbi sonunda Türk nüfus, Rus ve Bulgar yayılmasına karşı millî mukavemet hareketine girilen Rodoplar'ın yanı sıra Şumnu, Silistre ve Varna havâlisinde tutunabildi. Bu bölgelerin dışında kalan yerlerde müslüman unsur hemen hemen yok olma noktasına geldi. Sadece Edirne ve Tuna vilâyeti dahilinde 500.000



Türk kırıldı. Katliam, açlık ve hastalıktan kurtulabilen bir milyonu aşkın kişi selâmeti göç etmekte bularak kendilerini daha güvenli hissettikleri Şumnu, Makedonya, İstanbul, Batı Trakya ve Rodoplar'a sığındı.

Salgın hastalık, kıtlık, savaş ve toprak kaybı sebebiyle Anadolu'nun nüfus artış hızı sürekli azalmaktaydı. Özellikle, silâh altına alınma sebebiyle müslüman nüfus azalıyordu. Bu ortamda göçler Anadolu'nun nüfus yoğunluğunun yeniden artmasına yol açtı. Doksanüç Harbi esnasında ve sonrasında resmî istatistiklere göre Rume- li'den 767.339, Sohum, Batum ve Kars havalisinden yaklaşık 300.000 kişi Anadolu'ya iltica etti. Bu göçler sonucu Anadolu'da çoğunlukta olan Türk unsuru ezici bir sayısal üstünlük elde etti. Bu durum, ona diğer gruplar üzerinde kendi dil ve kültürel damgasını vurmasına im- kân tanıdı. Bu nüfus, devletin yardım ve destekleri saye- sinde dinç ve "dinamik" kalarak Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve İstiklâl Savaşı'nın asker kaynağını teşkil etti.

Anadolu'da kır nüfusu az olduğu için zorunlu ola- rak büyük çiftlikler kuruluyordu. Göçmenlerin iskânı sonucu XX. yüzyılın başında çiftliklerin yerini köyler al- dı. Kent nüfusunda da hızlı artışlar kaydedildi. İskân ça- lışmaları sonucu kırsal alanda daha önce işlenmeyen ço- rak ve bataklık sahalar islâm edilerek tarıma açıldı. So- nuçta ülkenin ziraî üretimi artarak savaş ile elden çıkan bölgelerin yokluğu pek hissedilmedi. Bunun da tesiriyle devletin vergi gelirleri 1887-1908 tarihleri arasında %60'lık bir artış kaydetti. Çiftçi göçmenler, yerleştikle- ri yerlerde mahallî bitkilerin yanı sıra beraberlerinde ge- tirdikleri kültür bitkilerini de yetiştirerek çevreye tanı- tılar. Kentlere yerleşenler ise esnafılık, zanaatkârlık, tica- ret ve seyyar satıcılık gibi işlerle meşgul idiler. Ancak, sanayi sektörü gelişmediği için şehir ve kasabalara yığı- lanlar kapıcılık ve hizmetçilik dışında pek fazla iş bula- madılar.

Göçmenler ile Anadolu halkı arasında kültürel fark yoktu. Bu da göçmenlerin yeni çevrelerine uyumunu ve yerli halkla daha kolay bir şekilde kaynaşmasını temin etti. Bununla beraber Batı Anadolu'da yerli ahali ile göç- menler arasında arazi anlaşmazlıkları çıktı. Buna karşı- lık, gayrimüslimler özellikle Ermeniler patrikleri vasıta- sıyla bulundukları bölgelere göçmen iskân edilmesine şiddetle karşı çıktılar.

Göçmen iskânının kitlesel boyutta olduğu yıllarda- ki bütçe açıklarında göçmen masraflarının önemli bir pa- yı vardı. Bu masraflar, halkın yardımları ve bütçelerden ayrılan tahsisatlar ile karşılanıyordu. Söz konusu yardım ve tahsisata rağmen göçmen masrafları tamamen karşıla- nmayınca istikraz için İstanbul sarrafları ile müzakerelere başlandı. Hatta, uygun şartlarda dış borç bulunmaya çalı- şıldı.

Göçmen ailelerinde fert sayısı 2 ilâ 16 kişi arasında değişmekte olup, ortalama 4,9'dur. Göçmen ailelerinin %70'i anne, baba ve çocuklardan oluşmaktaydı. Yani göç- men ailesi çekirdek aile tipindedir. Baba ailenin reisidir. Babanın ölümü halinde, ailenin en büyük erkek çocuğu veya annenin aile reisliği görevini üstlendiği anlaşılmak- tadır. Göçmen ailesi genellikle tek eşli, ortalama bir iki çocukludur. Göçmenlerin %48,6'sı erkek, %51,4'ü ka- dın; %37'si çocuk, %46,5'i yetişkin ve %16,5'i yaşlı nü- fusu oluşturmaktadır. Buna göre göçmenlerin %46,5'i fa- al nüfus olarak gözükmektedir. Ancak, şehirde ikâmet eden kadınların genelde çalışmadığı ve faal yaşta olmakla birlikte hasta ve sakat olan göçmenler dikkate alınacak olursa şüphesiz bu oran daha da gerileyecektir. Bununla beraber, kırsal alanda 6-7 yaşından itibaren herkesin üre- time iştirak ettiğini de hatırlamak gerekmektedir. Üs- küp'teki yaş istatistiklerini genele uygularsak Bulgaris- tan, Bosna-Hersek ve doğudan gelen göçmenlerden 750.000'inin faal nüfus olduğunu söyleyebiliriz.

Netice itibarıyla, Türk göç tarihinin en önemli saf- halarından birisini 1877-1878 Savaşı ve sonrası meydana gelen göçler oluşturmaktadır. Rusya ve Avusturya işgal ettikleri topraklardaki hakimiyetlerini kuvvetlendirmek, Bulgar idaresi ise üniter millî devletlerini kurabilmek ve ayakta tutabilmek endişesiyle Kars, Ardahan, Batum, Bulgaristan ve Bosna-Hersek'in nüfus yapısını değiştire- cek politikalar üretilip uygulamışlardır. Bu uygulamalara ve baskılara tahammül edemeyen söz konusu bölgenin Türk ve sair müslüman ahalişi çareyi Osmanlı hakimiyetindeki topraklara göç etmekte bulmuştur. Balkanlar'dan Anadolu'ya yönelik Türk göçleri Balkan Savaşı ve Birin- ci Dünya Savaşı'nda kitlesel boyutta olmak üzere sürekli olmuştur. Cumhuriyet döneminde de yine Balkanlar'dan Anadolu'ya göçler vaki olmuştur. Yukarıda açıklanan se- bepler bu göçler için de geçerlidir.



- 1 Ahmet Cevat Eren, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri, Tanzimat Devri, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu Çıkarılan Tüzükler*, İstanbul 1966, s. 11.
- 2 Seçil Akgün, "Birkaç Amerikan Kaynağından Türk-Yunan Mübadelesi Sorunu", III. *Askerî Tarih Semineri, Türk-Yunan İlişkileri*, Ankara 1986, s. 243.
- 3 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Nedim İpek, "Kafkaslar'daki Nüfus Hareketleri", *Türkiyat Mecmuası*, XX, İstanbul 1997, s. 273-313.
- 4 Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Ankara 1994, s. 7.
- 5 1877-1878 Savaşı ve sonrasında Ruslar'ın doğuda işgal ettiği yerlerden Anadolu'ya yönelik göçler hakkında bkz.: Nedim İpek, "Kafkaslar'dan Anadolu'ya Göçler (1877-1900)", *Ondokuz Mayıs Ünv. Eğitim Fakültesi Dergisi*, VI, Samsun 1991, s. 97-134.
- 6 Bilâl N. Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, II, Ankara 1970, s. CLXXV.
- 7 Nedim İpek, "Bosna-Hersek Göçü (1878-1914)", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, İstanbul 1995, s. 296-299.
- 8 *Ceride-i Havadis*, 9 C 1295, Nr. 3726; Spiridion Gopceviç, *Bulgarien Und Ostrumelien*, Leipzig 1886, s. 23.
- 9 Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, s. 41.
- 10 Nedim İpek, "Bosna-Hersek Göçü", s. 300-301.



BALKAN SAVAŞLARINDA ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER VE SONUÇLARI

YRD. DOÇ. DR. AHMET HALAÇOĞLU
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Türk sosyal hayatında “göç”ün özel bir önemi vardır. Göç bazan bir yurt edinmek, bazan düşman istilâsından, tabii afetlerden korunmak ve bazan da eski yurtlarından Anavatan’a kavuşmak için olmuştur. Hatta öyle ki, “göç” en eski destanlarımızdan başlayarak, millî folklorumuzda yerini almıştır. Balkanlardan Türkiye’ye meydana gelen göçler ise, eski yurtlarını bırakmak zorunda kalan insanlarımızın Anavatan’a gelişlerinin hikâyesidir.

XIV. yüzyılın ortalarında Süleyman Paşa komutasında Rumeli’ye geçen Türkler 5,5 asır bu topraklarda hüküm sürerek, kendilerine yurt edindiler. Fakat bütün Avrupa’ya karşı mücadele verme durumunda olan Osmanlıların Rumeli’de kalmaları güçlü olmalarına bağlı idi. Nitekim zamanla eski gücünü yitiren Osmanlı Devleti, XVII. asrın sonunda imzalamak zorunda kaldığı Karlofça antlaşmasıyla geri çekilmeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti XVIII. yüzyıldan itibaren ise askerî, siyasî ve iktisadî gücünden çok şey kaybetmiş, hattâ bir durgunluk dönemine girmiştir. Bu dönemde devlet mevcut durumunu koruma düşüncesiyle hareket etmeye başlamıştır. Zira bu yüzyılda Avrupa devletleri özellikle coğrafi keşifler sonucu denizasırlı sömürge imparatorlukları kurmuş ve bu sayede hem malî, hem de sınaî açıdan önemli ölçüde gelişmiştir. Oysa ki Osmanlı Devleti Avrupa’daki gelişmelerden çok, XVII. yüzyıl boyunca Anadolu’da meydana gelen karışıklıklarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Buna Avrupa ve Asya’da yaptığı uzun savaşlar da eklenince, tabii olarak sosyal ve iktisadî açıdan büyük sarsıntılara düşmüştür. Her ne kadar bazı padişah ve devlet adamlarının şahsî gayretleriyle yapılan düzenlemeler

geçici bir ferahlık getirmişse de, bunlar temel meselelere yönelik olmadığından kalıcı ve uzun ömürlü olmamıştır.

Devletin idarî sistemi büyük ölçüde geleneksel temelleri muhafaza etmekteydi. Bu arada eğitim-öğretim kurumları olan medreseler de eski ilmî hüviyetini tamamen kaybettiklerinden, buralardan mezun olanlar yetersiz kaldılar. Bunun sonucunda ise, Avrupa ilim ve teknolojiye hızla ilerlerken, Osmanlı Devleti tarım, sanayi ve ulaştırmada bir gelişme gösteremedi. Öte yandan bozulmanın en çok hissedildiği Osmanlı ordusu Avrupa’daki teknolojik gelişmelere ayak uyduramadı.¹ Bu bozuk düzen, bir takım ıslahat çalışmalarına rağmen gittikçe ağırlaşarak XVIII. ve XIX. yüzyıla devrolundu.² Özellikle XIX. yüzyıl Osmanlı Devlet hayatında, her bakımdan ayrı özelliklere sahip, uzun yıllardan beri devam eden devleti kurtarma çabalarının uygulama alanına konduğu dönemdir. XVII. yüzyıldan itibaren yapılmaya çalışılan yenilik ve düzenlemeler, bu dönemde kesin ifâdesini bulmuştur.

Bütün bu gelişmelere rağmen, devlet XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaptığı savaşlarda küçümsenmeyecek başarılar elde ederek,³ statükoyu kısmen de olsa koruyabilmiştir. Ancak bu başarı kısa sürmüş olup, yüzyılın ikinci yarısında, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sonunda Küçük Kaynarca Antlaşması’nı imzalamak zorunda kalmıştır. Bu antlaşma ile, Osmanlı Devleti yalnız gayrimüslim tebaanın çoğunlukta olduğu toprakları değil, Kırım’daki Müslüman-Türk toprağını da terketmek zorunda kalmıştır. Aynı zamanda Rus imparatoriçesine bizzat kendi Ortadoks tebaası üzerinde fiilî bir hâmilik haline gelen bir müdahale hakkı da tanımıştır.⁴



Bununla beraber bu yüzyılda batıya daha şuurulu bir yaklaşım sergilenerek, askerî ve idarî bakımdan yeni düzenlemelere gidilmiştir. Öte yandan Avrupa'nın eskiden beri uyguladığı diplomasi usulleri kabul edilerek, siyasî meselelerde bu yolda uygulamalara geçilmiştir. Fakat bu dönemin diplomasisi henüz Avrupa diplomasisi ile boy ölçüşebilecek bir düzeyde değildi.⁵

XIX. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa'daki kuvvet dengesinin şartları ve unsurları büyük değişme geçirirken, Osmanlı Devleti'nin daha da zayıfladığı dikkati çekmektedir. XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti toprak bütünlüğünü tehdit eden ve devamlı bir baskı unsuru olan Avusturya ve Rusya'ya karşı yaptığı savaşları kaybederken, kendisine yönelen tehdit ve tehlikelere karşı yanına daima bir büyük Avrupa devletini almak sûretiyle, bir denge kurmayı ve varlığını böylece korumayı hedeflemiştir.⁶

İşte 1877-78 Osmanlı-Rus savaşına gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin durumu bu meyanda idi. Tarihimize 93 harbi olarak geçen Osmanlı-Rus savaşı, XIX. yüzyılda Türkiye'nin bir ölçüde kaderini belirlemiş olması bakımından önemli bir savaştır.⁷ Savaş sonunda Rusya, Osmanlı Devleti'nin imzalamak zorunda kaldığı Ayastefanos Antlaşması (3 Mart 1878) ile Balkanlar'da tam bir hakimiyet kurmuştur.⁸ Fakat bu antlaşma, Boğazlar'ın Rus hakimiyetine ve Hindistan'daki sömürgelerine giden yolların Rus tehdidi altına girmesinden endişe duyan İngiltere ile Balkanlar'da Rus nüfuzu altında kurulan büyük bir Bulgaristan istemeyen Avusturya'nın müdahalelerine sebep oldu. Bunun üzerine diğer Avrupa devletlerinden destek arayan ve gerekli desteği sağlayamayan Rusya, İngiltere ve Avusturya'nın kararlı tavrı sonucu, Berlin'de milletlerarası bir konferansın toplanmasına razı olmuş⁹ ve 13 Haziran 1878'de Berlin Kongresi toplanarak, 13 Temmuz'da da Berlin Antlaşması imzalanmıştır.¹⁰ Bu yeni antlaşmayla sadece Avrupa Devletleri değil, Ayastefanos Antlaşması'na kıyasla Osmanlı Devleti de bir çok menfaatler elde etmiştir.¹¹ Bununla beraber Ayastefanos Antlaşması sadece Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki topraklarını paylaştırırken, Berlin Antlaşması bunu bütün devlete teşmil etmiştir. Nitekim İngiltere'nin Kıbrıs'a yerleşmesi ve azınlıklarla ilgili ıslahat hakkındaki maddeler, Berlin Antlaşması'nın Os-

manlı Devleti'nin parçalanması sürecinde çok önemli bir merhaleyi oluşturur.

Bu savaş sırasında Osmanlı Devleti'nin elinden birer birer çıkan topraklarda Bulgar ve Rus tecâvüz ve zulümleri,¹² yarım milyon kadar Türk'ün yurtlarını ve yuvalarını bırakarak, Doğu Rumeli, İstanbul ve Rodop dağlarına gelmelerine ve buradaki nüfusun önemli ölçüde artmasına yol açmıştır.¹³ Tarihimize "*Doksanüç Muhâcereti*" diye geçen 1877-1878 göçleri, kadın-erkek, çoluk-çocuk yüz binlerce kişilik kitleleri önüne katmıştır.¹⁴ 31 Ocak 1878'de imzalanan Edirne mütârekeseine rağmen, büyük-küçük ayırt etmeksizin silâhsız bu göçmen kâfilelerine Rus ve Bulgar asker ve çetelerinin saldırısı, Türk halkı arasında büyük bir tepki doğurmuştur.¹⁵

1877-78 savaşı sonucu ortaya çıkan Rumeli'den Türk göçlerinin Balkan devletlerinin ekonomik tarihleri bakımından da büyük önemi vardır. Nitekim göçler, Balkan milletlerinin büyük işgücü, üretici ve nüfus kaybına sebep olmuştur.¹⁶

1912-13 yıllarında cereyan eden Balkan muhârebeleri neticesinde ise, Balkanların siyasî haritası önemli ölçüde değişti. Bu yeni haritada Romanya'nın, Sırbistan'ın, Yunanistan'ın hududları tamamen, Bulgaristan'ın hududu kısmen Bükreş muâhede-nâmesiyle tayin edildi. Türkiye-Bulgaristan sınırı da İstanbul Konferansı kararıyla tayin edilerek, bütün Balkanların yeni siyasî haritası çizilmiş oldu.¹⁷

Bu yeni haritaya göre Türkiye hayli küçülürken, diğer Balkan hükûmetlerinin bazıları az, bazıları oldukça genişledi. Bu yeni sınırlara göre Balkanlardaki Türk-İslâm unsurunun büyük çoğunluğu Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp, diğer Balkan Devletleri idâresine geçti. Nitekim bu savaşlarda zarar gören sadece Osmanlı Devleti olup, Avrupa'daki topraklarının %83'ünü, nüfusunun %69'unu ve bunlara ilâveten devlet gelirlerinden önemli bir kısmı ile önemli ölçüde bir ziraat potansiyelini kaybetmiştir.¹⁸

Osmanlı Devleti'nin Balkan savaşları neticesinde kaybettikleri sadece bunlarla kalmadı. Bilhassa Bulgaristan ve Yunanistan'a bırakılan topraklarda yaşayan Türkler, yapılan antlaşma hükümlerine aykırı olarak, idâresi altında girdikleri devletlerin hükûmetleri veya ahalisi tarafından baskılara uğradılar ve gördükleri zulüm yüzün-



den, tarlalarını, ev-barklarını, kısacası bütün maddî varlıklarını bırakıp, Osmanlı ülkesine sığınmak zorunda kaldılar. Adeta kaçmak şeklinde cereyan eden bu göçler, en kötü şartlar altında Osmanlı Devleti'nin kontrol ve irâdesi dışında yapıldığından, büyük sıkıntılar doğurdu.¹⁹

Özellikle Balkan Savaşı sırasında göç durumu daha da vahim bir haldeydi. Savaş sırasında Bulgarlar, Yunanlılar, Sırp ve Karadağlılar'ın, Makedonya ve Rumeli'nin Müslüman-Türk halkını yok etme veya kovma isteği nedeniyle yaptıkları zulümler, Rumeli'deki Türk ahalinin göç ederek, İstanbul ve Anadolu'ya gelmesiyle neticelenmiştir. Üstelik bu devletler sadece Türklere değil, diğer unsurlara da aynı şekilde davranmışlardır.²⁰ Dönemin önde gelen simalarından Enver Paşa, Balkan Harbi sırasındaki bu göç olayını şu şekilde anlatmaktadır: *"...Başboş süren bozguna uğramışlar ordusuna, Rumeli'nin bağlarından kopup gelen, daha perişan yüzbinlerce muhâcirin, yüzbinlerce göçmenin süriine süriine, eriyeye eriyeye akan kabilelerini de eklemeliyiz. Evet Rumeli göçüyordu. Rumeli boşalıyordu. Rumeli Türkleri akıp geliyorlardı. Rumeli'yi asırlarca evvel alan, Rumeli'de asırlardır yaşayan son Türkler, XX. yüzyılın başlarında alevlenen bu yangının alevleri içinde sonu bilinmez geleceklere doğru akıyorlardı..."*²¹

Balkan savaşı sırasında Rumeli'den Türk göçlerinin en önemli nedenini müttefik Balkan Devletlerinin askerleri ve komitacılarınca yapılan akıl almaz baskı ve zulümler oluşturmaktadır. Bu dönemde yapılan göçlerin diğer iki nedeni de dinî ve ekonomiktir.²²

Bulgarlar, Türklere karşı uyguladıkları zulümlerde yerli Bulgarların yardım ve rehberliğinden büyük ölçüde faydalanmışlardır.²³ Hartâ kendilerine yardım etmeyenleri de fecî sûrette öldürmüşlerdir. Nitekim Çorlu civârında Osmanlı tebaasından olan Bulgarlarla meskûn çeşitli köy ve çiftlik ahalisinin, kendilerine yoldaşlık etmedikleri bahanesiyle, Bulgar askerlerince yakılmışlardır.²⁴

Balkan Savaşları sırasında Yunanlılar ve Sırp larca da Türklere çeşitli baskılar yapıldığına, dolayısıyla oralarda yaşayan Türklerin de göç ettiğine şahit olunmaktadır. Bunlardan Sırp lar özellikle Arnavudlar hakkında, Yunanlılar ise başta Selânik olmak üzere, işgal ettiği Türk topraklarında, Türklere karşı çeşitli baskılara ve katliamlara sebep olmuşlardır.

Bütün bunlara paralel olarak, Karadağlılar da bazı müslüman köylerini yakıp,²⁵ Arnavud ahalisine türlü zulümler yapmışlardır.²⁶ Nitekim Karadağ ve Sırp hudutlarındaki yenilgiler üzerine pek çok kişi iç kesimlere göç etmiştir.²⁷

Bu arada, Balkan müttefik devletlerinin yanında, Osmanlı sınırlarında kalan müttefik devletler ahalisi (gayrimüslimler) de bu hareketlerden cesâretlenerek, bulundukları yerlerdeki Türklere karşı tavır takınmışlardır.²⁸

Bulgarların kışkırtmalarıyla Ermeniler de müslümanlara yönelik çeşitli zulümlerde bulunmuşlardır.²⁹

Hadiselerin bu şekilde gelişmesine rağmen Balkan Devletleri tam tersine, Türklerin Bulgar ve Rumlara zulüm yaptığını ve evlerine Türk göçmenlerinin yerleştirildiğini iddiâ etmişlerdir.³⁰ Bu konu hakkında Bulgaristan sefâretinin iddiasını te'yiden,³¹ Bulgaristan Hâriciye Nezâreti'nce Sofya Osmanlı Sefâretine bir nota ve muhtıra gönderilmiştir. Osmanlı elçisi Fethi Bey (Okyar) tarafından Bulgar Hâriciye nezâretine cevap olarak gönderilen yazıda, durumun Bâb-ı Alî'ye yazıldığı ve şikâyet edilen durumun tamamiyle Bulgaristan'daki müslüman halka tatbik edilmekte ve fazladan bazı bölgelerdeki müslümanların dinî hürriyetlerine saldırıldığı belirtilmektedir.³² Buna karşılık Tekirdağ ve civarındaki hıristiyan halka müslümanlarca zulmedildiği şeklinde Rum patriğinin tahririne karşılık ise, konunun incelenmesi için piyâde mirlivâlarından Tevfik Paşa ile Erkân-ı Harbiye binbaşlarından Aziz Sâmih Bey görevlendirilmişlerdir. Yapılan tahkikat sonucu, olayın önemsenmeyecek derecede olduğu, savaş sonrasında yurtlarına geri dönen göçmenlerden, hıristiyanlarca malları gasbedilenlerin, mallarını tekrar almaya kalkıştıkları ve dolayısıyla da aralarında tartışma çıktığı, Bulgarlar zamanında müslümanlara yapılan zulmün örtbas edilmesi düşüncesiyle böyle bir başvuru yapıldığı ortaya çıkmıştır.³³ Öte yandan Çeşme Rumlarının göçleri sırasında ahaliyi yağmaya teşvik eden ve Rumlardan para alan Çeşme jandarma zâbiti Nasib Efendi'nin görevine son verilmesi,³⁴ İskeçe'de bir Bulgarın evine girip zorla parasını alan bir askerin hemen divân-ı harbe verilerek ibret için çınara asılması,³⁵ hükûmetin bu tür hareketlere karşı tutumunu göstermektedir.



Gerek Yunanistan gerekse Bulgaristan, göçe mecbur kalan Türklerin topraklarına, büyük ölçüde Osmanlı Devleti'nden gelen Rum ve Bulgarları yerleştirmeye başlamışlardır. Nitekim Bulgaristan, Batı Trakya'daki müslüman ve rum ahalinin içine 120.000 Bulgar göçmeni yerleştirmiştir.³⁶ Bu arada adı geçen devletler işgal ettikleri yerlerdeki hıristiyanların başka bölgelere göç etmesini de yasaklamıştır.³⁷ Böylece barış için masaya oturduklarında, Avrupa kamuoyuna buralarda Türklerin azınlıkta kaldığını ispatlamayı ve işgal ettikleri toprakların kendilerine bırakılmasını sağlamayı hedeflemişlerdi. Bunda da bir ölçüde başarıya ulaştıkları söylenebilir. Hattâ aynı oyun Osmanlı Devleti'nin elinde kalan Trakya bölgesi ile İzmir'de de oynanmak istenmiş, bunun için kendi sınırlarına yakın bu bölgelerde iskân çalışmalarında bulunmuşlardır. Öte yandan I. Dünya Savaşı sonrasında, buna benzer bir durum doğuda Ermeniler, batıda Rumlar tarafından tatbik edilmek istenmiştir.

Yukarıda bahsedildiği üzere katliama uğrayan masum Türk halk kitlelerinin kesin sayısı bilinmemektedir. Rumeli'den Türk göçleri hususunda çeşitli araştırmaları bulunan Bilâl Şimşir'in tahminlerine göre bu sayı 200.000'den aşağı değildir.³⁸ *Hikmet* gazetesinde, "Balkanlılar Vahşeti" başlığı altında verilen haberde harbin başlangıcından, 1913 yılı başlarına kadar Balkan müttefiklerinin işgal ettiği arazide silahsız ve masum Türklerden katledilenlerin miktarı 240.000 civarında olduğu ve katliama devam edildiği de belirtilmekte idi.³⁹ Bu arada, Balkan mezâlimiyle ilgili neşredilmekte olan *Kırmızı-Siyah Kitap* isimli bir eserde yer alan bilgiye göre, Balkan Devletleri tarafından katledilen müslümanların miktarı 500.000'den fazla tahmin edilmektedir.⁴⁰

İşgal edilen topraklarda Türklere karşı sürdürülen baskılar üzerine Osmanlı hükûmeti boş durmamış, Balkanlardaki bu mezâlimi dünya kamuoyuna duyurmaya çalışmıştır. Bunlardan, daha Balkan Harbi devam ederken İstanbul'da kurulan bir "*Tetkik-i Mezâlim Cemiyeti*", yani zulümleri, vahşetleri araştırma, inceleme derneği, bu insanlık dışı davranışlara ait eserler, belgeler neşretmiştir.⁴¹ Balkan Harbinden sonra da Bulgar işgali sırasında işlenen cinayetleri ve işkenceleri anlatmak için, Edirne vilâyetinden seçilen Türk, Rum, Ermeni ve Mûsevîlerden oluşturulan "*Edirne Hey'eti*", Talat Bey'den aldığı talimat üzerine, Avrupa merkezlerini dolaşmıştır.⁴²

Bu tür çabalar sonunda etkisini göstermiş, Bulgaristan'ın, gerek Yunan, gerekse Türklere yönelttiği cinâyet ve yağmalar, savaşın son evresinde dört bir yandan abluka altına alınmasına ve dış dünya ile bütün bağlantısının geçici de olsa kesilmesine sebep olmuştur.

Göçmenler göç sırasında bulabildikleri ilk vasıta veya yaya olarak önce İstanbul ile Anadolu'nun belli birkaç limanına gelmişler, sonra iç kesimlere taşınmışlardır.⁴³

Balkan savaşı göçmenlerinin kesin sayısı hakkında gerek arşiv vesikalarında, gerekse dönemin yayın organlarında kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak bir arşiv vesikasında, İstanbul vilâyetinde mevcut olan 200.000'e yakın göçmenin hazineye ait arazi ve çiftliklerde iskânı hakkında bilgiler bulunmaktadır.⁴⁴ *İkdam* gazetesinde yer alan bir haberde ise, Balkan savaşının başlangıcından 10 Nisan 1913 tarihine kadar, Rumeli'den gelen göçmenlerin sayısının yaklaşık 200.000 kişi olduğu bildirilmektedir.⁴⁵ 10 Teşrîn-i evvel 1328 (23 Ekim 1912) tarihli başka bir vesîkada ise, Balkan harbini müteâkip sadece Trakya'dan göç eden müslümanların sayısı 180.883 kişi olarak verilmektedir.⁴⁶ Fakat verilen bu sayı harbi müteâkip göç eden ve Muhâcirîn Müdüriyet-i Umûmiye'sine mürâaatla iskânlarını isteyenlerden ibâret olup, bunların 115.883'ü Bulgarların işgaline maruz kalan mahallerden; 65.000'i de Yunanların işgaline maruz kalan mahallerden gelmişlerdi.

Tevfik Bıyıklıoğlu'na göre ise, Balkan savaşında toplam 440.000 kadar Türk, Makedonya ve Trakya'dan Anadolu'ya göç etmiştir.⁴⁷ Şimşir ise, Balkan savaşı sırasında, aynı dönemde Balkanların başka yörelerinden kopan göçmenleri de hesaba katarak, yaklaşık bir milyon kadar Rumeli Türkünün yurtlarından söküp atıldığını, bu kitlenin 200 bin kadarının da savaş sırasında can verdiğini, geri kalanın ise Anadolu'ya sığındığını söylemektedir.⁴⁸ Bir başka eserde de 1885 yılı ile 1923 yılı arasında Türkiye'ye sadece Bulgaristan'dan toplam olarak 500.000 kadar Türk'ün göç ettiği bildirilmiştir.⁴⁹

Balkan savaşı sırasında Türklerin yanısıra, pek çok müslüman olmayan unsur da mezâlimden kurtulmak için Anadolu'ya gelmiştir. Bu sırada Balkan devletlerinden genelde Sırlar ve Karadağlılar Arnavudlara, Bulgarlar Mûsevî ve Rumlara,⁵⁰ Yunanlılar da Mûsevî ve Bul-



garlara büyük ölçüde zulüm yapmışlardır. Bunlardan özellikle Yunanistan ve Bulgaristan birbirlerini suçlayıcı şekilde diplomatik sahada devletlerarası faaliyete başlamışlardır.

Birinci Dünya Savaşından önce de, sadece Yunanistan'ın idaresine giren Trakya, Makedonya ve Epir'den Osmanlı ülkesine 200.000'den fazla Türk göçmeni geldi. Makedonya'dan Türklerin kovulması ve zulüm görmesi, Osmanlı ülkesinde tepkilerle karşılandı.⁵¹ Bunun üzerine Talat Bey de, Balkan harbinde hıyânetleri görülen unsurlardan memleketi temizlemeyi ön plâna aldı. İlk olarak İstanbul muâhedesıyla Edirne, Kırklareli ve civârındaki Bulgarlar, Bulgaristan'a sevk edildi. Ardından Rumların sevkî için hazırlıklar yapıldı.⁵² Ülkenin yabancı unsurlardan temizlenmesi konusunda zamanın Meclisi Mebusan Reisi Halil Bey (Halil Menteşe) şunları yazdı:⁵³

“Valiler ve diğer memûrîn resmen işe müdâhale eder görünmeyerek, cemiyetin teşkilâtı işi idâre edecek, bir vak'a ihdâs edilmeyerek yalnız Rumlar ürkiütülecek, bu talimat dahilinde hareket başladı. Balkan Harbindeki hıyânetlerinin tepkisiyle maneviyâtı bozulmuş olan Rum halkı gitmek üzere ayaklandı. Yüzbine yakın Rum kesiminin burnu kanamaksızın Yunanistan'a çekip gittiler. Bundan sonra aynı tarzda İzmir civârında teşebbüs ele alındı. Urla ve Çeşme'de hicret başladı. Bergama, Dikili ve Menemen Rumları da ayaklandılar. Bu defa Venizelos protestoda bulundu. Harp tedârikâtı başladı. Bâb-ı Alî bu işte hükûmetin bir müdâhalesi olmadığı, Balkan Harbinin tepkisi olarak balkın maneviyâtının bozulduğu ve kendi arzularıyla hicret etmekte olduklarını ileri sürerek, mahallinde Dahiliye nâzırıyla birlikte tetkikât yapmak üzere birer murahhas tayin edilmesi için süferâyâ notlar gönderildi.⁵⁴ Sefirler, Bâb-ı Alî'nin teklifini kabul ettiler. Baş tercümanlarını Dahiliye nâzırı'nın maiyyetinde berâ-yı tetkik İzmir'e gitmek üzere murahhas tayin ettiler. Vaziyeti mahallinde gördüler. Kimsenin burnu kanamamış. Dahiliye nâzırı ile İzmir valisi halkı durdurmak için çabaladıkları halde, halk durmuyor ve vagonların üzerine ve aralarına atlıyor ve gidiyor. Hâl ve vaziyeti sefirler hükûmetlerine, onlar da sefirleri vasıtasıyla Yunan hükûmetine bildirdiler. Harp önlendi. İzmir civârından da 200 bine yakın Rum Yunanistan'a gitti...”

Bunun sonucu olarak, tehcir Yunanistan tarafından başlatılmakla birlikte, Osmanlı Devleti Makedonya'dan

sürülen 240.000 Türk'e karşılık, Yunanistan'ın beklemediği bir şekilde Doğu Trakya ve Batı Anadolu'dan aşağı yukarı aynı oranda Rum nüfusu çıkarttı. Makedonya'dan kovulan Türklerin Trakya ve Anadolu'daki Rumların yerlerini almalarının önüne geçemeyeceğini anlayan Yunan hükûmeti, bu işi durdurmak için savaşı da göze alamayınca, bir anlaşmaya varmak zorunda kaldı. Sonuçta Osmanlı ve Yunan hükûmetleri, Makedonya'da kalan Türklerle, Doğu Trakya ve Aydın vilâyetlerindeki Rumların karşılıklı olarak, ihtiyarî bir şekilde mübâdelesi hususunda 1 Temmuz 1914'te bir anlaşmaya vardılar.⁵⁵ Fakat bir ay sonra dünya savaşının başlaması bu anlaşmanın tatbikine imkân vermedi. Yalnız anlaşmadan evvel 240.000 Türk'ün Yunanistan'da kalan Batı Trakya ve Makedonya'dan Osmanlı Devleti'ne ve bilhassa Doğu Trakya ve Batı Anadolu'ya sığındıkları anlaşılmıştır. Buna karşılık, yine anlaşmadan evvel, Batı Anadolu'dan 80.000 Rumla, Doğu Trakya'da yaşayan 250.000 Rumdan bir kısmının Yunanistan'a kaçtıkları kabul edilebilir.⁵⁶

Diğer taraftan Bulgaristan'da kalan Batı-Trakya Türkleri de, barış antlaşması hükümleri hilâfına ve vaadlere rağmen, Bulgar komitacılarının ve hükûmetinin baskı ve zulümlerine uğradılar. Balkan savaşları esnasında olduğu gibi savaştan sonra da Dimetoka, Ortaköy, Ferecik, Sofulu ve Cisir-i Mustafa Paşa'nın bütün, Gümüllüce ve İskeçe'nin ise bir kısım ahali Osmanlı topraklarına sığınmak (göç etmek) zorunda kaldılar. Yaklaşık 200.000 kişiyi bulan bu müslüman ahalinin yerine dönmesi için yapılan bütün teşebbüsler neticesiz kalmış, Bulgar hükûmeti göç eden Türklerin yerine Makedonya Bulgar mültecilerini yerleştirmiştir.⁵⁷

SONUÇ

Tarihteki bütün imparatorluklar dağıldıktan sonra geride pek çok iktisadî, siyasî ve sosyal meseleler bırakmışlardır. Bu meseleler ise, kendisinden sonra gelen devletlere intikal etmiştir. Yalnız bu meselelerin boyutları imparatorluklara göre değişim arz etmektedir.

Mazide Avrupa, Asya ve Afrika gibi üç büyük kıtaya yayılmış olan Osmanlı Devleti geriledikçe bıraktığı yerlerdeki Türklerin çoğunluğu kâfile kâfile devletin elinde kalan kısımlarına sürekli göç etmişlerdir. Bu göç



akını son birkaç asırdan beri bu şekilde devam edip durmuştur.

Göçlerin sebepleri arasında yüzyıllarca egemen unsur olduktan sonra, başkalarının ve bilhassa kendi eski tebaalarının egemenliği altında yaşamak mecburiyetinin ağır gelmesi varsa da, asıl sebep, Türklerin kalmış oldukları bu gibi yerlerdeki yeni hükûmetin ve ora halkının bunları kaçırıp, mallarını almak ve ülkenin halkını tek bir millettten ibaret bırakmak istemeleri ve bunu elde etmek için hiç bir baskı ve zulümden çekinilmemesi yönü daha ağır gelmekteydi.

Balkan savaşları 93 harbinde olduğu gibi, Rumeli'deki Türk varlığını doğrudan etkileyen bir savaştı. Nitekim bu savaş neticesinde, bilhassa Bulgaristan ve Yunanistan'a bırakılan topraklarda yaşayan Türkler, idaresi altına girdikleri devletlerin hükûmetleri veya ahalisi tarafından çeşitli baskılara uğramışlar ve gördükleri zulüm yüzünden tarlalarını, ev-barklarını, kısacası bütün maddî varlıklarını bırakıp, Osmanlı ülkesine sığınmak zorunda kalmışlardır. Adera kaçmak şeklinde cereyan eden bu göçler, en kötü şartlar altında, Osmanlı Devleti'nin kontrol ve iradesi dışında yapıldığından, büyük sıkıntılar doğmasına sebep olmuştur. Fakat sonuçta göçmenler hangi merkezlerde toplanmış olurlarsa olsunlar, hükûmetçe bunların öncelikle geçici iskânlarına çalışılmış, ancak daha sonra sürekli iskân için ciddi çalışmalara başlanılmıştır.

Göçmenler gerek göçleri ve gerekse geçici iskânları sırasında çeşitli problemlerle karşılaşmışlardır. Bunun yanı sıra devlet bu tür problemleri giderici tedbirler almaya çalışmış, göçmenler için çeşitli muâfiyetler sağlamıştır. Osmanlı Devleti'ne göç eden Rumeli ahalisi de, padişaha ve devlete bağlılıklarının bir delili niteliğinde teşkil ettikleri köy ve mahallelere Osmanlı padişahına izâfeten Hamidiye, Aziziye, Reşâdiye veya rahata ve huzura kavuşmaları dolayısıyla Refâhiye, Kemâliye gibi isimler vermiştir.⁵⁸

Kaybedilen topraklardan Anadolu'ya gelen göçmenler, karşılaştıkları ve sebep oldukları problemlere nazaran, Anadolu'nun demografik, ekonomik ve içtimai yapısına da büyük etkilerde bulunmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde, özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı nedeniyle Anadolu'ya yö-

nelik bir görünüm kazanan göçler, Anadolu'da nüfus yoğunluğunun tekrar artmasına sebep olmuştur. Ayrıca Rumeli'den gelen bu Müslüman-Türk göçmenlerin Anadolu ve Trakya'da gayrimüslimlerle meskûn yerlere, bilhassa Ege adaları karşısındaki bölgelerde bulunan Rumların yerine yerleştirilmeleri ve bu sayede Trakya ve Anadolu'yu ilerisi için birçok fitne ve fesattan korumak düşüncesi hükûmetin ana prensibi olmuştur. Nitekim bu durum semeresini çok kısa sürede, daha Millî Mücadele sırasında vermiştir.

Burada hemen şunu belirtmekte yarar vardır. O da, son yüzyılda sürekli göç problemiyle karşı karşıya kalan Osmanlı Devletinin belirli bir göç siyasetinin olmamasıdır. Bu nedenle her zaman göçe hazırlıksız yakalanılmış ve aynı problemler yaşanmıştır.⁵⁹

Balkan savaşı sırasında büyük kitleler halinde göç etmenin sakıncaları konusunda yazılan yazılar da yok denecek kadar azdır. Zira Rumeli'den yapılan göçlerin en önemli sonucu, bize göre, Osmanlı Devleti'nin bunları yerleştirmek ve zararlarını telafi etmek çabaları yüzünden uğradığı zararlardan çok, asıl Rumeli'nin bir daha Osmanlı sınırlarına katılması ümitlerine de bir çizgi çizmiş olmasıdır.

XX. yüzyılın sonlarında bile, medenî Avrupa devletlerinin gözü önünde, Rumeli'de kalan Türklerden Bulgaristan'da yaşayanların, aradan geçen bunca seneye rağmen, yurdumuza eskiden olduğu gibi, nasıl feci şartlar içinde yollandıkları hepimizin hâlâ hatırlındadır.

Geçmişte bizim olan, bugün ise sınırlarımız dışındaki kalan topraklarda yaşayan soydaşlarımızın haklarını korumak aslında bir bakıma bugünkü sınırlarımızı korumaktır. Nasıl ki Musul-Kerkük, Halep ve Kıbrıs'ta yaşayan Türklerin haklarını korumadan Güney ve Güneydoğu sınırlarımızı emniyet altına alamazsak, Rumeli ve Kosova'daki Türklerin haklarını koruyamadığımız takdirde de Balkan sınırlarımızı emniyet altına alamayız. Geçtiğimiz yıllarda yapılan belki de hatalar sonucu, Balkanlar'da Türklerin en yoğun yaşadığı Kosova, Arnavut nüfus alanı olmuştur. Bilindiği üzere Balkan Devletleri her fırsatta Balkanlardan Türk izlerini silmeye, Türkleri asimile etmeye çalışmaktadırlar. Nitekim Arnavutlar bile Sırların Kosova'yı terk etmeleriyle yaptıkları ilk işler-



den birisi 7 Temmuz 1999 tarihinden itibaren Prizren'de tek geçerli dili Arnavutça olarak belirlemek, diğeri ise okul ve iş yerlerindeki Türkçe ifadeler taşıyan tabelaları indirmek olmuştur.⁶⁰ Temennîmiz, siyasetçilerimizin,

günümüz ve geleceğimizin siyasetini belirlerken, tarihten azami ölçüde faydalanmaları ve dersler çıkarmalarıdır. Bunun için de tarihe ve tarihçiyeye hak ettiği değerin verilmesi gerekmektedir.

- 1 Bu dönemde Osmanlı Silahlı Kuvvetleri bile Avrupa'daki teknolojik ilerlemeleri gecikerek ve yetersiz olarak izlemiştir. Bkz.: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1984, s. 32.
- 2 Osmanlı Devleti bu dönemdeki devlet düzenindeki bozulmalar hakkında bkz.: Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri (XVIII. ve XIX. asırlarda)*, Ankara 1985.
- 3 Adı geçen savaşlar 1711 Osmanlı-Rus, 1723-1746 Osmanlı-İran ve 1736-1739 Osmanlı-Avusturya-Rusya savaşlarıdır. Geniş bilgi için bkz.: İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, I. Bölüm, Ankara 1978, s. 76-95, 172-230, 250-292.
- 4 İ.Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 422 vd.; Ayrıca B. Lewis, a.g.e., s. 37.
- 5 Osmanlı Devleti'nin son yüzyıldaki dış siyasetinin gelişimi hakkında bkz.: Ahmet Halaçoğlu, "Son Dönem Osmanlı Hariciyesinin Kısa Bir Değerlendirilmesi", *Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Uluslararası Kongresi*, 7-9 Nisan 1999, Konya.
- 6 Osmanlı Devleti'nin bu "Denge Politikası" Cumhuriyet devrinde de Atatürk tarafından devam ettirilmiş ve bugüne kadar sürmüştür. Bkz.: Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Ankara 1984, s. 43 vd. Sayın Armaoğlu adı geçen denge politikasını şu devrelere ayırmaktadır: 1) 1791(1798)-1878 Rus tehlikesine karşı İngiltere'ye; 2) 1888-1918 Rus ve İngiliz tehlikesine karşı Almanya'ya; 3) 1920-1936 Batılılara karşı Sovyet Rusya'ya; 4) 1936-1945 Almanya ve İtalya tehlikesine karşı İngiltere'ye; 5) 1945'ten günümüze kadar, Sovyet tehlikesine karşı Amerika'ya dayanma.
- 7 Tuncer Baykara, "93 Harbinden Önce ve Sonra Anadolu", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, I/1, Ankara 1983, s. 47.
- 8 Ayastefanos Antlaşması için bkz.: E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, Ankara 1983, s. 64 v.d.
- 9 F. Armaoğlu, a.g.e., aynı yer.
- 10 Berlin Antlaşması için bkz.: M.Celâleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakikat*, (Haz.: İsmet Miroğlu), III, İstanbul 1983, s. 684-698. Ayrıca bkz.: E. Ziya Karal, a.g.e., s. 76-77.; Armaoğlu, a.g.e., s. 272-273. Ayrıca kongrede yapılan konuşmalar ve kongreye takdim edilen teklifler hakkında bkz.: M. Celâleddin Paşa, a.g.e., III, s. 635-678.
- 11 Ayastefanos ile Berlin Antlaşmasının kâr-zarar hesabı kıyası için bkz.: Y. Hikmet Bayur, *Türk İktisat Tarihi*, I, Kısım 1, Ankara 1983, s. 3-4; Mahmud Celâleddin Paşa, a.g.e., s. 632-634; Nevzat Gündağ, *1913 Garbî Trakya Hükümet-i Müstakilesi*, Ankara 1987, s. 60.
- 12 N.Gündağ, a.g.e., s. 44.
- 13 Tevfik Bıyıklıoğlu, *Trakya'da Millî Mücadele*, I, Ankara 1987, s. 28.
- 14 24 Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus harbi ile birlikte gelişen göçlerin nedenleri, ortaya çıkan problemler ve bunlara karşı devletin almaya çalıştığı tedbirler ve nihâyet Anadolu'ya yönelik göçlerin devlet üzerindeki etkileri hakkında bkz.: Bilâl Şimşir, a.g.e., II, s. XXX; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Ankara 1994; Faruk Kocacık, *Balkanlardan Anadolu'ya Yönelik Göçler (1878-1890)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1980.
- 15 Bıyıklıoğlu eserinde bu durumu: "Türkler, en kuvvetli devirlerinde bile, hakimiyetleri altına geçen hristiyanları hiçbir vakit, kitle halinde ne öldürmüşler ne de göç etmeye zorlamışlardır. Hatta din değiştirmeleri için baskı bile kullanmamışlardır. Eğer Türkler, Bulgarlar ve diğer Balkan mülletleri gibi hareket etselerdi, bugün bir Bulgar, bir Yunan, bir Sırp, hattâ Romanya devlet ve milletinin mevcut olmaması lâzımdı" şeklinde ifade etmektedir. Bkz.: T. Bıyıklıoğlu, a.g.e., I, s. 29.
- 16 B. Şimşir, *Rumeli'den Türk Göçleri*, I, Ankara 1968, s. 10.
- 17 *İkdam*, 5956, 8 Eylül 1329 (21 Eylül 1913), s. 1 ("Balkanlar'da Türk Unsuru" adlı makaleden alınmış olup, yazarı belirsizdir).
- 18 Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, İstanbul 1983, s. 359.
- 19 Balkan Savaşı sırasında meydana gelen göçlerin sebepleri, göçmenlerin karşılaştıkları problemler, iskânları hakkında tarafımızdan doktora tezi hazırlanmış olup, söz konusu tez Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır. Bkz.: Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Savaşı Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-13)*, Ankara 1984.
- 20 Bu konu hakkında kitabımızda geniş malumat olup, burada konu bütünlüğü açısından değinilmemiştir. Bkz.: kitabımızın "Gayr-i müslim Göçleri ve Sebepleri" kısmı.
- 21 Ş. S. Aydemir, *Enver Paşa*, II, İstanbul 1986, s. 322-323.
- 22 Baskı ve zulümler genellikle komitacıların, askerlerin ve yerli gayri müslim tebaanın müslüman Türklere uyguladıkları türlü işkenceler, ölüm olayları, yaralamalardır. Dinî baskılar zorla din değiştirme, isim değiştirme ve islâmî ibadetlerde yapılan kısıtlamalardır. Ekonomik sebepler ise göçe zorlanan insanların mülklerine el koyma ve paralarını gasp olayıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Halaçoğlu, a.g.e., s. 31-45.
- 23 *Hikmet*, 140, 7 Kânûn-ı evvel 1328 (20 Aralık 1912), s. 3.
- 24 *Hikmet*, 106, 5 Zî'l-hicce 1330 (14 Kasım 1912), s. 1.
- 25 *İştirak*, 25, 3 Zî'l-ka'de 1330/1 Teşrin-i evvel 1328 (14 Ekim 1912), s. 1. Karadağlılar daha önce de hududu tecâvüz edip, birçok müslüman köyünü yakmışlar ve ele geçirdikleri çoluk-çocuk herkesi kesmişlerdir. Bkz.: BA, BEO, nu. 307286, 30 Eylül 1328 (13 Ekim 1912).
- 26 *Alamdâr*, 313, 13 Reb'î'ü'l-âhîr 1331 (22 Mart 1913).
- 27 Bu sırada göç edenler genellikle ilk olarak Kosova vilâyetine gelmişlerdir. Bkz.: BA, BEO, nu. 307573, 10 Safer 1330/8 Teşrin-i evvel 1328 (21 Ekim 1912), Belge zuhûr etmemiştir. Bkz.: Hariciye Gelen-giden, Defter nu: 189, Sıra nu: 1953 ile Dahiliye Gelen-giden, Defter nu: 78, Sıra nu: 2210.
- 28 Bir Fransız generali, yerli Rum halkının Bulgar komitelerine rehberlik ederek, onlara müslümanların evlerini gösterdiklerine şahit olduğuna dair rapor dahi yazmıştır. Raporun tamamı için bkz.: Ahmed Cevad, *Balkanlarda Aka Kan (Kırmızı-Siyah)*, Haz.Şevket Gürel, İstanbul (tarihsiz), s.144-148.
- 29 Bulgar mezâlimi ve bunun yanı sıra Ermeniler'in hareketine Gelibolu kordusunun Bolayır'dan Edirne'ye kadar olan yürüyüşü esnâsında tesâdüf olunmuştur. Bkz.: BA, BEO, nu. 314865, 20 Şaban 1331/11 Temmuz 1329 (24 Temmuz 1913).
- 30 K.Mısıroğlu, *Türk'ün Siyah Kitabı Yunan Mezâlimi*, İstanbul 1979, s. 65. Bu tür iddiaları Bulgaristan, Balkan Savaşı öncesinde de yapmıştır. Konu hakkında Bulgaristan Reç gazetesinde bir de makale yayınlanmıştır. İktibas eden için bkz.: *Silâh*, 288-57, 4 Ağustos 1327 (17 Ağustos 1911). 93 Harbi'nde de bu çeşit iddialar yapılmıştır. Fakat Türkler, en kuvvetli devirlerinde bile, hâkimiyetleri altındaki hristiyanları hiçbir zaman kütle halinde öldürmemişler ve göçe zorlamamışlardır. Bkz.: T.Bıyıklıoğlu, a.g.e., s. 20.
- 31 Ayrıca Bulgaristan sefâretinin ifâdesinde, durumun İstanbul muâhadesine aykırı olduğu ve durum karşısında Bulgar hükûmetince de Bulgaristan'da bulunan müslüman köylerine aynı şekilde Bulgar iskân edileceği beyân edilmekteydi. Bkz.: BA, BEO, nu. 321594, 6 Receb 1332/18 Mayıs 1330 (31 Mayıs 1914).



- 32 BA, BEO, nu. 321652, 21 Mayıs 1330 (3 Haziran 1914). Belgede adı geçen muhırcıların tercümesi de bulunmaktadır.
- 33 ATASE Arşivi, K.154, D. 135, F. 4, 7 Eylül 1329 (20 Eylül 1913).
- 34 BA, BEO, nu. 321886, 1 Haziran 1330 (14 Haziran 1913).
- 35 Milli Mücadele Giriş, s. 1373, Belge sıra nu: 88.
- 36 Sabah, 8751, 12 Kânûn-ı sâni 1329 (29 Ocak 1914), s. 1.
- 37 Hikmet, 105, 2 Teşrin-i sâni 1328 (15 Kasım 1912), s. 3.
- 38 Bilâl Şimşir, "Bulgaristan Türkleri ve Göç Sorunu", *Bulgaristan'da Türk Varlığı*, I, Ankara 1987, s. 53.
- 39 Bkz.: *Hikmet*, 169, 6 Kânûn-ı sâni 328 (19 Ocak 1913), s. 3. Aynı bilgi için ayrıca bkz.: *İkdam*, 5715, 3 Kânûn-ı sâni 1328 (16 Ocak 1913), s. 4.
- 40 Yukarıdaki bilgi gazetenin haberinden alınmış olup, kitapta bulunamamıştır. Bkz.: *İkdam*, defa 5772, s. 3.
- 41 Ahmet Cevat (Emre) Bey'in genel sekreterliğini yaptığı bu derneğin temsilcileri Avrupa'da değil önemli devlet adamları tarafından kabul edilebilmek, sıradan bir yazar veya müfettiş ile görüşebilmeyi büyük başarı saymalarına rağmen, buna da pek muvaffak olamamışlardır. Bkz.: Ş.S.Aydemir, *Emre Paşa*, II, s. 326.
- 42 Bu heyette "Faik (Kaltakkıran), Reşit Saffet (Atabinen), Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Mahmud Nedim Bey, Kalbiyos Efendi, Orfanides Efendi, Muallim Karaber, Avukat Abraham Papasyan, Agob Şerbetçiyen ve Hayim Bahores" bulunmakta olup, millî bir sıfat ve mahiyet ve sıfat taşıdığı için son derece ehemmiyetli idi. Bkz.: T.Bıyıklıoğlu, *Trakya'da Milli Mücadele*, I, Ankara 1988, s. 71.
- 43 Bu sırada Osmanlı Devletinin belli kitle taşıma araçları tren ve vapurdur. Balkan savaşı öncesinde demiryolu uzunluğu 6 bin kilometreye ulaşmıştır. Deniz yollarımızda ise 1905 yılında 4756'sı buharlı olmak üzere 68769 tekne Osmanlı bayrağı taşımaktaydı. Karayolları sistemimize gelince, XX. yüzyılın başında karayolu yapımına ve onarımına önem verilmeğe başlanmıştır. 1904'te karayolu uzunluğu 23675 km. civarındaydı.
- 44 BA, MVM, 178, 28 Receb 1331/20 Haziran 1329 (3 Temmuz 1913). Ayrıca bkz.: BA, BEO, nu. 314317, 18 Haziran 1329 (1 Temmuz 1913), Dahiliye Gelen-giden, 81, Sıra nu: 656.
- 45 Bu sayının sadece İstanbul'a gelen göçmenler mi, yoksa bütün Osmanlı topraklarına gelen göçmenler mi olduğuna dair bilgi yoktur. Bkz.: *İkdam*, 5795, 28 Mart 1329 (10 Nisan 1913), s. 4.
- 46 Bu vesika Prof.Dr.Yusuf Halaçoğlu'nda bulunmakta olup, Garbi Trakya Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti belgeleri arasından temin edilmiştir.
- 47 Bıyıklıoğlu'na göre, Bulgar işgaline düşen Batı Trakya'dan 200 bin, Makedonya'dan ise 240 bin kadar Türk'ün yerlerinden kaçıp, Osmanlı topraklarına sığınmıştır. Bkz.: T. Bıyıklıoğlu, *a.g.e.*, I, s. 92-93.
- 48 B.Şimşir, "Bulgaristan Türkleri ve Göç Sorunu", *Bulgaristan'da Türk Varlığı* (Bildiriler-7 Haziran 1985), I, Ankara 1987, s. 53.
- 49 *Tarihî Türk-Bulgar İlişkileri*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1976, s. 105.
- 50 Bulgarlar, Türklere yaptıkları gibi, Rumları da Bulgarlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bkz.: İlker Alp, "Tarihî Türklerin Bulgarlaştırılması", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 37, Ağustos 1985, s. 106-107.
- 51 T.Bıyıklıoğlu, *a.g.e.*, s. 92. Ayrıca Yunanistan'a kalan yerlerdeki Türklerin göçmesi ve göçmenler sorunu üzerinde görüşmeler hakkında geniş bilgi için bkz.: Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II/3, Ankara 1983, s. 250-262.
- 52 *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, Giriş İsmail Arar, Hürriyet vakfı yayınları, İstanbul 1986, s. 165. Bu tard kararından Osmanlı Devleti'ne sadık olmalarından ve hatta Karadağ'a karşı savaşan Karadağlı müslümanlar istisna tutulmuşlardır. Bkz.: BA, BEO, nu. 307525, 9 Zil'-ka'de 1330/7 Teşrin-i evvel 1328 (20 Ekim 1912).
- 53 *Halil Menteşe'nin Anıları*, s. 165-166. Aynı metnin bir parçası 30 Ekim 1946 tarihli Cumhuriyet Gazetesi'nden alıntı şeklinde Y. Hikmet Bayur'un kitabında da yer almaktadır. Bkz.: Bayur, *a.g.e.*, II/3, s. 251.
- 54 Adalar denizi sahillerinde oturan Rum ahalinin Yunanistan'a göçleri ve meselenin mahiyetini yerinde müşâhade ve tetkik etmek üzere bizzat yapılan seyahatla, bu bâbdaki tedbir ve kararlara dair Dahiliye Nezâreti'nin tezkeresine karşı Meclis-i Vükelâ kararı hakkında bkz.: BA, MVM, 190(Şaban 332), 7 Şaban 1332/18 Haziran 1330 (1 Temmuz 1914).
- 55 Bıyıklıoğlu, *a.g.e.*, s. 92. Mübâdele sırasında Aydın vilâyetinde Rum göçmenlerle, Rumeli'den gelen Türk göçmenler arasında mübâdelele elverişli arazi ve çiftlikler hakkında da gerekli muamele yapılmıştır. Bkz.: BA, MVM, 191 (Ramazan 1332), 20 Ramazan 1332/30 Temmuz 1330 (12 Ağustos 1914), Zabıt Rakamı 320. Mübâdele hakkında ayrıca bkz.: BA, MVM, 217, 14 Reb'ül-evvel 1338/8 Kânûn-ı evvel 1335 (21 Aralık 1919). Lozan Antlaşması gereğince Yunanistanla yapılacak ahali mübâdelesi yönetmeliği için bkz.: *Kızılay Arşivi*, Dosya nu: 05 (1923). Bu konuda ayrıca bkz.: A.Aydınlı, *Batı Trakya Fâtâsının İç Yüzü*, İstanbul 1971.
- 56 Bıyıklıoğlu, *a.g.e.*, s. 93. Ayrıca Yunanistan'a hicret etmekte olan Edirne, Hüdâvendigâr ve Aydın vilâyetleri ile diğer yerler ahalisinin Ziraat Bankasına olan borçlarından dolayı rehin edilen malların hiç kimseye tevîz ve tahsis olunmaması hakkında Ticaret Nezâreti'nce gereken yerlere talimat gönderilmiştir. Bkz.: BA, BEO, nu. 322181, 8 Şaban 1332/19 Haziran 1330 (2 Temmuz 1914). Trakya bölgesinden göç eden Rum ve Bulgarların terk ettikleri emlak ve arazi, geçici olarak, envâl-i emiriyeden sayılıp, icar bedellerinin hazineye teslimi kararlaştırılmıştır. Bunun yanında bazı evler de Rumeli'den gelen göçmenler ile fakir ahalinin ikametlerine tahsis edilmiştir. Bkz.: BA, BEO, nu. 326730, 14 Receb 1333/16 Mayıs 1331 (29 Mayıs 1915). Ayrıca bkz.: BA, MVM, 197(Mart-Nisan 1331), 20 Cemâziye'l-âhîr 1333/22 Nisan 1331 (5 Mayıs 1915).
- 57 Bıyıklıoğlu, *a.g.e.*, s. 93. Makedonya ve Trakya'dan fîrar ederek, Bulgaristan'da ikâmet etmekte olan göçmenlerin sayısı 5 Teşrin-i sâni 1329 (18 Teşrin-i sâni 1913) tarihi itibarı ile 115.560 kişidir. Bkz.: *İkdam*, 6011, s. 2.
- 58 Bu gibi isimlere Anadolu'da sıkça rastlanmaktadır. Osmanlı Arşivi'nde bunlarla ilgili İrâdeler bile mevcuttur. Meselâ, Aydıncık nahiyesinde Gökmen çiftliği arazisine yerleşen 13 hâne göçmenin müteşekkül köyün Reşâdiye (BA, *İrâde, Dahiliye* ks., 14 Zil'-ka'de 327/9), Amasya sancağının Çivi mezraasında göçmenlerin teşkil ettikleri köyün Osmanîye (BA, *İrâde, Dahiliye* ks., 14 Şaban 1326/8), Kırkhâne göçmenlerinin Tire kazasında oluşturdıkları köyün Hamidiye isimlerini alması (BA, *İrâde, Husûsî* ks., 4 Reb'ül-evvel 1326/56) ve Ankara vilâyeti dahilinde Haymana kazasında göçmen iskân edilen Yağlı Pınar kazasının isminin Mahmudiye ismine çevrilmesi (BA, *İrâde, Dahiliye* ks., 2 Cemâziye'l-âhîr 1330/1) bunlara sadece birkaç örnektir.
- 59 Bu durum Balkan savaşı sırasında Ahmed Rasim tarafından yazılan "Hal ve Mevki" isimli köşe yazısında şu şekilde işlenmektedir: "*Dikkatimi bir şey çekti. O gördüğüm göçmen kâfîleleri bundan 35 sene önceki göçmenlerin ayırsı... Arabaları, basır örtüleri, kıyâfetleri, yürüyüşleri, mandalları ve üküzleri yine o... Hiç değişmemişler. Öyle ki, 35 seneden beri devam eden bir ırkudan nyanan biri kalksa, hâlâ Rus muharebesinin devam ettiğine kani olur. Yoksa yine öyle de ben mi nyanıyorum? İhtimal. Fakat mutlaka acı bir ihtimal. Çünkü Ruslar değişti, Bulgarlar değişti, bunlar değişmedi. İşte mübâderetin sebebi, felsefesi, maddiyeti". Bkz.: *Felah*, 1-8315, 30 Teşrin-i evvel 1328 (12 Kasım 1912), s. 1.*
- 60 Bu bilgi Enis Berberoğlu'nun "UÇK'nın Gerçek Yüzü" isimli köşe yazısından alınmıştır. Bkz.: *Hürriyet*, 3 Ağustos 1999, s. 12.



KIRIM VE KAFKASYA'DAN YAPILAN GÖÇLER VE OSMANLI İSKÂN SİYASETİ (1856-1876)

YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH SAYDAM
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FATİH EĞİTİM FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin girdiği hemen her savaşı mağlubiyetle kapattığı XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönem, beraberinde bir önemli meseleyi ortaya çıkarmış oldu. Yıllar önce fethedilen topraklara doğru akın akın giden, oraları şenlendiren, kendilerine vatan edinen insanlar; şimdi anayurtlarına doğru göç etmeye başladılar. Bu göç hareketlerinde ortak sebep bölgeyi ele geçiren siyasî gücün düşmanlık hislerinden, baskılarından ve katliâmlarından kaçmak; daha mühimi halifenin memleketinde ölmek arzusu idi. Böylelikle biten her savaş yüz binlerce insanın yer değiştirmesine sebebiyet verdi.

Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakı bu tür göçlerin ilk kapsamlı olanının meydana gelmesine yol açtı. II. Katerina tarafından verilen garantiye rağmen¹, Potemkin "dağlık ve çöl olan mıntikalardaki bütün Tatarların yarımadadan uzaklaştırılması" için bir günlük süre tanıdı.² Hedef; "sadece düşmanlık gösteren bir unsur olarak görülen" Türkleri bölgeden uzaklaştırarak burayı bir "Rus yurdu" yapmaktı.³ Bunun için bölgedeki Türkler sürülerek yerlerine, koloniler oluşturmak üzere Rus ya da Ruslara dost olan unsurlar yerleştirildi.⁴ Böylece 1772'de başlayan ilk göçlerden sonra göç edenlerin sayısı sürekli artış gösterdi.⁵ Kırımlıların Rus hakimiyeti sırasında yeni yönetime karşı gösterdikleri uyuma rağmen⁶ halka yapılan baskı acımasız idi.⁷ Dolayısıyla başlıcaları 1810, 1812, 1816, 1819, 1822, 1827 yıllarında olmak üzere muhtelif büyüklükte göç hadiseleri meydana geldi. Ancak bu göçlerin ayrıntıları hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.

Kırım ile Kafkasya'dan meydana gelen en büyük göç Kırım Savaşı'nın son aylarında başladı. Bölgenin Rus esaretinden kurtarılabilmesi için önemli bir fırsat idi bu savaş. Bir taraftan Kafkasya'da devam etmekte olan Şeyh Şamil liderliğindeki bağımsızlık mücadelesi,⁸ diğer taraftan İngiltere ile Fransa'nın Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa katılması, buradaki halk arasında istikbâl için yararlı sonuçlar ortaya çıkacağı beklentisini doğurmuştu. Ancak Osmanlı Devleti ile Şeyh Şamil arasındaki irtibatsızlık, İngiltere ile Fransa'nın Kafkasya'ya müdahaledeki isteksizliği, Osmanlı hükümetinin Kırım'ı dahi elinde tutamayacağının ve savaş sonunda burayı terk edeceğinin anlaşılması öncelikle Kırım Müslümanlarında panik meydana getirdi. Böylece savaşın son dönemlerinde başlayan, aralıklarla hızlanıp yavaşlayan, 1859'da Şeyh Şamil'in esir düşmesiyle Kafkasya'ya da sirayet eden ve 1864'te Çerkes direnişinin kırılması üzerine doruk noktasına ulaşan kitlesel göç hareketi başlamış oldu. Bu makalede söz konusu göç hareketleri ile sonrasında Osmanlı hükümetlerince takip edilen iskân siyasetinin kısa bir özetini vermeye çalışacağız.⁹

GÖÇLERİN SEBEPLERİ VE SEYRİ

Kırım Savaşı'nın sonuna doğru yapılan barış görüşmelerinde Kırım Türkleri'nin beklediği türden bir çözüm yolunun gerçekleşmeyeceği anlaşılınca, bölgedeki halk arasında panik başladığı görülmektedir. Kırımlılar savaş sırasında müttefik kuvvetlere iae ve rehberlik gibi hizmetlerde bulunmuşlardı.¹⁰ Bu yüzden savaştan sonra kendilerinin Rus devletince cezalandırılacakları endişesini taşımaktaydılar. Hatta daha savaş sırasında Ruslar, iş birliği yapacakları düşüncesiyle, Türklerin bir kısmını



Kerson, Poltava, Orlov, Kursk gibi uzak yerlere sürgün etmişlerdi.¹¹ Rus hükümeti yenilgiyi buradaki Müslüman halkın ihanetlerine bağlamakta ve Tatarların bölgeden boşaltılacağını yaymaktaydı. Gerçekte General Totleben'in dediği gibi, savaş sırasında gerek Kırım'daki gerekse Kafkasya'daki Osmanlı taraftarı "kışkırtmanın boyutu ne olursa olsun Rusların savaşı kaybetmelerinde asıl etken olmaktan uzaktı."¹² Hatta bizzat Rus ordusunda faaliyette bulunan Tatarlar da vardı. Buna rağmen Tatarları Kırım'da tutmanın potansiyel tehlike olduğunu düşünen Çar II. Aleksandr; bir emrinde Tatarların göçlerine gizli ya da açık bir surette mani olmanın asla uygun olmadığını, aksine gönüllü olarak yapılan bu göç hareketinin Kırım'ı istenmeyen unsurlardan temizleyeceğini mahalli yöneticilere bildirmekteydi. Merkezî hükümetin bu tavrı Kırım halkı arasındaki tedirginliği ve korkuyu artırdı.¹³ Nitekim Gözleve'deki Türk kuvvetleri kumandanı Ahmed Paşa tarafından İstanbul'a yollanan 14 Nisan 1856 tarihli yazıda, buradaki Türk ve Fransız kuvvetlerinin çekileceğini öğrenen müftü ile eşraftan bazı kimselelerin; "Rusların kendilerini Kazan'a süreceklərini" ifade ederek göç etmelerine müsaade olunmasını istediklerini bildirilmişti.¹⁴

Bu sırada henüz Çar'ın yukarıda bahsedilen emrinden haberdar olmayan bazı Rus ve Tatar yetkililerin, Rusların verdikleri nimetleri sayarak göç hareketini engellemeye çalıştıklarını görmekteyiz. Aslında bu konuda Rus yetkililer arasında tam bir görüş birliği olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Rusya'daki "toprak köleliği" rejimi yüzünden buraların kolonizasyonu istenen ölçüde başarılı olmuş değildi. Dolayısıyla Türklerin buraları boşaltmaları halinde bütün tarım alanlarının mahvolacağını savunan Rus yetkililerin sayısı bir hayli fazlaydı.¹⁵ Buna rağmen ilk aşamada hükümetin tavrı Türklerin uzaklaştırılmasından yana oldu. Sonraki yıllarda Rus hükümeti göçler konusunda çelişkili tavırlar sergiledi. Önce göç edilmesi için baskı yapıldı, sonra engellendi, daha sonra tekrar zorlamalara başvuruldu.¹⁶

Öte yandan Müslüman halk arasında da Osmanlı topraklarına göç etmeyi gönüllü olarak isteyenler bir hayli fazlaydı. Onlar kâfir bir memlekette yaşamının uygun olmadığını, bu yüzden halifenin memleketine göç etmenin uygun olacağını söylemekteydiler. Ruslar tara-

fından cezalandırılacakları korkusu da bu düşünceye eklenince göç etme taraftarı olanların sayısı hızla artmaya başladı.

Kafkasya'daki göçler Kırımlılarınki ile aynı sebeplere dayanmaktaydı. Kırım Savaşı'nı kaybeden Rusya, mağlubiyetin lekesini çeyrek asırdan fazla süredir kendisini meşgul eden Kuzey Kafkasya'daki bağımsızlık hareketini imha ederek silmek istedi. Bunun için savaşın hemen akabinde bütün güçlerini Çeçenistan ile Dağıstan'a topladı. Kanlı çatışmalardan sonra 6 Eylül 1859'da Şeyh Şamil'in esir düşmesi buradaki savaşı Rusya lehine çevirdi. Arkasından Çerkesistan'a yüklenen Rus orduları karşısında düzensiz, araç-gereçleri yetersiz olan Çerkesler fazla dayanamadılar. Peş peşe gelen mağlubiyetler serisinden sonra 21 Mayıs 1864 tarihinde Kbaada yaylasında yapılan savaş sonucunda Çerkesler teslim oldular.

Savaş süresince Rusların sert hareketleri ve yıllar süren isyanın intikamını alma hırsları pek çok yerde katliâmlara dönüşmekteydi. Bir Rus yazarı bu konuda şunları yazmaktadır: "Savaş son derece acımasızca cereyan ediyordu. Biz geri dönülmesi imkânsız bir tarzda ve askerinin bastığı her toprak parçasını Dağlılardan temizleyerek adım adım ilerliyorduk. Kar erir erimez ve ağaçlar yeşermeden önce (Şubat ve Mart) yüzlerce dağ köyleri ateşe veriliyordu. Ekinler atlara yediriliyor veya çiğnetiliyordu. Köy nüfusu gafil avlandığı takdirde, derhal asker muhafazasında en yakın Kozak köyüne götürülüyor ve oradan Karadeniz sahillerine ve daha sonra Türkiye'ye sevk ediliyordu. Bizim yaklaşmamız sırasında boşalan kulübelerde çoğu zaman masanın üzerinde, içinde kaşığı ile beraber henüz soğumamış lapaya, üstünde iğne takılı tamiri yarıda kalmış elbiselere, döşemeye yayılmış bir şekilde bırakılan çeşitli çocuk oyuncaklarına rastlanılıyordu. Bazen, fakat askerlerimizin şerefiyle mütenasip olmayan çok nadir, canavarlığa varan hunharca hareketler de yapılıyordu..."¹⁷

Savaşın bu acımasız ortamında Kafkasya'daki Rus yetkilileri buradaki Müslüman unsurun göç ettirilmesi gerektiğini rapor etmekteydiler.¹⁸ Rusya; Kafkasyalıları "ya Osmanlı Devleti'ne göç etmeleri ya da gösterilecek bölgeye yapılacak sürgünü kabul etmeleri" teklifinde bulundu. Buna kabilelerin gösterdikleri direniş sonuç vermeyince halk çareyi bir an önce Osmanlı memleketleri-



ne sığınmakta buldu ve akın akın Karadeniz sahillerine yığıldı. Ruslar, Osmanlı memleketlerine göç etmek isteyenlerin hareketlerini hızlandırmaları için evleri yakmaktaydılar.¹⁹ Çerkesler'in o topraklarda bir daha yaşamalarını imkânsız bırakacak şekilde mezalim yapıyorlardı. "Göçe zorlamanın klasik yöntemi: evleri, tarlaları yak, yık; kaçırmaktan ya da aç kalıp ölmekten başka seçenecek bırakma."²⁰ İngiltere'nin Sohum-Kale Konsolosu Dickson'un dediği gibi "yerlilerin hiç bir şartta kalmalarına izin verilmiyor."²¹ Göç edenler o kadar çok idi ki, Kafkasya'nın vaktiyle yerleşim birimi olan yerleri bir insana bile rastlanamayacak derecede ıssızlaşmıştı.²² Bu arada Rusya'nın İstanbul Büyükelçiliği Osmanlı hükümetinden, göç etmek isteyenlerin kabul edilmesini, aksi takdirde kan döküleceğinin bilinmesini istemişti.²³

Göç hareketleri hakkında Osmanlı Devleti'nin genel tavrı, Müslümanların ana vatanlarında kalmaları yönündeydi. Ancak buradaki insanların hayatlarının tehlikeye düştüğü hissedildiğinde, sahillere çok sayıda göçmen yığıldığında, pasaportla ülkeye giriş yapıldığında veya Rusya'nın göçmen kabul edilmesi yolunda ısrarları olduğunda ilticalara izin verilmiştir. Kırım Savaşı sırasında müttefik ordulara şu veya bu şekilde yardımcı olanların ülkeye getirilmesi belki bir zorunluluk idi. Savaşın sonraki yıllarda meydana gelen göç hareketlerinde ise devlet, çoğu zaman istemeye istemeye göçmenlerin kabulüne razı olmuştur. Osmanlı Devleti'nin göçleri teşvik etmek suretiyle nüfusunu artırmaya yöneldiği yolundaki iddialar doğru değildir.²⁴ Nitekim meydana gelen ilticalarla ilgili 1863 yılına ait bir sadrazamlık yazısında, hükümet "hazinenin müsait olmayışı sebebiyle bu gelenlerin kabul olunmaması taraftarı iken, bu nüfusu reddederek onları Rusya'nın kahr ve şiddet eline bırakıp telef etmeğe razı olmadığından çaresiz ülkeye giriş yapanlara ruhsat verilmiştir" denilmektedir.²⁵ İngiltere'nin Petersburg Büyükelçisi Lord Napier de Rusya'nın kabileleri kıyılara sürerek Osmanlı Devleti'ni bir emrivaki ile karşı karşıya bıraktığını ifade etmektedir.²⁶ Trabzon Konsolosu Palgrave ise Rusların yalnızca Müslümanların elindeki değerli arazileri almakla kalmayıp Osmanlı topraklarına aklıktan kıvranan, perişan durumdaki insanları yığarak devleti güç durumda bırakmak istediği kanatındeydi.²⁷ Bütün bunlara karşılık Osmanlı Devleti'ne

göç konusunda bilhassa Kırım'daki bazı din adamlarının şahsen böyle bir hareketi teşvik ettiğine dair bilgiler bulunduğunu ilave edelim.

Bu dönemde Osmanlı Devleti'ne göç edenler sadece Türkler veya Müslümanlar değildi. Putperest Çerkeslerden²⁸ başka Kozaklar,²⁹ Malakanlar,³⁰ Yahudiler,³¹ daha önce Rusya'nın teşviki ile oraya gidip pişman olan Bulgar, Rum ve Ermeni unsurlar göç etmişlerdi.³²

İncelediğimiz yıllarda Kırım ve Kafkasya'dan yapılan göçlerin 1856-1857, 1860-1862, 1864-1865 yıllarında olmak üzere üç önemli dalga halinde meydana geldiğini görmekteyiz. Diğer yıllarda ise münferit, daha küçük topluluklar göç etmiştir. Hatta henüz savaşın akıbetinin pek belli olmadığı sıralarda da göçler mevcuttu.³³ Savaşın sonlarına doğru orduya hizmeti geçenlerin arzu ettikleri takdirde Silistre eyaletine yerleştirilecekleri ilan edilince göç etmek isteyenlerin sayısı arttı.³⁴ Bunun üzerine Kırım'dan adam kaçırıldığı tarzında bir söylentinin ortaya çıkmaması için göçmenlerin askerî gemilerle naklolunması ve her gemiye üçte bir asker, üçte iki göçmen konulması kararlaştırıldı. Durum ayrıca Sivastopol'daki İngiliz ve Kerç'teki Fransız yetkililere de bildirilerek gelenlerin kendi arzularıyla hareket ettikleri vurgulandı.³⁵ Göçmenlerin sayısı artınca özel vapurlar kiralandığı gibi İngiliz ve Fransız gemilerinden de yararlanıldı. Böylece 1 Mayıs-12 Mayıs 1856 tarihleri arasında toplam 11.134 göçmen taşındı.³⁶ 30 Mayıs 1856 tarihinde Silistre Valiliği Balıklıva'dan gelecek olan 60 aileden başka göçmenlerin arkasının alındığını ve buraya toplam 13.036 kişinin geldiğini Babiâli'ye bildirdi.³⁷ Ancak göçün arkasının alınması bir tarafa gittikçe yoğunlaşmaktaydı. Yalnızca ordu ile birlikte gelecek olanların hareketi tamamlanmıştı. Kendi imkânları ile Silistre dışındaki şehirlere gidenlerin sayıları da hiç de az değildi.³⁸ Bir araştırmaya göre savaşın hemen akabinde sadece Dobruca'ya yerleştirilenlerin sayısı 16 bin idi.³⁹ Pinson, bu sırada göç edenlerin toplam sayısını 30 bin olarak vermekte ise de⁴⁰ biz kesin rakam tespit edemedik.

Göç hareketlerinin tam durduğu düşünülürken Şeyh Şamil'in teslim olması üzerine 16 bin kadar Nogay, Kerç ve Kefe üzerinden Osmanlı Devleti'ne geçmek üzere Kırım'a girdi. 1859-1860 kışını burada geçiren Nogay'ların hareketi Kırımlıları da etkiledi ve yeni bir göç



dalgasını başlattı.⁴¹ Göç etmek üzere pasaport alanların sayısında meydana gelen büyük artış yüzünden Rus hükümeti göçü kısıtlamaya yöneldi. Mart 1860'da nüfusun sadece onda birinin göç edebileceği duyuruldu. Bir ay sonra ise göçün sadece deniz yoluyla yapılabileceği ilan edildi.⁴² Göçün engellenmesi için Rus memurlar vergi borcu, harç masrafı adlarıyla rüşvet alıyorlar, pasaport vermiyorlardı. Buna rağmen göç durmamakta, bölge için tam bir felaket meydana gelmekteydi. Nitekim göç dolayısıyla bölgenin boşaldığını gören General Totleben, Kasım 1860'da "Tatarların devletin düşmanı olduğu fikrinden vazgeçilmesini" tavsiye etti.⁴³ Gerçekten de Nisan-Ağustos 1860 döneminde yüz bin kişi göç etmişti.⁴⁴ Göç etmek isteyenlerin sebep olduğu karışıklık yüzünden 1860 sonunda Rus makamları göçe tekrar izin verdiler.⁴⁵ 1860-1862 yılları arasında Rus makamlarının bilgisi dahilinde göç etmek üzere pasaport alanların sayısı 227.361 idi.⁴⁶ Kırım Savaşı ile 1860 yılı arasında göç edenlerin de asgarî 141.667 kişi olduğu dikkate alındığında⁴⁷ toplam 369.028 kişinin göç etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Kafkasya'dan yapılan göçlerin başlangıcı da hemen hemen Kırım Savaşı'na dayanmaktadır. Bunlar çoğunlukla deniz yoluyla İstanbul, Trabzon, Samsun, Sinop ve Rize limanlarına çıkmakta, buradan muhtelif iskân mahallerine nakledilmekteydiler. Kafkasya göçmenleri daha büyük kargaşa ortamında geldiklerinden çoğu zaman kayıtları tutulamamaktaydı. Osmanlı arşivlerinde dağınık şekildeki belgelerden bazı göçmen kabilelerine dair bilgiler bulmak mümkündür. Meselâ 17 Şubat 1856 tarihli bir belgede İstanbul'a gelen bir grup Çerkes'den söz edilmektedir.⁴⁸ Aralık 1858'de 1.060 kişilik Çerkes ve Nogay'ın İstanbul'a geldiği, Sohum'dan Trabzon limanına başka bir grup muhacirin çıktığı, Mart 1860'da sadece İstanbul'da 14.000 Çerkes ve Nogay muhacirinin bulunduğu belgelerde ifade edilmektedir.⁴⁹

1863-1864 kışında Kafkas göçü tam anlamıyla çıığ halini aldı. Başlangıçta Ruslar tarafından 40-50 bin olacağı söylenen göçmenlerin sayısı 1864 baharında 400 bine ulaşmıştı.⁵⁰ Bu göçmenlerin fakirlik ve salgın hastalıklar yüzünden perişan olması dünya kamuoyunu rahatsız etmeye başladı. İngiltere, "Çerkesya gitti, Çerkesleri

koruyalım" düşüncesiyle⁵¹ en azından göçün belirli bir düzene konulması için bazı teşebbüslerde bulundu.⁵² Osmanlı Devleti ile Rusya arasında göçün en azından belirli bir program dahilinde gerçekleştirilmesine yönelik çalışmalar, Ruslar'ın bir an önce Müslümanları ülkeden dışarı çıkarma düşünceleri dolayısıyla arzu edilen sonucu doğurmadı ve genellikle Osmanlı hükümetinin hiç beklemediği bir anda göçmenler sahil kesimine yığıldılar. Bundan dolayı göçmenlerin iskân mahallerine sevkleri aksadı, kolera, tifüs, dizanteri gibi hastalıklar tam anlamıyla salgın halini aldı. 1866'dan sonra göçlerin hızı azaldı. Bu arada daha önce göç edenlerin ailelerini getirtme çabaları, Rus hükümeti ile Babiâli arasında daima görüşme konusu oldu. Resmî veya gayri resmî yollarla göçmen akışı münferit olarak devam etti.

1856-1876 yılları arasında meydana gelen göçlerde yer değiştiren insan sayısını çok net olarak tespit etmek güçtür. Çünkü; 1) Kırım ve Kafkasyalıların göç öncesindeki nüfusu bilinmiyor. 2) Osmanlı kaynakları göçmenleri geldikleri yerlere ve etnik durumlarına göre pek ayırmayarak toptan "muhacir" diye ifade etmektedir.⁵³ 3) Rus kaynakları dünya kamuoyunu yatıştırmak için göç edenlerin sayısını daima düşük göstermekteydi. 4) Göçmenler de çoğunlukla Rusya'dan izin almaksızın göç etmekteydiler. 5) Osmanlı topraklarına gelmeden önce gerek salgın hastalıklar,⁵⁴ gerekse deniz kazaları yüzünden kaç kişinin hayatını kaybettiği bilinmemektedir. 6) Padişah huzurunda okunan hükümet mazbatalarına göre 1272 (13.9.1855-31.10.1856)'den 1279 sonuna (17.6.1863) kadar gelen göçmenlerden "iskân olunanların sayısı" 311.333'tür. 1280 (18.6.1864-26.5.1865) yılında gelen göçmen sayısı 283'den fazladır. Haziran 1864'e kadar böylece 595.000 kişi iskân olunmuştur.⁵⁵ Ertesi yıl 87.000 göçmen daha gelmiştir.⁵⁶ Böylece 700.000'e ulaşan rakama, hükümetin kabul ettiği üzere üçte birlik ölüm oranı⁵⁷ ile 1865 sonrasında gelenleri de dahil ettiğimizde bir milyon kişiye ulaşılmaktadır. Osmanlı topraklarına gelmeden önce meydana gelen kayıpları da ilave ettiğimizde yirmi yıllık dönemde Kırım ve Kafkasya'da yerlerinden edilen insan sayısının en azından 1.2-1.4 milyon arasında olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁵⁸



OSMANLI İSKÂN SİYASETİ

Osmanlı Devleti, Kırım Savaşı sırasında kendisine yardım edenleri kabul etmeyi normal bir görev saymaktaydı. Bu yüzden savaşın hemen akabinde göç edenler bizzat devlet eliyle taşınmıştı. Daha sonraki göçlerde de İslâmî ve insanî duyguların etken olduğunu söylemek gerekir. Kırım ve Kafkasya'nın eski sahibi sıfatıyla ve oralandaki Müslümanların bağlılık gösterdikleri halife olarak Osmanlı hükümdarının kendisine iltica edenleri kabul etmemesi mümkün değildi. Gayrimüslimlerin göç talepleri ise tamamıyla, bunları Rusya'nın zulmüne terk etmemek düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim daha ilk göçler sırasında hükümet, "hicret edecek ahali her ne milletten olur ise olsun asâr-ı merhamet...olmak...esbâb-ı ziraat ve taayyüşleri tanzim kılınmak" için gerekli yardımın yapılacağını ilan etti.⁵⁹ Ancak hükümet göçmenlerin fazla olmayacağını, kısa süre sonra arkasının alınacağını düşünmekteydi. Buna karşılık 1859'dan sonra meydana gelen iki büyük göç dalgası devleti her bakımdan zor duruma düşürdü. Bu gelenlerin kabul edilip edilmeyeceği tartışıldığında karar şu oldu: Şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra geleceklerin de, Rusya'nın kahredici pençesine bırakılmamaları için ilticalarının kabulü.⁶⁰

Babîlî, göçlerin Rusya ile arasında yeni meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmaması için Rus Büyükelçiliği ile konuyu müzakere etmiş, Rusya, 11 Ocak 1860 tarihinde göçmenlerin kendi iradeleriyle eski tâbiyetlerini terk ettiklerinden kendileri tarafından himaye iddiasında bulunulmayacağını resmen bildirdi.⁶¹ Böylece göçmenlerin Osmanlı vatandaşı olması sağlanarak ellerinden pasaportları alındı ve geri dönmeyeceklerine dair senetler tanzim edildi.

Osmanlı Devleti için en acil mesele, şüphesiz göçmenlerin süratle iskân edilerek üretici nüfus konumuna sokulmasıydı. Bu işlerin koordinasyonu önceleri İstanbul içerisinde Şehremaneti'ne, taşrada ise yerel yetkililere bırakıldı. En üst makam olarak da Ticaret Nezâreti mesele ile meşgul olmaktaydı. Nezâret vasıtasıyla gerekli talimatnameler hazırlanıp taşraya gönderildiği gibi, ayrıca göçmen iskânının yoğun olduğu yerlere merkezden olağanüstü yetkili memurlar gönderildi. Ancak çok başlılık, yetki kargaşası ve farklı nitelikler gösteren göçmen meseleleri-

nin tek merkezden idare edilmesi gibi zorunluluklar yüzünden 5 Ocak 1860 tarihinde Muhacirîn Komisyonu teşkil edildi. Önceleri Ticaret Nezâreti'ne bağlı olan komisyon, Temmuz 1861'den itibaren bağımsız bir kurum haline getirildi.⁶²

İlk göçmen grubunun çoğunluğunu oluşturan Kırım Tatarları, büyük ölçüde Dobruca ve çevresine iskân edildi. Bu tercihin en önemli sebebi buraya daha önce de çok sayıda Tatar'ın yerleştirilmiş olmasıydı. Böylelikle yeni gelenler gariplik çekmeyecekler, daha hızlı uyum sağlayacaklar ve işlerinde eski gelenlerden yardım alabileceklerdi. Ayrıca Dobruca çok geniş, boş alanları fazla ve bereketli bir bölge idi. Göçmenlerin ise en geç bir yıl içerisinde üretici olmaları, hem kendilerine yapılan devlet yardımının fazla sürmesini engelleyecek, hem de genel anlamda ülke ekonomisine katkı sağlayacaktı. Üstelik burası ulaşım ve coğrafi yakınlık bakımından da avantajlı bir bölge idi.⁶³ Bu iskân çalışmalarında Hristiyanlara karşı bölgede nüfus üstünlüğünü sağlamaya yönelik bir amacın olduğuna dair herhangi bir belgeye rastlamadık.

Osmanlı hükümeti iskân sırasında belirli noktalara titizlikle riayet edilmesini gerek iskân müfettişlerine, gerekse diğer yetkililere bilhassa hatırlatmakta, bu hususlarda ihmalî görülenlerin şiddetle cezalandırılacaklarını vurgulamaktaydı. Dikkat edilecek hususların başında, Hristiyanların yoğun olarak bulundukları yerlerde, iskân çalışmalarının onları rahatsız etmeyecek biçimde yapılmasıydı. 1860 yılında gönderilen memura verilen talimatnamenin ilgili bölümünde özetle şöyle denilmekteydi: Gelen muhâcirlerin tavır ve davranışları ile zamanın nezaketi sebebiyle sırf Hristiyanlardan ibaret olan köylere pek yakın olarak yerleştirildikleri takdirde güzel uyum sağlayamayabilecekleri, ileride anlaşmazlıklara yol açabilecekleri gibi, bu durum gayrimüslim tabaa üzerinde korku ve endişe doğurabileceğinden, iskân işinin söz konusu mahzurların ortaya çıkmayacağı tarzda gerçekleştirilmesine itina gösterilecektir.⁶⁴

İskân sırasında takip edilen yöntemler ve yapılan yardımlar miktar ve keyfiyet olarak sürekli aynı olmadı. Zira ilk gelen göçmenlerin sayısı daha azdı. Daha sonra gelenler arasında malını mülkünü satarak gelen zengin Tatarlar var ise de özellikle Kafkasya'dan gelenlerin bü-



yük kısmı perişan durumdaydı. Dolayısıyla yapılacak maddî yardımın boyutları bir hayli artmıştı. Öte yandan Kafkas kabileleri ile Osmanlı toplumu arasındaki derin kültürel farklılık büyük sıkıntılar meydana getirdi. Bilhassa kış aylarında meydana gelen göçler; iâşe, barınma, tedavi, nakliyat ve iskân konularında olağanüstü meşakkatler ortaya çıkarmaktaydı. Bu yüzden iskân çalışmalarında başından sonuna kadar istikrarla tatbik edilen bir programdan söz etmek elbette ki, mümkün değildir. Dolayısıyla aşama aşama farklılaşan politikalarından belirli nitelikleri sıralamakta yarar görmekteyiz.

Göçmenler ilk anda geçici iskân yerlerinde misafir edilmekteydiler. Geçici iskân alanı olarak; varsa boş evler kiralanmakta, bunun dışında hanlara, müsait kalvehane gibi iş yerlerine, camilere, mekteplere göçmen aileleri yerleştirilmekteydi. Ayrıca hali vakti yerinde olan ailelerin yanına misafir verilmesi yoluna da gidilmekteydi. Buna rağmen ihtiyaç hissedildiğinde açık alanlara çadırlar kurulmak suretiyle barınma ihtiyacı giderilmekteydi. Havaaların müsait olduğu zamanlarda ağaçların altında da barınmanın sağlandığını görmekteyiz. İâşe konusunda devletin sağladığı yardımın yanı sıra özellikle halkın gönüllü yardımı büyük ölçüde işe yaramaktaydı. Aileler evlerinde yemek pişirip göçmenlere dağıtmaktaydılar. Bu arada belirli merkezlerde seyyar hastahaneler, karakollar kurulmak suretiyle sağlık ve güvenlik meseleleri çözümlenmekteydi.

Hükümet, daima göçmenlerin geçici iskân mahallerinden, mümkün olan en kısa sürede, asıl iskân bölgelerine sevklerini sağlamayı hedeflemekteydi. Böylelikle belirli limanlarda aşırı yığılmanın ortaya çıkardığı sıkıntılar geniş bir alana yayılarak hafifletilmekteydi. Bu yüzden Varna, Balçık, Köstence, İstanbul, Samsun, Trabzon gibi limanlara gelenler mümkünse aynı gün iç bölgelere sevk olunmaktaydı. Bütün bu işlerin planlaması kolay değildi. En önemli meseleler şöyle sıralanabilir: Göçmenlere dağıtılacak yeterli miktarda arazinin bulunması, göçmenler için evlerin inşası, toprakların dağıtımı, tohumluk ve hayvan tahsisi, ürünün ekilmesi, kendilerini geçindirinceye kadar göçmenlere maaş verilmesi, parçalanmış ailelerin birleştirilmesi, yabancı yerlerden gelen ve gelenekleri farklı olan -özellikle Kafkas kabileleri için- uyum problemlerinin çözümü, bu arada göçmenlerin iskân mahallini beğenip beğenmeyecekleri ve saire.

Bu tür meselelere Osmanlı Devleti'nin nasıl yaklaş-
tığını, 3 Mayıs 1856 tarihinde Silistre Valiliğine yolla-
nan talimatta bulabiliriz. Talimatta şu noktalara önem
verilmekteydi:⁶⁵

1) Vapur ve yelkenli ile Balçık iskelesine gelenler öncelikle çadırlara veya civar köylere yerleştirileceklerdir.

2) Göçmenler; din ve mezheplerine, servet ve kudretlerine bakılmaksızın, on sene vergiden, yirmi beş sene de askerlikten muaf tutulacaklardır. Bunlar faydalı olabilmeleri için dağınık değil de toplu iskân edileceklerdir. Görevliler tarafından kendilerine suyu mevcut, denize veya nehre yakın, arazisi boş ve verimli yerlerde köyler teşkil edilecektir. Herkese tapuları ücretsiz dağıtılacak, kayıtlar muntazam tutulacaktır. Sanat ve ticaret ehli olanlar ise mesleklerini yürütebilecekleri yerlere iskân edileceklerdir.

3) Zengin olan göçmenlerin evleri kendileri tarafından, diğerlerinininki devlet tarafından yaptırılacaktır. Hazineye fazla yük olmaması için odun, taş, kereste naklinin, angarya tarzında değil de, komşuluk yardımı olarak halk tarafından yapılabilmesi için gerekli teşviklerde bulunulmalıdır. Evler alışaptan ve mümkün mertebe aynı tarzda ve bir sırada, sokakları düzgün ve geniş inşa edilmelidir.

4) Evler inşa edilirken bir taraftan da göçmenlere ne kadar öküz ve araba lazım olacağı tespit edilmelidir. Bunlar devlet tarafından karşılanacaktır. Zamandan kazanmak için gelecek sene ekilecek alanların nadası şimdiden hazırlanmalıdır. Ayrıca verilecek tohumluk zahirede süratle belirlenmelidir. Ziraâ araç-gereç mahallince karşılanacaktır.

5) İskân edilen göçmenlerin nüfus kayıtları süratle hazırlanacak nizamnameye göre köy ve kaza olarak kaydedilecek, göçmenlerin müsait olanlarından imam, muhtar, kaza müdürü, nüfus kâtibi ve nazırı gibi görevliler tayin edilecek ve münasip ölçüde maaş bağlanacaktır. Kaza müdürlerinin maiyetine yeterli asker verilecektir.

6) Göçmenlere yapılan yardımlar büyük miktarlara ulaşacağından ileride kendilerine kudret geldiğinde bu masrafları geri ödemeleri için usûle uygun senetler hazırlanmalıdır.



İlk grup göçmenlerin yoğun olarak gönderildiği Silistre vilayetinde halk tarafından göçmenlere yardım amacıyla yoğun bir çalışma yapıldığı gözlenmektedir. Balçık, Hacıoğlu Pazarı, Minkaliye, Umurfakı, Yemişenli, Hezargrad, Şumnu, Yenipazar, Prevadi ve Kozluca gibi yerlerin halkı bizzat arabalarıyla gelip liman ve iskelelerden göçmenleri köy ve kazalarına taşıymaktaydılar.⁶⁶ İşlerin süratle bitirilebilmesi amacıyla her kaza için belirli sayıda hane inşa etme zorunluluğu getirildi. Meselâ 500 hane Tırnova kazası; 500 hane Zıştovi, Niğbolu, Plevne, Lofça, Selvi kazaları; 500 hane, İslimiye, Karina-bâd, Rusikasrı, Aydos ve Yanbolu kazaları; 1.500 hane Silistre eyaleti halkı tarafından inşa olunacaktı.⁶⁷

Kırım Savaşı'nın hemen sonrasında Kafkasya'dan gelenler, daha ziyade Anadolu taraflarına iskân olunmaktaydı. Meselâ Muğla-Polatova ile Adana vilayetindeki boş yerlere Nogaylar ile Kuban civarından gelen göçmenler yerleştirilmişti. İskân mahallinin seçiminde göçmenlerin görüşlerine ve isteklerine de, mümkün olduğu ölçüde dikkat edilmekte, seçilen yeri bizzat görmeleri sağlanmakta ve burayı kendi arzularıyla seçtiklerine dair senetler imzalanmaktaydı.⁶⁸

İkinci önemli göç dalgasının yaşandığı 1860 öncesinde gelenlerin sayısının ehven olması sebebiyle hem hükümetin ilgisi tatminkâr, hem de yaptığı para, yiyecek, arazi yardımları yeterli idi. Halk da köy veya kazalarına gelen göçmenlere rahatlıkla maddî ve manevî yardımda bulunabilmekteydi. Fakat 1860 sonrasında gelen göçmenlerin sayısı beklenenin ve tahammülün çok üzerinde olunca devlet açısından da ahali açısından da büyük güçlükler ortaya çıktı. Bu güçlüklerin bazıları şunlardı.⁶⁹ Öncelikle devletin malî yapısı böyle ağır bir yükü kaldırabilecek halde değildi, dışarıdan temin edilen borçlar adım adım devlet bütçesini sarsmaya başlamıştı. Dolayısıyla göçmenlere daha öncekilerin düzeyinde maaş, yiyecek, tohumluk, hayvan yardımı yapılamamaktaydı. Hatta yapılan yardımların normalin çok altında olduğu devlet yetkililerince dahi ifade edilmekteydi.⁷⁰

İkinci önemli nokta arazi kıtlığıydı. Göçmenler önce boş ve sahipsiz yerlere, eski harabe köylere, mirî veya vakıf arazilere yerleştirilmişlerdi. Ancak bu araziler bitince yaylalara, mer'alara iskân başladı. Bu ise yıllarca böyle yerlerin, hukuken olmasa bile fiilen sahibi gibi

davranan köylülerin ve konar-göçer aşiretlerin tepkilerine, hükümet kuvvetleri ve göçmenlerle çatışmalarına sebep oldu.⁷¹ Arazi kıtlığı yüzünden önceleri daha ziyade Anadolu ve Rumeli tarafında yapılan iskân çalışmaları, zamanla Irak, Suriye, Kıbrıs, Ege adaları, Trablusgarp, Bosna, Yanya taraflarını da kapsayacak biçimde genişletildi. Bu arada 1865'ten sonra Rusya'nın kendi sınırlarına yakın yerlerde her ne suretle olursa olsun iskân yapılmaması noktasında müdahalesi meydana geldi. Rusya, bu tarihte göç eden Çeçenlerin en fazla Erzincan ve Diyarbakir taraflarına yerleştirilmelerine razı olabileceğini bildirdi. Hükümet bu talebe uymak durumunda kaldı.⁷²

Üçüncüsü ahali-göçmen uyumunda yaşanan zorluklardı. Bilhassa Kafkas kabileleri dilini, geleneğini bildedikleri bir yere gelmişlerdi. Bundan kaynaklanan sıkıntılar yaşanmaktaydı. Daha önemlisi Kafkas kavimlerinin önemli bir kısmında sosyal sınıf ayrımı vardı. Bir bey bütün bir kabilenin efendisi sayılmakta, göçmenlerin çoğunluğu köle olarak nitelendirilmekteydi. Başlangıçta bunları topluca yerleştiren devlet, böylelikle belirli yerlerde kapalı, beyin tahakkümü altında ezilen, devletin verdiği bütün maddî imkânların bey tarafından gasp edildiği bir manzaranın ortaya çıktığını görünce, bunları dağınık biçimde yerleştirmeye karar verdi. Amaç; bu feodal yapıyı kırmak, böylelikle esirlerin hür olmasına zemin hazırlamaktır. Göçmen liderleri buna itiraz ettiklerinde bazı nişan ve unvanlar verilerek, yüksek meblağlarda maaşlar tahsis edilerek gönülleri alınmaya çalışıldı.⁷³ Diğer yandan arazi yokluğu da dağınık yerleşmeyi icap ettirmekteydi. Yalnız göçmenlerin aşiretlerin saldırılarından korunabilmeleri için asayişin tam sağlanmadığı yerlerde, hem konar-göçer aşiretlere nümune olsun, hem de kendilerini daha iyi koruyabilsinler diye göçmenler topluca iskân olunmaktaydı.⁷⁴

Devleti zor duruma düşüren meselelerden biri de bazı göçmenlerin sürekli maaş ve yardım alabilmek için yerleşmeye yanaşmamalarıydı. Devlet ortalama sekiz-on ay süreyle yiyecek yardımında bulunmakta ve normal şartlar altında, bu süre zarfında göçmen ailesinin kendi masraflarını karşılayacak düzeyde iş tutabileceğini varsıymaktaydı. Bazı salgın hastalık, sel, çekirge istilası, kuraklık gibi haller sayılmazsa bu hesap normal sayılabilir. Ancak bazı göçmenler ekip-biçmek yerine sürekli ma-



aş alabilmek için bir yerde belirtilen süre kadar maaş aldıktan sonra başka bir şehre taşınmakta ve yeni geldiğini beyan ederek maaş almaktaydı.⁷⁵ Bundan dolayı aynı ailenin birkaç defa iskân söz konusu olabilmekteydi. Buna karşı devlet göçmenlerin izinsiz olarak bulundukları yerlerden ayrılmaması yasağını getirince göçmenler kendilerine esir muamelesi yapıldığı gerekçesiyle karşı koymaktaydılar. Devlet tarafından verilen ücretin günün şartlarına göre çok yetersiz olması da bir diğer sıkıntı kaynağıydı. Bu durum yer yer hırsızlık, soygun gibi hadiselerle sebeb olmaktaydı.⁷⁶ Bunun üzerine silahlı gezilmesi yasaklandı ve silahlar toplatıldı.⁷⁷

Parçalanmış ailelerin birleştirilmesi ise tam anlamıyla üstesinden kalkılamayacak meselelerdendi. İlke olarak bu tür ailelerin birleştirilmesi kararlaştırılmıştı. Ancak aile fertleri göç ve sevkیات sırasında birbirlerini kaybettiklerinden büyük dramlar yaşanmaktaydı. Ortalık biraz durulduktan sonra bazı erkeklerin aile bireylerini aramak üzere şehir şehir dolaşmaları, akrabalarını bulduklarında bunların bir araya getirilmesi, yeni arazi bulunması gibi konular, Muhacirîn Komisyonu'nu en çok meşgul eden meselelerdendi. İstisamlara meydan verilmemesi için kaza müdürlerinden belge alınması esası getirilmisti.⁷⁸ Fakat yer yer göçmenler bunu dinlemiyorlardı. Parçalanmış aileler için daha büyük problem, Rusya'da kalan aile fertlerinin Türkiye'ye getirilmesi idi. Bunun için Hariciye Nezareti, Rus Büyükelçiliği ile irtibat kurarak mümkün mertebe göçmenlerin Rusya'daki akrabalarını getirmeye çalışmaktaydı.⁷⁹

Kafkasyalı beyler ile devlet arasındaki bir önemli anlaşmazlık köleler yüzünden çıkmaktaydı. Gelen göçmenlerin büyük kısmının köle olduğunu gören devlet, göçmen ileri gelenlerini rahatsız etmeden bunları dağıtmıştı. Buna rağmen beylerinin yanında kalan köle ve cariyelerin maaş, arazi gibi hakları korunmaya, işkence, darp, sakatlama gibi muamelelere maruz kalmamaları için tedbirler alınmaya çalışıldı. Efendilerinin yanından kaçan köleler jade edilmekteydi, ancak kölelere sert davranan beyler de cezalandırılmaktaydı. Bu sırada aslen hür olup da esir diye satılanlar, esir olduğu halde hür olduğu

iddiasında bulunanlar, esir olarak başkasına satılıp da efendisi para aldıktan sonra anlaşmalı olarak hür olduğunun ileri sürenler önemli sıkıntılara, yazışmalara konu olmaktaydı.⁸⁰

SONUÇ

Sonuç olarak Osmanlı Devleti bu göç olayları sırasında devrinin anlayışından çok ileri bir düşünce ile göçmen meselesini bir devlet politikası haline getirerek ilk defa sırf bu işle meşgul olmak üzere bir komisyon teşkil etmiştir. Devlet göçmenleri din, ırk, mezhep ayırımına girmeden bütün göçmenlerin iâşe, barınma, giyecek, yakacak, sağlık, eğitim, ibadet, iskân ile ilgili sıkıntılarını iyi niyetle çözmeye çalışmıştır. Ancak Tanzimat dönemi yenilikleri yüzünden henüz tam anlamıyla oturmamış olan resmî kurumlardaki alt yapı yetersizliği, bütçe imkânlarının kısıtlılığı, Rusya'nın en olmadık zamanlarda göçmenleri Karadeniz kıyılarına yığması zorlukların aşılmasını güçleştirmekteydi. Devrin ulaşım ve haberleşme alanındaki yetersizlikleri de göçmenlerin arzu edilen düzeyde mutlu kılınmasını engellemekteydi.

Göçmenlerin dertlerinin çözülmesi aşamasında hal-kin kendi sıkıntılarının büyüklüğüne rağmen yardıma çalışması dikkate değer bir özelliktir. Devletin yardımının çok yetersiz kaldığı 1860 sonrası göçlerde giyim-kuşam, yiyecek, barınma konularında olağanüstü halk desteği meydana gelmişti. Yabancı ülkelerden hatırı sayılır en ufak bir yardımın gelmediği bu göçler sırasında, Müslüman-gayrimüslim herkes ellerinden gelen yardımı esirgememiştir. Meydana gelen bazı nahoş hadiseler ise münferit olup, genelde dostluk ve misafirperverlik etkili idi.

1856-1876 göçleri Osmanlı Devleti'ni ekonomik bakımdan bunalttıysa da uzun vadede göçmenlerin üretici konumuna geçmeleri şüphesiz genel olarak ülke kalkınmasına fayda sağladı. Farklı yerlerden gelen unsurların hem kültürel bakımdan uyumu, hem farklı bilgi ve yöntemlerle iş yapmaları, ülke çapında bir zenginliğe ve çeşitliliğe yol açtı.



- 1 Abdullahoğlu Hasan, "Kırım Türklerine Karşı Rus Siyaseti". *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. 1/12 (1933), s. 442.
- 2 Mirza Bala, "Kırım", İA, VI, 757; E. Feyzi Gözaydın, *Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri*. İstanbul, 1959, s. 71.
- 3 Mark Pinson, "Russian Policy and the Emigration of the Crimean Tatars to the Ottoman Empire" (1854-1862), *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1 (1972), s. 37.
- 4 Alan Fisher, *Crimean Tatars*, Stanford, California, 1978, s. 92. 1793'te bölgeyi gezen P. S. Pallas, burada Korsika, Livorno, Piza, Cenova, Almanya ve diğer yerlerden gelen toplam 8.258 Rus kolonistinin bulunduğunu yazmaktadır. s.79-80.
- 5 Bu dönemde göç edenlerin sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Fisher, *Crimean Tatars*, s. 78'de 1789 yılına kadar tahminen 20.000-30.000 kişinin göç ettiğini yazmaktadır. Bala, "Kırım", s. 756'da 1800'lere kadar bölge nüfusunun üçte birinin, yani yaklaşık 500.000 kişinin göç ettiğini belirtmektedir.
- 6 Rus ordusunda bulunan Tatar müfrezelerinin verilen görevleri yerine getirdikleri amirlerince rapor edilmiş. Hatta Osmanlılar'a karşı yapılan savaşta bile durum böyle idi. Fisher, *Crimean Tatars*, s. 87-88.
- 7 Pinson, "Russian Policy...", s. 38-40.
- 8 Şeyh Şamil'in hareketi hakkında ayrıntılı bilgi için çok sayıda araştırma içinde meselâ bkz.: John F. Baddaley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, çev.: Sedar Özden, İstanbul, 1980; Paul B. Henze, *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: XIX. Yüzyılda Kızay Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi*, çev.: Akın Kösetorunu, Ankara, 1985. Bu sırada Şamil ile Osmanlılar arasındaki ilişkiler için Moshe Gammer, "Shamil and Ottomans: a Preliminary Overview", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara, 1990, s. 387-394; Abdullah Saydam, "Kuzey Kafkasya'daki Bağımsızlık Hareketleri", *Anayasa Etütleri*, 2/1 (İlk bahar 1995), s. 88-122.
- 9 Bu konu tarafımızdan bağımsız bir eser olarak hazırlanmış ve Türk Tarih Kurumu'na yayımlanmıştır. Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, Ankara, 1997.
- 10 Bir Meclis-i Mahsus mazbatasında "ordumuzun ve müttetik ordularının oraya vüsulunda şu ahalinin bazı hizmet ve yardımları zuhura gelmek sebebiyle..." denilmektedir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA), *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 266, 1ef 1 (14 Şevval 1272/20 Nisan 1856).
- 11 Temmuz 1854'te Tavrida Valiliği Hazine Toprakları Genel Müdürü Mensikof: "Kırım Tatarlarının Rus çiftliklerinde iyi çalışmadıklarını ve bu yüzden bol ürün alamadığını" ileri sürerek "bu insanların, zararlarını önlemek için, Kırım'dan çıkartılıp Rusya'nın uzak vilayetlerinden birisine göçtürülmelerini" teklif etmekteydi. Müstecip Ülküsal, *Kırım Türk Tatarları*, İstanbul, 1980, s. 136.
- 12 Pinson, "Russian Policy...", s. 43.
- 13 Pinson, "Russian Policy...", s. 39-40; Fisher, *Crimean Tatars*, s. 88-89.
- 14 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 266, 1ef 1, 4.
- 15 Meselâ 3 Ekim 1860 tarihli raporunda Vali Graf Stroganof; "Hiç olmazsa yalı boyu Tatarlarının vatanlarında bırakılması gerektiğini bağ, bahçe ve diğer işlerini yapacak ve Tatarların yerini dolduracak işçilerin bulunmasının çok güç, hatta imkânsız olacağını" yazmaktaydı. Ülküsal, *Tatarlar*, 137.
- 16 Nitekim 6 Eylül 1283 (18 Eylül 1867) tarihli *Novosti* gazetesinde yer alan bir haberde "Ez-cümle bazı kerre ahali-i İslâmiyenin muhâcereti teşvik ve bazen de men' olunduğu..." ifade edilmektedir. *Osmanlı Devleti ile Kafkasya-Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, Ankara, 1992, s. 161.
- 17 B. Baytugan, "Kuzey Kafkasya", *Dergi*, XVI/61 (1970), s. 7.
- 18 Meselâ General Odomikof, Nogayların kâmilten sürülmesi ile burada asayişin sağlanabileceğini bildirmişti. *Ceride-i Havâdis*, S. 969, 17 Cemâziye-lahir 1276 (11 Ocak 1860).
- 19 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 1189, 1ef 3.
- 20 Justin McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, çev.: Bilge Umar, İstanbul, 1998, s. 35.
- 21 "Papers Respecting the Settlement of Circassian Emigrant in Turkey", *Accounts and Papers*. LXIII/32, London, 1864, s. 2-3 (no: 3).
- 22 McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, s. 35.
- 23 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 1189.
- 24 Halbuki bazı Kafkasya kökenli araştırmacılar, ısrarla bunu iddia etmektedirler. Meselâ bkz. Rahmi Tuna, "Çerkeslerin Göçü", *Kafkasya Üzerine Beş Konferans*, İstanbul, 1977, s. 140; Nihat Berzec, *Tebcir-i Şerâkise*, Amman, 1987, s. 91. Osmanlı Devleti'nin ihtiyacı olan nüfusu temin etmek üzere çıkardığı 7 Ağustos 1856 tarihli bir göçmen kanunu bulunmaktadır. Ancak bu kanun ile celbedilmek istenen nüfus parası, bilgisi ve imkânı olanlardı. Nitekim her göçmenin en az 60 Mecidiye altını olması şart koşulmaktaydı. Dolayısıyla hükümetin istediği nüfus perihan ve çırıl-çıplak gelenler değil, ülke kalkınmasına hizmet edecek olan Avrupalı nüfustur. Bkz.: Saydam, *Göçler*, s. 78 (not 6). Bu kanun çerçevesinde bazı koloniler de kurulmuştu. Kemal Karpat, *Ottoman Population* (1830-1914), Madison/Wisconsin ve London, 1985, s. 62 vd.
- 25 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 1189.
- 26 Napier, Rusya'nın böylelikle, başka yerlere yerleştirmek zorunda kalacağı pek çok insan için harcayacağı yüklü paradan, Osmanlı Devleti'nin acele ederek göçmenleri kabuliyete kurtulduğunu da kaydetmektedir. "Papers Respecting...", s. 6-7 (no: 12).
- 27 McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, s. 37.
- 28 *Takvim-i Vekâyi*, Sayı 806, 6 Safer 1282 (30 Haziran 1865)'de yer alan bir haberde Niş'te bulunan muhâcirlerden yaşları 10 ilâ 80 arasında olan 80 kişinin eğlenceli bir törenle sünnet ettirildikleri belirtilmektedir. Bu da Osmanlı topraklarına geldikten sonra Müslüman olanların varlığını düşündürmektedir. Zaten İslâmiyet bu yıllarda Kafkasya'daki bütün topluluklara benimsenmiş değildi. Orta Kafkasya bölgesinde putperestliğin oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Mary L. Henze, *XIX. Yüzyıl Seyyablarına Göre Orta Kafkaslarda Din*, çev.: Ahmet E. Uysal, Ankara, 1984.
- 29 Karpat, *Population*, s. 64.
- 30 BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler*, no: 23109.
- 31 BOA, *İrade-Dabîliye*, no: 23899.
- 32 Bazı misâller için bkz. Saydam, *Göçler*, s. 80.
- 33 Meselâ Gözlevli olan bazı Hristiyanlar, Rusya tarafından Hocabek tarafına gönderilmeler kararlaştırılınca, Osmanlı hükümetine başvurarak göç etmek istediklerini bildirdiklerinden kendilerine gereken müsaade verilmişti. BOA, *İrade-Hariciye*, no: 6212, 1ef 1. Çerkes Sultan Efendi de 15 kişi ile İstanbul'a gelmişti. BOA, *İrade-Meclisi Vâlâ*, no: 15204, 1ef 1.
- 34 Gözleve'de bulunan Ahmed Paşa'nın 11 Mayıs 1856 tarihli yazısında 7.683 kişi Balçık'a, 1.300 kişinin de diledikleri yere gitmek üzere sevk olduğu, ayrıca 1.500 kişinin daha yollanacağı belirtilmektedir. BOA, *İrade-Dabîliye*, no: 22748, 1ef 2.
- 35 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 266, 1ef 1.
- 36 BOA, *İrade-Meclisi Mahsus*, no: 283, 1ef 5.
- 37 BOA, *İrade-Dabîliye*, no: 22844, 1ef 1.
- 38 Gözleve'den İstanbul'a gelenler için meselâ bkz. BOA, *İrade-Dabîliye*, no: 22878, 23039, 23069, 23121, 23656, 23797...
- 39 Mehmet Ali Ekrem, "Kırım ve Nogay Türklerinin Osmanlı Devrinde Dobruca'ya ve Tüm Rumeli'ye Geçmeleri ve Yerleşmeleri", *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* (11-15 Ekim 1976), III. c., Ankara, 1983, s. 1605.
- 40 Pinson, "Russian Policy...", s. 44.
- 41 Pinson, "Russian Policy...", s. 46; Gözaydın, *Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri*, s. 85.
- 42 Hükümetin kara yolundan göçü yasaklamasının sebebi Kırımlıların hayvanlarını birlikte götürmelerini engelleyerek göçten vazgeçmelerini sağlamaktır. *Ceride-i Havâdis*, Sayı: 1.000'de yazıldığına göre bir grup Türk kara yolu ile ve hayvanlarıyla birlikte Rumeli'ye göç etmek istemiş, fakat Rusların sadece deniz yolundan göçe izin vermeleri üzerine 2.000 kişi hayvanlarını bırakarak gemilerle İstanbul'a gelmek zorunda kalmıştı.
- 43 Fisher, *Crimean Tatars*, s. 89.



- 44 Osmanlı Devleti ile Kafkasya-Türkistan ve Kırım Hanlıkları..., s. 161; Pinson, "Russian Policy...", s. 53.
- 45 Pinson, "Russian Policy...", s. 55.
- 46 Gözaydın, s. 84; Kemal H. Karpat, "Ottoman Urbanism: The Crimean Emigration to Dobruca and the Founding of Mecidiye (1856-1878), *IJMES*, III/1 (1984-1985), s. 8.
- 47 Karpat, "Ottoman Urbanism", s. 8.
- 48 BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, no: 15204, lef 1.
- 49 BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 27766, 28882, 29415; *İrade-Meclis-i Vâlâ*, no: 17933; *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 762; *Ceride-i Havâdis*, Sayı 949'da daha önce olduğu gibi bu hafta içinde de Çerkes kabilelerinin yoğun şekilde geleceği kaydedilmektedir.
- 50 Karpat, *Population*, s. 67.
- 51 "Papers Respecting...", s. 4 (no: 7).
- 52 Ed. Dulaaurier, "La Russe Dans le Caucase-L'exode Des Circassiens et la Colonisation Russe", *Revue de Deux Mondes*, LXI (1866), s. 43; "Papers Respecting...", s. 2.
- 53 Bu konuda o kadar gelişigüzel davranılmıştır ki, aynı göçmen grubuna bazen Nogay, bazen Çerkes denilebilmekteydi. BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 853, lef 11, 12, 21.
- 54 İngiliz belgeleri Çerkeslerin, Karadeniz limanlarına sürtüler halinde yığıldıklarını, çok acıklı şartlarda sapır sapır döküldüklerini ve bu halde kendilerini Osmanlı limanlarına götürecek gemileri beklediklerini yazmaktadır. McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, s. 35.
- 55 *Takvim-i Vekâyi*, Sayı 760 (5 Rebiyülahir 1281/3 Ağustos 1864).
- 56 *Takvim-i Vekâyi*, Sayı 804 (21 Muharrem 1282/16 Haziran 1866).
- 57 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 961, lef 1. Karpat, *Population*, s. 69'da 1864'te Trabzon'da aşırı yığılma, kış şartları yüzünden günde 200-300 kişinin hayatını kaybettiğini, 1865'e kadar 53 bin kişinin sadece burada öldüğünü yazmaktadır. Ayrıca bkz.: Saydam, *Göçler*, s. 179-184; McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, s. 39.
- 58 Karpat, *Population*, s. 68'de 1.2 milyon üzerinde Çerkes'in göç ettiğini; Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: M. Harmancı, II. c., İstanbul, 1983, s. 153'de 1.4 milyon Tatar'ın göç ettiğini yazmaktadır. Ayrıca bkz.: McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, s. 38 (not 45). Bu sayılar sadece Çerkeslere veya Kırımlılar'a ait kabul edilmesi güç görünmektedir. Bizce Kırım ve Kafkasya'dan gelenlerin toplam sayısı denilmelidir.
- 59 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 266, Arz tezkeresi (18 Şaban 1272/24 Nisan 1856).
- 60 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 1189. Arz tezkeresi ve ekler.
- 61 BOA, *İrade-Hariciye*, no: 9438.
- 62 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 696; *Babâli Evrak Odası (BEO) Amedi Kalemî*, no: 216, s. 34; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 152. Göçmen işlerinin organizasyonunda zaman zaman yapılan değişiklikler hk. bkz. Saydam, *Göçler*, s. 102-119. Ayrıca tarafımızdan hazırlanan "Muhâcirin Komisyonu" maddesi DİA, tarafından yayımlanacaktır.
- 63 Dobruca'daki iskân çalışmaları hk. derli toplu bilgi için bkz.: Karpat, "Ottoman Urbanism"; Saydam, Tanzimat Döneminde Dobruca'da Yapılan İskân Faaliyetleri", *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (1992), s. 199-209.
- 64 BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 30579, lef 2.
- 65 BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 22622.
- 66 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 283, lef 6; *İrade-Dabiliye*, no: 23211.
- 67 BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 22844.
- 68 300 haneden fazla sayıdaki göçmen grubunun Adana vilayetindeki yer seçimi hk. bkz.: BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 29488, lef 2; *Ceride-i Havâdis*, Sayı 971 (2 Recep 1276/25 Ocak 1860). Kürdistan eyaletinde iskân oluncakların yerlerini önceden gördüklerine ve muvaffakatlerinin alındığına dair bkz.: *İrade-Dabiliye*, no: 38199, lef 1.
- 69 Ayrıntılar için bkz. Saydam, *Göçler*, s. 119-203.
- 70 Bu konudaki en ağır eleştiriye ve durumun gerçek çehresini Amasya Muhtasarı Abdülhamid Ziyaeddin Bey 18 Şubat 1864 tarihli yazısında dile getirmiştir. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, no: 22848, lef 9.
- 71 Meselâ Sivas-Uzunyayla'ya yerleştirilenler ile Afşar aşireti arasında çatışma çıkmıştı. BOA, *İrade-Meclis-i Vâlâ*, no: 24961; *BEO Muhâcirin Komisyonu Gelen Evrak Kayıt Defteri*, no: 758-38 /1, s. 1. Bunun üzerine hükümet birtakım yerlerde ilave karakollar inşa ettirmişti. Meselâ Habur tarafı için bkz.: BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 38018.
- 72 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 1264; *İrade-Dabiliye*, no: 38018, 38199; "Paper Respecting...", s. 4-5.
- 73 BOA, *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 894, lef 1; 1189, lef 2; *İrade-Dabiliye*, no: 22848, lef 5.
- 74 Meselâ Bingazi'deki Berasaa (?)'nın Ayne's-Şuhûd denilen akarsuyu olan ormanlık bölgesine iki yüz hane sevk edilmiş, buranın adı Medinetü'l-Aziz olarak değiştirilmiş ve bu iskânın Bedevilere örnek olacağı düşünülmüştü. BOA, *Ayniyat Defteri*, no: 1139, s. 33; 1141, s. 294. Resulayn ve Habur taraflarına gönderilen Çeçenlerin de Kürt ve Arap aşiretlerin medeniyet dahiline girmelerine katkı sağlayacağı ümit edilmişti. BOA, *İrade-Dabiliye*, no: 38018; *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 1408; *Takvim-i Vekâyi*, S. 1408.
- 75 BOA, *Ayniyat Defteri*, no: 1141, s. 303.
- 76 BOA, *BEO Muhâcirin Komisyonu Gelen Evrak Kayıt Defteri*, no: 761-38/4, s. 10, 35; *İrade-Meclis-i Mahsus*, no: 1285; *Takvim-i Vekâyi*, S. 753; E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, VII, Ankara, 1977, s. 278.
- 77 BOA, *BEO Muhâcirin Komisyonu Gelen Evrak Kayıt Defteri*, no: 761-38/4, s. 32, 33; *İrade-Dabiliye*, no: 41519; *Ayniyat Defteri*, no: 1141, s. 266.
- 78 BOA, *Cevdet-Dabiliye*, no: 11873; *Takvim-i Vekâyi*, no: 819.
- 79 BOA, *Ayniyat Defteri*, no: 1139, s. 23; 1141, s. 36, 189, 247.
- 80 BOA, *Ayniyat Defteri*, no: 1141, muhtelif sayfalar.



KIRIM VE KAFKASYA'DAN OSMANLI İMPARATORLUĞUNA GÖÇLER

DR. SAFAROV RAFİK FİRUZOĞLU

AZERBAIJAN BİLİMLER AKADEMİSİ ARKEOLOJİ VE ETNOGRAFYA ENSTİTÜSÜ

18 yüzyıl ve XIX. yüzyılın başlarında mevcut olan Osmanlı-İran Savaşları, Rusya'nın, • Kırım ve Kafkasya'yı işgal etmesi ile sona erdi. Müslüman nüfus her iki bölgede de çoğunluğu oluşturuyordu. Nogaylar, Tuna'dan başlayarak Kuban'a kadar olan bozkırlara yerleşmişken, Kırımlılar da, Kırım Yarımadası'nın dağlık kısmını mesken tutmuşlardı. Kafkasya, nüfusunun tümünü Müslümanların oluşturduğu Kuzey Kafkasya ve nüfusunun %45'ini Hristiyan azınlığın oluşturduğu Güney Kafkasya olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Kafkaslarötesi Müslümanlarının %60'ını da Şiiler oluşturuyordu. Kuzey Kafkasya'da yer alan Çerkezistan, Çeçenistan ve Dağıstan'da sırasıyla Çerkezler (Adigeler), Ubıhlar, Abhazlar, Balkarlar, Osetler, Çeçenler, Lezgiler ve Kumuklar yaşıyorlardı. Kafkaslarötesi de Abhazistan, Gürcistan ve Azerbaycan şeklinde parçalanmıştı. Bunun sonucunda, Gürcistan ve Azerbaycan'daki Ermeniler ile kendi dindışları arasında yaşayan Kürtler de dağılmışlardı.

İşgal edilmiş ülkelerdeki nüfusun demografik dönüşümü "Rus Sömürge Siyaseti"nin ana unsuru idi. Tek bir gaye ile izlenen bu siyasetin usulü ise, Müslümanların bölgeden sürülmeleri, alternatif olarak bu bölgelere Hristiyanların yerleştirilmesi şeklindeydi ki; bu sadece savaş döneminde değil, barış döneminde de aktif bir biçimde gerçekleştiriliyordu. Hristiyanların Kırım, İdil Bölgesi ve Kafkasya'ya iskan edilmeleri Rus sömürgeciliği için ayrı bir dayanağıydı. Slavlar, Kırım ve Kuzey Kafkasya'ya yerleştirilirken, Ermeniler de, Güney Kafkasya'ya davet edilmişlerdi. Ruslar, Türkler ile akd ettikleri

her barış anlaşmasında Müslümanların Osmanlı İmparatorluğu'na gönderilmesini, buna mukabil, Hristiyanların da Rusya'ya göç ettirilmesini içeren maddeyi anlaşmaya dahil etmeye çalışıyorlardı.

XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na göç ettirilmiş olan Kırım göçmenlerinin kesin sayısı konusunda elde bulunan kısıtlı ve çelişkili verilere dayanılarak hüküm vermek gayet zordur. Rus kaynaklarında çeşitli değerlendirmeler mevcuttur. P. Sumarokov'un belirttiği üzere, Kırım'ın Rusya'ya ilhakı sonrası Türkiye'ye sürülen nüfus sayısı 300 bine yakındır (55, 159). Sonraki araştırmacılar da bu rakam üzerinde durmaktadırlar (8, 129; 22, 21). Ayrıca nüfus meseleleriyle daha yakından ve ayrıntılarıyla uğraşan araştırmacılar da Kırım mültecilerinin sayısının 200 bine yakın olduğunu söylemektedirler (15, 54). 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşından önce Kırım'daki Tatar-Nogay nüfusu ile Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı sonrası mevcut nüfus arasındaki farka dayanarak söyleyebilirim ki, Türkiye'ye göç eden Müslüman sayısı 200 bine yakındır.

O dönemin tanıklarına göre, Kırım Hanlığı'na tabi nüfusun sayısı ihtimalen 400 bin kişi civarındadır (157, 21) ve Kırım Yarımadası sakinleri için de bu sayı 300-330 bin kişidir (24, 130-131, 144; 64, 151-154). Günümüz araştırmacılarının değerlendirmelerine göre ise, Kırım Hanlığı'nın Kırım-Nogay nüfusu (Bucak hariç) 376 bin kişiden oluşuyordu. Bu arada, Kırım Yarımadası ve Tavriya Vilayeti'nde 262 bin kişi, Kuban'da 100 bin kişi, Yedisán'da 12 bin kişi ve keza Rusya'nın Kafkas Vilayeti'nde 9 bin kişi yaşamaktaydı (29, 74-76, 86,



229,240). Benim değerlendirmeme göre ise, sadece Bucak'ta 80 bin Nogay bulunmaktaydı (51, 187, 194-195; 23, 7-8). Nogayların nüfusu, Kubanötesi'ndeki Çerkezistan'da ise, 72 bin idi (54, 297-298). Böylelikle, tüm Kırım Tatarlarının ve Nogaylarının sayısının 537 bin kişiye, bunların Kırım Hanlığı'nda yaşayanlarının sayısının da yaklaşık 456 bin kişiye ulaştığını söylemek mümkündür.

1785 yılında Tavriya Vilayeti'nde 74 bin Kırımlı kalmıştı (62, 183-233). Nogayların sayısı (8813 Kibit), Kafkasya Vilayeti'nde 53 bin (2, 877), Sucukkale Bölgesi'nde 40 bin (16, 889) ve geriye kalan nüfus Çerkezistan da dahil, Kafkasya'da yaklaşık 167 bin kişidir. Küçük bir kısmın geriye dönmesi de göz önüne alınırsa Bucak ve Yedisán'da 65 bin Nogay bulunuyordu (51, 194-195). Sonuçta, 15 yıl (1769-1785) zarfında Kırım'daki Nogay nüfusu 231 bin kişi azaldı. Yalnız Kırım Hanlığı dahilinde, Kırım Müslümanları (Bucak nüfusu hariç) 300 bin kişi azalmış, fakat az sonra buraya Sucukkale ve Kafkasya Vilayeti'nden Nogaylar gelip yerleşmeye başlamışlardı. Diğer taraftan da Osmanlı İmparatorluğu'nun o dönemde tüm topraklarında, Rumeli ve Anadolu'da 200 bin, Bucak, Yedisán ve Sucukkale'de 100 bin olmak üzere toplam 300 bin Nogay göçmeni bulunuyordu. Anlaşılan, arazi ve kronolojinin değişime uğraması, mültecilerin sayısının çeşitli araştırmacılarca değişik değerlendirilmesine neden olmuştur.

1773'de Rusların Kırım'ı işgal etmeleri ve 1777'de patlak veren yerel ayaklanmayı bastırmaları, Kırım Yarımadası'ndan Müslümanların asıl göç harekâtına başlamalarına neden olmuştur. Yalnız Tavriya Vilayeti'nden 1772-1782 yılları arasında 120 bin Nogay tehcir edilmişti (61, 372). Aynı felaketin görgü şahidi olan V. Zuyev 1782 yılında Kırım hakkında şöyle yazıyordu: "Son karışıklık Kırım'ı öyle bir duruma soktu ki, kendi sakinleri ve köylerinin üçte ikisinden fazlasını kaybetti ve nereye gidersen git, yalnız kasaba ve köylerin enkazına rastlamak mümkün olur." (24, 144)

Göç etme, daha doğrusu göç ettirme harekâtı Kırım'ın Rusya'ya ilhakı sonrası da sürdürülmüştür. 1782 yılından, 1783 yılının Aralık ayına kadar 152 bin olan nüfus, 112 bine kadar düştü (64, 151-154, 29, 179-181). Böylelikle, 1783 yılı sonunda 120 bin Nogay ve 40

bine yakın Kırımlı yarımada'yı terketti (61, 372; 37). 1785 yılında Kırımlıların sayısı yaklaşık 74 bine kadar düştü, yani Kırım'ı 36 bin kişi daha terketti. Göç esnasında Yedisán'dan kara yoluyla hareket etmek, Zaporoje (Zaparak) Kazaklarının saldırısı yüzünden imkansız olduğundan, Müslümanlar Kırım limanları, Tamaya ve Sucukkale'den deniz yoluyla hareket ettiler (21, 693-694). Çok sayıda Nogay önce Kuban'a yerleştiler, fakat sayısı 10 bine yaklaşan Nogayların bozguna uğratılması ve katledilmeleri sonucu, bunların çoğu 1783 yılında Sucukkale, Çerkezistan, Kafkasya Vilayeti, Bucak ve Yedisán'a kaçtılar (54, 297-298). Ancak, 1785 yılı sonrası bu Nogayların bir kısmının Kırım'a dönmeleri mümkün oldu.

Ruslarca 1789'da Edisan'ın, 1807'de Bucak'ın işgal edilmesi, Bucak ve Edisan Nogaylarının Rumeli'ye göç etmelerine neden olmuştur. Novorossiya'ya göç ettirilen 7 bin civarındaki esir Nogay yerleştirildikleri bölgede kaldılar ve bunların yaklaşık 6 bini 1812 yılında Rumeli'ye gönderildi (42, 17; 49, 32). Nogayların başka yerlere yerleştirilip iskan edilmeleriyle çok şey değişti. Kuban, Yedisán ve Bucak boşaldı. 1772 yılından 1812 yılına kadar tüm Step ve Kırım bölgeleri üzerinde Kırım-Nogay nüfusunda yaklaşık 300 bin kişilik bir azalma görüldü. Mülteciler Dobruca ve Rumeli'nin boş alanlarına göç ettiler. XIX. yüzyıl başlarında Osmanlı verilerine göre, Avrupa Türkiye'sinde ve özellikle Rumeli'de 275 bin Tatar ve Bucak Nogayı kaydedilmiştir (15, 55).

Kırım'dan sonra Rusya'nın ikinci hedefi "Kafkasya" idi. Kafkasya sakinlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na göç ettirilmesi, daha XIX. yüzyılın başında İran ile yaşanan savaşta Azerbaycan'ın işgali ile başlamıştı. Ruslara karşı direnişte bulunan Yerevan Hanlığı Müslümanlarının üçte birinden fazlası 1827 yılında Türkiye de dahil olmak üzere, ülke dışında göç edecek yer arıyordu (9, 45-46). Kendi değerlendirmeme göre, 1827 yılında Türkiye'ye 9 bin kişiye yaklaşan Azerbaycan Türk'ü (1500 aile) ve 3000 Kürt (500 aile) göç etmiştir (3, 547; 75, 449-450, 519-530; 535-542, 663-666). Azerbaycanlıların çoğu Bayezid'e, geriye kalanları da Kars'a kaçmışlardı. Kürtler ise Rus sınırlarından da öteye, Muş'a kadar gitmişlerdi (3, 547).

1828 yılında meydana gelen Türk savaşı sırasında yaşananları General Pankratov şöyle tasvir ediyor: "Türk



savaşının sürmesi sonucu Ahalsıh Paşalığı boşalmıştı; kimi sakinleri o savaşın kurbanı olmuşlardı; Muhammedanların çoğu ülke dışına çekip gitmişti” (5, 849). Savaş öncesi Ahalsıh Paşalığı nüfusunun sayısı hakkında, Türk kaynaklarının verileri ile 1831 yılı Rus nüfus sayımı rakamlarının karşılaştırılması sonucu, 1828-1829 yıllarında göçeden Türk göçmen sayısının 80 bin kişiden az olmadığı tarafımda hesaplanmıştır. 1830 yılında İstanbul'daki Rusya elçisi (Ortaelçisi), Abhazistan'dan Türkiye'ye göç etmek isteyen 2-3 bin civarındaki Türk ailesinin Anapa'dan geçirilmesine dair, Kafkasya ile ilgili dairelerinden ricada bulunmuştur (4, 834). Z. Çiçinadze'nin de belirttiği üzere, her Türk savaşı sonrasında Abhazistan sakinlerinin Türkiye'ye göç etmesiyle neticeleniyordu: Şöyle ki, 1810 yılında 5 bin Abhaz, 1829-1830 yıllarında 10 bin ve 1855-1856 yıllarında 20 bin kişi Türkiye'ye göçmüştü (74, 169).

1856-1862 yılları arasında, Kırım savaşlarının bir sonucu olarak, ikinci defa Kırım'da kitlesel bir göç harekâtı oluştu. 1854 yılı sonbaharında bu konuda yeni bir emirname gelmişti ki, “İmparator... Magometan [İslâm] dinine inanan deniz kıyısı tüm sakinlerinin iç vilayetlere göçürülmesini emretmişlerdir” (43, 701). Kırımlılar askeri iktidarın baskı ve soykırımından korkarak, bu göç harekâtını kitle halinde bir kaçışa çevirdiler; 24 bin kişi daha-1855 yılı sonları ile 1856 yılı başlarında - savaş döneminde Yevpatoria kazasından göç etmişlerdir (30, 189). Savaş sonrası Mecidiye yakınlarında (Dobruca'da) önemli bir grup haline gelen 15 bin kişi daha Yevpatoria'dan sürülüp çıkarılmıştır (39, 353, 355). Türkiye Kırım'dan 300 bin göçmeni kabul etmeğe razı olduğunu bildirince, 1860'lı yıllarda Kırımlıların çoğu vatanlarını terk ettiler (44, 372). Sonuçta 1860-1862 yıllarında Tavriya Vilayeti'nin nüfusu 192,365 kişi azalma gösterdi (52, XLIII) 1860 yılında vilayeti terkeden nüfusun sayısı 165566 kişi, 1861 yılında 24,882 kişi ve 1862 yılında ise 1917 kişiydi (50, 213). Kırım'ın göçetmesi hakkında, büyük devlet adamlarının genel fikri şöyleydi: “Tatarların göç ettirilmesi son dönemin en mutlu olaylarından biridir. Az önceki savaş Rusya'ya kendi Müslüman tebaasının sadakatine ne derecede bel bağlayabileceğini gösterdi. Bu bakımdan devlet için en iyisi ırklardan kurtulmaktır. Çünkü tüm niyetler, tüm kalpler, tüm ısı-

rarlı fanatiklik onun kan kardeşi ve din kardeşlerinin bulunduğu o yere, ona yöneltilmiştir...” (76, 211-212).

Müslümanların kitlesel göçleri II. Aleksandır'a duyurulduğunda, “General Tottleben'in kanıtladığı gibi, İmparator Hazretleri göç eden Tatarların sıkıştırılmalarıyla beraber, göç sonucu boşaltılan o bölgelerin onlardan kurtarılması için çok elverişli bir fırsat gibi bakılması gerektiğini göstermişlerdir” (43, 701). Tavriya Vilayeti'nin materik kısmında Nogay nüfusu pratik olarak yitip kaybolmuştur. Onun payı Perekop ve Feodosya kazaları nüfusuna oranla aşırı şekilde azalmıştır (30, 189, 190). 1863 yılının başlarına doğru kaydedilmiş göçmenlerin sayısı 23,1365 kişiye ulaşıyordu. Ama doğrudan doğruya buradan daha fazla göçmen çıkıp gidebilirdi.

Belirtilen dönemin sonlarına doğru Kırım'da yalnız 102,291 Kırımlı Müslüman tarafından terkedilmiş 687 köy mevcuttu ve hatta bu köylerin 315'inde bir kişi dahi kalmamıştı (52). 60 bin Kırımlı ve Nogay ise Türkiye'ye ulaşmadan yollarda mahvolmuşlardı (34, 309). Bunlar Türkiye'de Rumeli'ye yerleştirildiler. Dobruca'ya da yerleşerek, adından anlaşılacağı üzere, ona kendi adlarını verdiler (58, 22). Yerel nüfusun topraksızlaşması ve fakirleşmesinin belirgin hal alması, onları tek ve gerçek kurtuluş yolu olarak gördükleri, Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmeye itiyordu (60). Askeri mükellefiyetin uzun zaman gerektirmesi, “Zoraki Hristiyanlaştırma Uygulamaları” ve 1874-1875 yıllarındaki kitlesel dönüşüm tedbirleri 6 bin Kırımlının göç etmesine; 1892-1902 yılları arasındaki ekonomik durumun çıkmaza girmesi de, 20 bin kişinin daha bu yolda adım atmasına neden oldu. Hükümet göçmenlerin gidişine engel olmadığı gibi, boşaltılıp terkedilmiş toprakları sömürgeleştirmek için acele ediyordu. 1897 yılı nüfus sayımı verilerine göre, Tavriya Vilayeti'nin toplam nüfus sayısı 1,447,790 kişiydi ki, bunun 196,899 kişisini (% 13,6) Kırımlılar oluşturuyordu (41, 38-49).

Ermolov'un Kafkasya'da Başkumandanlık görevine atanmasıyla, 1817 yılında Rusya Kafkas harbini başlattı.

Kırım Savaşı'nda tamamiyle bozguna uğrayan Kafkasya Kumandanlığı, “Kafkasya Savaşı”na son noktayı koymak için en elverişli fırsatın meydana geldiğini tüm açıklığı ile ifade ediyordu. Bunun için, bu bölgelerin “güvenilir olmayan” ve “itaatsiz” sakinlerinin “boşaltıl-



ması", Dağlı nüfusun fiziksel ve ruhsal gücünü zayıf düşürmek ve keza bu topraklara yeni Kazak göçmenlerinin yerleştirilmesi gerekiyordu. Kalmak isteyenlerin ise, Kuban'ın sol kıyısı boyunca yerleştirilmesi ve göç ettirilmesi tasarlanıyordu (17, 20). Ancak, bu araziler bataklıktı. Çerkezistan'ın dağlık yerlerinin Kuban Kazaklarıncı iskan edilmesine, daha 1857 yılında başlanmıştı (72, 60).

Türkiye'ye gelince; Hac bahanesi ile Kafkasya'yı terkeden Dağlıları kabul etse de, onların göçetmesine hiç bir vakit doğrudan doğruya razı değildi. 1859 yılı başlarında Türkiye Kafkasya'dan çıkanların iskân edilmesine dair kurallarını resmen ilan etti ve Rus hükümetine göçün bir defada ve kitlesel değil de, küçük gruplar halinde ve münferid olarak gerçekleştirilmesini rica etti (10, 342). 1860 yılında, Kırım Müslümanlarının kitlesel göçü ile ilgili olarak Türkiye geçici süreyle Kafkasya Dağlılarının göçünü durdurdu.

Rus hükümeti, Kırım Müslümanlarını sürüp ülke dışı etme politikasının başka bir türünü, Osmanlı Devleti'nin taleplerini de gözardı ederek, daha geniş çapta Kafkasya Dağlılarına uyguladı. Hatta, Dağlıların göçürülmesi hakkında "Kafkasya Komitesi Kararnâmesi"nin, 10 Mayıs tarihli yüksek düzeydeki toplantıda onaylanması sonrası, 1862 yılında Kafkasya'da nüfusun resmi tehciri başlatıldı (6, 920). Komutan Evdokimov'a göre: "Dağlıların Türkiye'ye tehcir edilmesi, şüphesiz, tarafımızdan büyük gerilim olmadan savaşı kısa sürede bitirmeğe gadir bulunan önemli devlet tedbirini oluşturuyor... ve Rus hükümetine tabi olacağına, her şeyden önce ölüm ve yıkımı tercih edenlere çıkış yolu açıyor" (7, 1009-1010).

Kafkasya göçmenlerinin 1858-1865 yılları arasındaki sayısı meselesi şu ana kadar açıklık kazanmamıştır. Rusya'da 500 bin olarak kabul edilen bu sayının kaynağı, Kafkasya Arkeografi Komisyonu Baş Redaktörü Akademisyen Adolf Berje'nin resmi istatistiklere dayanarak düzenlediği yuvarlaklaştırılmış tam rakamlara dayanır. Dağlıların Türkiye'ye tehciri hakkında sürdürülen çalışma üzerine komisyon raporuna eklenen ve 'Adolf Berje tarafından yayınlanan resmi belgelere göre, Kafkasya göçmenlerinin sayısı 1855-1865 yılları arasında 493,194 kişiydi.(10, 167). Bu kavimlerin başlıcaları şunlardı: 315971 Çerkez, 74567 Ubıh, 49515 Abhaz (30 bin

Abaza ve 19515 Ciget), 30650 Nogay ve 22491 Çeçen. Türkiye'ye göçen Ubıhların sayısını 74,567 kişi olarak veren Berje, aşırı abartıya kaçmıştır. Belki de bu rakam daktilo ya da matbaa yanlışı olabilir. Çünkü, Berje başka bir yazısında aynı Ubıhların sayısının 25 bin olduğunu belirtiyor (12, 269). Buna karşılık, Sultan Devlet - Giray'ın Ubıhlar hakkında verdiği, 44939 (20, 4) rakamı gerçeğe daha yakındır. Bu iki rakam, arasındaki fark, yukarıda belirtildiği üzere, Çerkezlerin sayısına eklenirse, bunların sayısının orantılı bir şekilde artarak 345,599'a ulaştığı görülür.

Komisyon kendi sonuçları ile ilgili uyarısında, "bu toplama tamamıyla dayanılması gerekmiyor" (65a, 13). "Bu bilgiler resmi olsalar da, görüldüğü gibi, kesin değil..., tehcir edilmiş kişilerin gerçekte sayısı gösterildiğinden daha az olmakla kalmayıp hatta önemli düzeyde fazla olması gerekir,..." demektedir. Diyebiliriz ki, Berje'nin kendisi de bu verilere eleştirici bir tutumla bakmıştır (10, 165-166). 1861-1862 yıllarında yetkililerin haberi olmadan izinsiz göçüp gidenlerin sayısı 20.156 kişi, 1864 yılında ise 21,350 kişi olmuştur (68, 8; 63, 2).

Çeşitli halklardan oluşan göçmenlerin sayısının sağlıklı bir şekilde belirlenmesi ile ilgili sonraki çalışmalar iyi sonuçlar vermiştir. Kafkasya'dan Türkiye'ye göçeden Nogayların toplam sayısı, 1859-1861 yılları arasında Stavropol Eyaleti'nden göçen 28 bin nüfus da dahil olmak üzere, 70 bin kişidir (35, 207-208). 39.600 Kuban-Nogay göçmeninin ve 45 bin Abaza göçmeninin sayısı daha kesin olarak belirlenmiştir (67, 120, 226: 66, 62). G. Dzidzariya, Ciget göçmenlerinin sayısının 25 bin kişi civarında, Abhazistan'dan göçen göçmenlerin sayısının da 10 bin kişi olduğunu sanmıştır (19, 211, 212-213). M. Totoyev'in düşüncesine göre, Çeçenler ile ilgili rakamlar göçün gerçek boyutlarını yansıtmadığı gibi, bunun hemen hemen iki kat fazla olması ihtimal dahilindedir: 40 bin - 50 bin kişi (56, 38).

Örneğin, aile üyelerinin ortalama 8-9 kişiden oluştuğunu varsayarsak, 4989 ailenin göç hareketine, 45 bin kişinin katıldığını söylememiz mümkün olur. Çeşitli halklar üzerine Berje tarafından yapılan tüm matematiksel ve istatistik verileri göz önüne alırsak, bu halkların toplam sayısının 586,644 kişi olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, Çerkezler hakkında elde ettiğim 41,506 sayısının da, Dağlı mevcudu yansıttığını ispatlayabilirim.



Kafkasya göçmenleri içinde yer alan Kabarda, Osetiya ve Dağıstan sakinleri, Berje tarafından asla dikkate alınmamıştır. Mamafıl, resmi verilere göre 1860-1861 yıllarında Kabarda'dan Türkiye'ye 941 Çerkez ailesi (33, 11), ya da bir kişi birim olmak kaydıyla, 7 bin kişi göç etmiştir (36, 114). 1859-1860 yıllarında da sayıca 300-350 aileden az olmamak üzere Osetyalı Müslümanlar da Türkiye'ye (56, 50) göçetmişlerdir. Dağıstan için, yılda 150 ailenin göçü (1, 6) esas olmak üzere, 1850'li yıllarda, yasal göçmenlerin sayısının özel normu tesbit edilmiştir. 1856-1865 yılları arasında Dağıstan'dan 1500 ailenin ve yahut sayıca 10 bin kişiyi aşkın göçmenin Türkiye'ye göçettiğini söylememiz mümkündür.

Böylelikle, 1858-1865 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'na göçen Kafkasya halklarının toplam sayısı yurtdaki tüm hesap ve değerlendirmelere uygun olarak, 647.044 kişiden oluşuyordu. Bu dönem zarfında Kafkasya'dan, 542 bin civarında Kubanötesi Çerkezistan sakini, 55 bin Terek Vilayeti sakini, 30 bin Stavropol Vilayeti sakini ve 10 bin Dağıstan sakini ve 10 bin Abhazistan sakini göçetmiştir. Bu arada, bunların 394 bini Çerkez, 80 bini Abhaz, 70 bini Nogay, 45 bini Ubıh, 45 bini Çeçen, 10 bini Lezgi¹ ve 3 bini Osetin idi.

Dağlıların göçünü üç ayrıca aşamaya ayırmak mümkündür: Birinci aşama 1858-1862 yılları arasında, ikinci aşama 1863-1864 yıllarında ve üçüncü aşama 1865 yılında gerçekleşmiştir. Birinci aşamada resmi olarak Kafkasya'dan 56 bine yakın (77, 196) insan göçetmiştir. Fakat Stavropol, Kabarda, Osetiya ve Dağıstan'ın hesaba katılmamış Dağlı ve sakinleri ile bir anda göçmenlerin sayısı 136 bine ulaşmaktadır. En kitlesel göçmen akını ikinci aşamada olmuştur: İki yıl zarfında (1863-1864) Kafkasya'dan 438 bin kişi göçetmiştir. Son aşamada ise, Türkiye'ye yaklaşık 73 bin kişi göç etmiştir.

Doğu Kafkasya sakinlerinin başlıca göç yolu Kafkaslarötesi idi. Osetin ve Kabardalılar Askeri-Osetin yoluyla Batum'a kadar gelip, buradan ya Kars'a, veyahut deniz yoluyla Rumeli'ye (32, 89-94; 55, 11) göçüyorlardı. 1865 yılında Çeçenler arasında geniş boyutlarda göç hareketi baş gösteriyordu. Fakat, Çerkez göçü 1865 yılı Nisan'ında son bulunca Türkiye resmi olarak, bundan sonra önceden hiç bir rızası ve haberi olmadan Kafkas-

ya'dan gelen göçmenleri kabul etmeyeceğini, Rusya'ya bildirdi. Bununla beraber, Türkiye sayıca 5 bin aileden fazla olmamak şartıyla, göçmen kabul etmeye razı oldu. 1865 yılında kararlaştırılmış sayıda Çeçen, bir kısım gruplar halinde, Askeri-Gürcü yoluyla Türk sınırları yakınındaki Aleksandropol'a (Şimdiki Gümrü) doğru yönelmişti (69, 1). 1859-1865 yılları arasında Kafkaslarötesi vasıtasıyla, ortalama 95 bin kişi Türkiye'ye göçetmiştir.

Dağlıların çoğunluğu göçte deniz yolunu kullanmışlardır. O dönemin resmi belgelerine göre, Batı Kafkasya göçmenleri uç grubu oluşturuyorlardı. Bunun esas kitlesi yol, yiyecek masrafları için para yardımı alarak özel komisyonun denetimi altında Taman, Anapa, Novorossiysk ve Tuapse limanlarından deniz yolu ile sınır dışına çıkıyordu. Sayısına göre, ikinci önemli kategoriye oluşturan göçmenler de Makopse'den Soçi'ye kadarki bir mesafede deniz kıyılarının çeşitli mıntıkalarından Türk göç kamplarına gidiyorlardı; onlar da Rus yetkililerince tahkik ve kontrol ediliyorlardı (65, 5). Üçüncü kategorideki göçmenler ise, Rus yetkililerinin haberi ve izni olmadan ülkeden kaçanlardı. Bunların Tu, Neçepsuho, Cuba, Pşad nehirleri bölgesindeki sayısı, tam ve kesin olmayan yaklaşık rakamlarla belli idi (10, 116).

Onları Kafkasya'dan Türkiye'ye, Türk koçermaları (taşıt gemileri) ile bu amaçla Rus hükümetince önceden kısmen kiralanmış gemiler getiriyorlardı. Ama, bu ulaştırma filosu 500 bin insanın taşınması için son derece yetersiz olduğundan, Dağlıların büyük bir kısmı 6 ay, 1 yıl ve daha fazla süreyi gerektiren göçme sıralarını beklemek zorunda kalıyorlardı. Tüm bu zaman zarfında onlar deniz kıyılarında, açık sema altında ve her türlü yaşam araçlarından yoksun bir şekilde bekleyerek, yaşamlarını sürdürmeye çalışıyorlardı. Bu şartlarda sıra bekleyen binlerce Kafkas insanı, ya açlıktan ya da soğuktan mahvoluyordu. Karadenizin tüm kuzey ve doğu sahilleri baştan başa ölmüş ve ölmek üzere olan insanlarla dolu idi. Bunlar arasında son derece zayıflamış, bitmiş, yıpranmış ve görünüşüyle cesetten az farklı, yarı ölü-yarı diri insanlar vardı. Hepsinin gayesi de aynıydı: "Türkiye'ye gitmek" (1,7).

Bütün bu olumsuzluklara, 1863-1864 yıllarında görölmedik sert bir kış da eklendi. 1810 yılından bu ya-



na Anadolu'da böyle sert bir kış mevsimi yaşanmamıştı. Bu sert kış, Türkiye ile Kafkasya kıyıları arasında ulaşımı son derece zor duruma soktu. Kıyılarda, Türkiye'den gelecek taşıt gemilerini her türlü imkansızlıklara ve zorluklara katlanarak bekleyen Dağlılar kış sırasında ki bu feci seferlere dayanamadılar. Zaten kıyılarda tükenmiş, güçsüz düşüp zayıflamış bu insanlar göçetme, taşınma sırasında olduğu gibi, karaya çıkma esnasında da aralarında artan tifus, çiçek hastalıklarına yakalanarak hastalanıyorlar ve kitle halinde mahvoluyorlardı (10, 352).

Dağlıların esas kitlesi, Rusya'dan Trabzon, İstanbul, Samsun, Varna ve diğer Türk limanlarına hareket ediyorlardı. Gerek Türk filosu, gerekse Rus filosu, Dağlıların Türkiye'ye vaktinde ulaşmasını sağlayamadı. İşte bu yüzden kısmen başka devletlerin filoları da göçmenlerin taşınması işine sevk edilmişti. Söz konusu devletler İngiltere, Yunanistan, Meklenburg ve Moldavya idi.

Dağlıların Türkiye'ye yerleştirilmesinde hiç bir organizasyon yoktu, aksine, her şey oluruna bırakılmıştı. Türk limanlarında daimi ikametgâhlarının belirlenmesini, tüm olumsuzluklar ve imkânsızlıklar dahilinde, ortalama 4-5 ay ıla bir veya bir yıldan fazla bekleyen göçmenler, açlık ve hastalıktan mahvoluyorlardı (36, 119). Trabzon'daki Rus konsolusunun verdiği bilgilere göre, yaklaşık 100 bin göçmen denizde, Türk liman ve kıyılarında öldü (1, 8-9). Kırım göçmenlerinin akıbeti de aynı oldu. İltica edenlerin durumu fenaydı. Vapurlardaki yoğun insan kalabalığı ve gayri sıhhi koşullar sebebiyle kolera, veba ve tifus salgını çıktı. Türk hükümeti aynı vapurların kıyıya yaklaşmasını yasakladı. Vapurlardaki salgının limanlara da sıçramasından korkuluyordu. Bu yüzden binlerce Nogay mahvoldu. Türkiye'ye şu ya da bu yolla ulaşabilenler de, karantinadan geçmek için özel bölgelere yerleştirilmişti (35, 209).

Kendi değerlendirmeme göre, Türkiye'ye gitmek için Rus kıyılarında bekleyen göçmenlerin sayısı ortalama 100 bin kişiydi. Bunun da çoğu Çerkezlerden oluşuyordu. Bu nedenle, kimi araştırmacılar tarafından Kafkasya göçmenlerinin 1858-1865 yılları arasında muhtemelen 700-750 bin kişi civarında olduğu sanılmıştır (56, 33). Ubiçini ve de Kurteil'e göre, 1855 yılında başlayıp aralıksız biçimde 1863 yılına kadar süren göç harekâtı sonucunda göçmenlerin sayısı 300 bine kadar ulaşmıştı.

1864 yılı sonunda bu rakam 700 bine ulaştı. Sefalet ve hastalık onların önemli kısmını kırıp yoketmişti. Sefaletten kurtulup hayatta kalanların sayısı 595 bin kişi idi. Ancak 1865-1866 yıllarında Anadolu'ya yönelmiş yeni göçmen kabileleriyle Kafkasya göçmenlerinin sayısı, 1 milyona kadar artmıştır. Göçmenlerin sayısı Avrupa'da 600 bin, Asya'da 400 bin kişi hesaplanmıştır (58, 32). Fakat önemli bir noktaya temas etmek istiyorum. Bu da, "400000" rakamında bir "0"ın fazladan ve yanlış olarak Türk müellifince eklenip, eklenmediği sorusudur. Zaten hesaplamalar sırasında "0" rakamıyla aynı olay olağan bir hâl alır. Hani bildiğimiz üzere, 1865 yılında Anadolu'ya sırf 45 bine yakın Çeçen'in gitmesinde olduğu gibi².

Birkaç yıl zarfında 200 bin kadarı Kırım'dan, 700 bin kadarı Kafkasya'dan gelen göçmenlerin, aralıksız ve muazzam göç akınını kabul etmek, Türkiye için karmaşık bir sorumluluktur. 1865 yılı Nisan'ında Türkiye resmi olarak Rusya'ya yaptığı duyuruda, kendisiyle önceden uyum ve mutabakat sağlanmadan, Rusya Müslümanlarını ülkeye kabul etmeyeceğini bildirdi. Aynı dönemde Kırım'da olduğu gibi, Kuzey Kafkasya'da da baş gösterecek boşalma olayı, bunun sonuçlarını çok iyi bilen Rus devlet yetkililerinin fikirlerini, Dağlıların tehirci meselesinde kökünden değiştirmiştir. Çünkü, nüfusun aralıksız tehirci akabinde, Kuzey Kafkasya'nın bozkuşlaşması sonucunu doğuracaktı. Kafkasya'daki yerel yönetim, Çerkezlerin Türkiye'ye göçetmelerine daha çok engel olmaya ve bunu zorlaştırmaya başladı. Sonuçta Kafkasya'daki yönetim, 1867 yılında Dağlıların ülke dışına çıkmalarını kayıtsız şartsız yasakladı. Ama Dağlılar arasında ülkeden ayrılma gayretleri azalmadı. Kafkasya yönetimi 1867 yılından itibaren tüm nüfusun çeyrek kısmını oluşturan 250 aile üzerinde denemek maksadıyla "Yıllık Bırakılış Kuralları"nı tespit etti. Bundan önce Türkiye'ye göç eden Dağlılar kendilerine ait toprağı satma hakkına sahipken, 1867'den itibaren Kafkasya'daki yerel yönetim, toprakların mülkiyetinin devlete ait olduğu iddiasına dayanarak Dağlıların toprak satışını yasakladı. Ayrıca Türkiye'ye göçmek isteyen her Dağlının göçmeden 10 yıl önce hazineye maktu para vergisi ödemesi gerekirdi. Rus hükümetinin bu tedbirleri göçmen akınını şiddetle azalttı. Ama onlar yine de çeşitli yollar ve araçlarla Türkiye'ye gidiyorlardı. Rus hükümetinin, Türkiye



ve İran'daki konsolos ve hudut memuriyeti görevlilerine yazılı olarak verilen emirde, göçüp gitmiş Dağlıların tekrar dönmelerine engel olunması isteniyordu (27, 143).

1865-1867 yıllarında Kafkasya'yı yatıştırmak amacıyla Rus devlet yetkilileri Kuban, Terek, Dağıstan vilayetleri ve askeri-halk yönetiminde bulunan Zakatala ve Suhumi sahasındaki Dağlı nüfusun sayımını gerçekleştirdi. Tüm Dağlıların sayısı 907,633 kişiydi (47, 14). Askeri-halk yönetiminin gerçekleştirilmesi ve 1866 yılında Abhaz Prenslığı'nın muhtariyetine son verilmesi yerel halkın ayaklanmasına neden oldu. Bu ayaklanma sonucu halktan yalnız 4 bin aile Türkiye'ye göç etmek için izin alabildi. 6 Nisan 1867 yılında Abhazistan'dan Batum'a ilk göçmenler gönderilmiş oldu. Aynı dönemde 3358 aile, ya da 19,342 kişi göç etti (70, 48, 49, 54; 71, 70).

1873 yılı nüfus sayımına göre, tüm Kafkasya nüfusu içinde % 40,46 oranla sayıları 21,72,889 kişiye teka-bül eden Müslümanların payı azalmıştır. Osetyalı Hristiyanlar haricinde Dağlıların sayısı da Nogay ve Kumuklarla beraber, 1,067,906 kişi ve yahut % 19,88'i oranındaydı (46, I-XXIX).

1870'li ve 1880'li yıllarda Dağlıların Türkiye'ye sürekli, fakat çok da büyük olmayan göç hareketleri küçük gruplar halinde devam ediyordu. 1871-1884 yılları zarfında yalnız Kuban vilayetinden sayısı 13586 kişiyi bulan 1906 aile göçetmiştir ki, bunlardan 11,417 kişi Çerkez ve 1809 kişi de Abhazdır. (59, 96-99). Terek ve Dağıstan vilayetlerinden yıllık olarak belli sayıda Dağlı göçmüştür (1, 12).

1877-1878 Rus-Türk Savaşı ve bu bağlamda gerçekleşen Çeçen, Dağıstan ve Abhaz ayaklanmaları Dağlıları kitleler halinde Türkiye'ye yönelik yeni göç hareketine tahrik etti. Ayaklanmanın ve göçün başlıca nedeni Abhazların Hristiyanlaştırılması siyaseti idi. 1877 yılı Mayıs'ından Ağustos'u'na kadar henüz Türk askeri kuvvetlerinin Abhazistan'da bulunduğu sırada Trabzon'dan geçirilen Abhazların toplam sayısı 34 bine ulaşıyordu (45). Tüm göçmenlerin kesin sayısı hakkında inceleme yapmak pek güçtür. Bunların sayısı Rus resmi kaynaklarında 32 bin civarında gösterildiği halde (25, 233-234), diğer kaynaklarda 50 bin göçmenden bahse-

dilmektedir (19, 368-369). 1878-1881 yılları arasında, 1877-1878 Rus- Türk Savaşı nedeniyle ülkeyi terkeden göçmenlerden tekrar geri dönmüştür. Bu geriye dönenlerin sayısının 10 bin (1487 aile) veya 15 bin kişiye yakın olduğu belirtilir (19, 390-391). Savaş yıllarında, Gagra yakınlarında yaşayan Ciget Abhazlarının bakiyesi olan 847 kişilik bir kabile Türkiye'ye göç etti (46, X-XI).

Bu harbin sonucunda eskiden beri Türklerin olan topraklardan Kars, Ardahan ve Batum Rusya'ya tabi oldu. Toprakları Ruslara tabi olan Türkler hemen ve de büyük boyutlu akınlarla yurtlarını terketmeye başladılar. 26 Ağustos 1878 yılından 15 Temmuz 1880 yılına kadarki dönemi kapsayan resmi verilere göre Kars vilayetinden 65,447 kişi ayrılmıştı. 1 Ağustos 1881 yılında ise bunların sayısı 82,760 kişiye ulaşmıştır (53, 182). Rusların 1880'de yaptığı nüfus sayımı, Kars vilayetinde bulunan 114,282 kişiden, 94,112'sinin Müslüman olduğunu göstermektedir (46, XXVIII-XXIX). İki yıl sonra yapılan nüfus sayımı neticesinde, 145,412 daimi ikâmet eden Müslümandan, yalnız 90,505 kişinin kaldığı tespit edilmiştir (26, 89-91).

29 Ocak 1879 tarihli Konstantinopol Anlaşması sonrasında Batum vilayeti nüfusunun esas göç hareketi başladı. Kesin verilerden yoksun bulunmamız dolayısıyla ayrılanların sayısı hakkında kesin bir hüküm vermek zordur. Bilindiği kadarıyla 26 Ağustos 1878 tarihinden, 1 Ekim 1880 tarihine kadar Türkiye'ye yaklaşık 21,500 Müslüman göç etmiştir (77, 284). Ş. Megreli'de Batum göçmenlerinin sayısını 30-32 bin olarak belirtiyor . Bu da bize, buradaki toplam 105 bin nüfusun hemen hemen 30-32 bininin ülkeyi göçmen olarak terkettiğini göstermektedir (38, 273). Kafkasya ve Osmanlı Devleti'nin elinden çıkan diğer topraklardan, 1877-1881 yılları zarfında göçeden 142,102 kişinin göç hareketine yönelmesi, 1877-1878 Rus-Türk Savaşı sonucunda olmuştur.

Kafkasya ve Osmanlı Devleti'nin elinden çıkan diğer topraklardan 1877-1881 yılları zarfında göç eden 142.102 kişinin göç hareketine yönelmesi, 1877-78 Rus-Türk savaşının sonucunda gerçekleşmiştir.

1880'li yıllarda Kuban Vilâyeti Dağlıları tarafından başlatılan antikolonial eylem dalgalarının (1884, 1887, 1888 ve 1894 y.y.) ikisi yerel halkın kıyımıyla sonuçlandı. Terek vilâyetinde de (1887 ve 1894 y.y.) aynı eylem



dalgası arttı. 1887 ve 1894 yıllarına gelince, o ana dek fiili olarak hiç bir göç harekâtına katılmamış olan, Karaçay Balkarlarının Türkiye'ye kitlesel göçü başladı. 1905-1906 yıllarında da bu harekât küçük akınlarla sürmüştür. Tüm yıl zarfında toplam olarak hemen hemen 15,756 Karaçay Balkarı göç etmişti (36, 114). Yine Kuban vilayetinden 1880'li yıllarda 648 Çerkez ailesi, yani yaklaşık 5 bin kişi göç etmiştir. (16,222). 1900-1906 yılları arasında tüm Kabarda Çerkezlerinden hemen hemen 8 bini göçetmişti. Tüm bu yıllar zarfında Türkiye'ye toplam olarak 8-10 bin civarında Osetyalı göç etmişti (36, 114). Yalnız resmi verilere göre, 1900-1902 yılları zarfında 781 Balkar Kabarda'dan göçüp gitmişti (33, 26). 1905 yılında 3 bine yakın Çerkez yurdunu terketmişti (28, 451). Böylelikle, 1877-1878 Rus-Türk ve Birinci Cihan Harpleri arasındaki dönemde Kafkasya'dan Türkiye'ye 60 bin kişi iltica etmiştir. Bu arada Kuban Vilayeti'nden 35 bine yakın, Terek vilayetinden 14 bin ve Dağıstan vilâyetinden 10 bine yakın göç eden olmuştur.

1810 yılından 1914 yılına kadarki dönemde Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na -geriye dönenler dışında-, bir milyon müslüman iltica etmiştir. Bu göç harekâtı, çoğunlukla Kafkasya ve Rus-Türk Savaşları'nın sonucuydu. 1827-1829 yılları arasında 102 bin, 1858-1865 yılları arasında 647 bin ve 1877-1881 yılları arasında 142 bin göçmen kendi kurtuluşunu Türkiye'ye gitmekte bulmuştur. Bunların içerisinde Kuban ötesi Çerkeziistan'ından 586 bin -ki bunlar çoğunluğu oluşturunuyordu-, Terek Vilayeti'nden 69 bin, Stavropol Vilayeti'nden 30 bin ve Dağıstan'dan da 20 bin civarında Kuzey Kafkasyalı vardı. O dönemde Güney Kafkasya'dan giden 300 bin göçmenin çoğunluğunu, önceden Türk toprağı olan Ahalsılı, Kars ve Batum'dan giden 192 bin, Abhazistan'dan giden 96 bin ve Azerbaycan'ı terkeden 12 bin göçmen oluşturunuyordu.

İsmi sıralanan bu ülkeler göç harekâtının etnik bileşimini oluşturunuyorlardı. Bunlar Dağlılar, Nogaylar ve Türklerdir (Türkler arasında, Kürtlerin ve Müslüman Gürcülerin olduğu, sayısı bilinmemekle birlikte muhtemeldir.) Kafkasya göçmenlerinin etnik bileşimi, 427 bin Çerkez, 169 bin Abhaz, 45 bin Ubıh, 45 bin Çeçen, 20 bin Lezgi, 17 bin Balkar, 8 bin Osetin, 70 bin Nogay,

192 bin Türk, 9 bin Azeri Türk'ü ve 3 bin Kürt'ten oluşmaktadır.

Aslında, bu rakamları da olduğundan az kabul etmemiz gerekir. Çünkü biz fiilen Çerkez kıyılarında ne kadar göçmenin beklediğini, ne kadarının da Türkiye'ye giderken denizde öldüğünü bilmemekteyiz. Biz yalnız tam hipotetik olarak aynı kategoride hesaba katılmayan ölümlerin veyahut kaçıp gidenlerin ortalama 100 bin kişiye yakın olduğunu tahmini olarak söyleyebiliriz. Gözden geçirilen dönemde Kafkasya halklarının göç harekâtı hakkında anoloji durumu tamamiyle anlaşılabilir durumdadır. Örneğin, akademisyen A. Berje'nin yazdığı gibi, "Dağlıları hiç kimse, hiç bir vakit hesaba katmamışlar, asıl bu yüzden de kesin malumatlar mevcut değil onlar üzerine" (11, 72). Böyle olmakla beraber, XIX. yüzyıl için Kafkasya göçmenlerinin sayısı konusunda ileri sürülen varsayımlar, göç harekâtının önemini az çok yansıttığı için ilgi çekici olmuştur.

Türkler arasında Kürtlerin ve Müslüman Gürcülerin sayısının ne kadar olduğu bilinmemektedir.

Rusya İmparatorluğu'nun 1772-1914 yıllarında aldığı askeri-siyasi tedbirlerin etkisi altında kalan Kırım ve Kafkasya'dan, Osmanlı İmparatorluğu'na 1,700 kişi göç etmiştir. Ancak bunlardan Türk topraklarına ulaşabilenlerin sayısı yaklaşık 1.450 bin -1.500 bin kişi civarındadır. Bununla birlikte, Kırım ve Müslüman göçmenler arasında hastalık ve diğer imkânsızlıklardan ölenlerin, sıkıntı çekenlerin sayısı da 150 bin den az değildir.

Rus-Türk savaşlarının sonuçları, Balkanlarda, Kırım'da, Step'de ve Kafkasya'da beklendiğinden de ağır oldu. Step, Kırım, Çerkeziistan, Abhazistan, Ahalsılı ve Kars baştan başa boşalıp ıssız, boş bir alana döndü. Tüm halklar bu ülkelerin haritasından silinmiş oldu. Ubıhlar yok oldular, Nogaylardan, Kırımlılardan, Çerkezlerden ve Abhazlardan, yalnız sefil ve perişan azınlıklar kaldı. 1873 yılı sayımındaki veriler, bize bu ülkelerde baş gösteren olayların, olup bitenlerin gerçek yüzünü sunarlar. Bu sayım verilerine göre, Kubanötesi Çerkeziistan'ında 100 bine yakın yerli nüfus ve Stavropol vilayetinde de 78 bin Nogay kalmıştı (46, I-XXIX).

1882 yılında ise, yani Savaş sonrası dönemde Çerkeziistan ve Abhazistan'ın dağlık ve iskân edilmemiş bölgelerinde yalnızca 56 bin Abhazistan Abhaz'ı bulunuyordu. (26, 91-92)



Rusya, Kafkasya, Kırım ve İdil Bölgesi'nde Müslüman ve Hristiyan unsurlar arasındaki demografik dengeyi değiştirebilmek için büyük çabalar harcamıştır. Sömürgeleştirme siyaseti icabı, buraya tek bir Rus nüfus akışı olmadığı gibi, aksine çok sayıda yabancı nüfusun göçü sağlanmıştı. Novorossiya'nın Kırım'a birleştirilmesi ve Kafkasya savaşı sonrasında, göçmenlerce entansif iskân kabul edilen Kuzey Kafkasya Rusya'nın diğer sömürgeleştirilmiş bölgeleri arasında birinci sırayı alıyordu. 1782 ve 1915 yılları arasındaki dönemde Novorossiya'ya 3,3 milyon, Kuzey Kafkasya'ya da 2,7 milyon civarında iç sömürgeci-göçmenler gelip yerleşmişlerdi (13, 26-32); bunların 500 binlik kısmı sonraları Güney Kafkasya'ya geçmişti (14, 84). 1762-1914 yılları arasında Kırım'a, Step'e ve Kafkasya'ya, Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen 600 binden fazla yabancı göçmen (başta Ermeniler, Yunanlar, Bolgarlar, Moldavanlar) dışında, Almanya ve Avusturya-Macaristan'dan da 150 bine yakın (almanlar) gelen olmuştu (15, 54-56).

1896 yılında Tuna'dan Terek'e kadar tüm Step'te, müslüman sakinlerinin payı yüzde 49,5'e inmiş, Kırım

yarımadası da baştan başa slavyanlarca iskân edilmişti (73, 49-50). 1914 yılı başlarında cari istatistik sayımı verilerine göre, Stavropol vilayetiyle birlikte Kafkasya canişinliğinde Müslümanların oranı yüzde 30'a, Kuzey Kafkasya'da yüzde 22'ye, Güney Kafkasya'da ise yüzde 39'a kadar azaldı. Aynı verilere göre, Müslümanların payı Kars'da yüzde 42'ye, Ahalsih'da yüzde 31'e; Abhazların payı da Abhazistan'da yüzde 37'ye kadar inmişti (31, 218-269). Müslümanların özgül ağırlığının azalması sonucu Güney Kafkasya nüfusu içinde Ermenilerin özgül ağırlığının XIX. yüzyılı başlarında yüzde 8'den, 1914 yılında yüzde 25'e ulaşarak keskin bir artış göstermesi dikkat çekici olmuştur (31, 218-269).

Rusya, 150 yıldır, Müslümanların tehcir edilmesi ve boşalan yerlere Hristiyanların iskân ettirilmesi siyasetiyle onlar arasındaki demografik dengeyi kırmayı başardı. Step tamamıyla, Kırım ise yarı yarıya Slavlaştırılmıştı. Öyle ki, Kafkasya'nın üçte ikisinden de fazla kısmı Kuzeyden Slavyanlarla, Güneyden de Ermenilerle Hristiyanlaştırılmıştı.

1 onlar arasında kumıklar da bulunuyordu (27, 142-143)

2 Bak: İşbu araştırma s. 10

KAYNAKLAR

- 1 Abramov Ya.V. *Kavkazskie Gorsy*. - Krasnodar, 1927 / ilk kez olarak "De-lo" (1884 y., N 1) dergisinde yayınlanmıştır
- 2 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*. Pod. red. A. Berje. - Tiflis, 1873, t.V, N 1000-1001
- 3 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*, 1878, t.VII, N 511
- 4 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*, 1878, t.VII, N 827
- 5 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*, 1878, t.VII, N 834
- 6 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*, 1885, t. XII, N 792
- 7 *Aktı, Sobranie Kavkazskoy Arkeografıskoy Komissıey*, 1885, t. XII, N 889
- 8 Aristov N.A. *Zamerki ob Etnıgskom Sostave Tyurkskih Plemen i Narodnostey i Svedeniya ob ih Çıstennosti*. - SPb., 1897
- 9 Bulaev A.G., Guliev G.A., Safarov P.F. Glava III. Etnografıskıye zoni i areal rasseleniya v XIX-XX vv. // *Azerbaydjanı. İstoriiko-etnografıskıy очерk*. Pod red. A. A. Abbasova. - Baku, 1998
- 10 Berje A. Viselenie gorsev s Kafkaza v 1858-1865 godah. // *Russkaya Starina*. 1882, t. XXXIII, yanvar-mart
- 11 Berje A. Gornie Plemena Kavkaza. // *Jivopisnaya Rossiya*. Pod obşey red. P. P. Semenova. t. IX, Kavkas. - SPb.-M., 1883
- 12 Berje A. Kratkiy obzor gorski plemen na Kavkaze. // *Kavkazskiy kalendar na 1858 god*. - Tiflis, 1857
- 13 Beskrovniy L. G., Vodarskiy Ya. E., Kabuzan V. M. Migrasii Naseleniya Rossii v XVII - naçale XX vv. // *Problemi İstoriçeskoj demografii SSSR*. - Tomsk, 1980
- 14 Bruk S. İ., Kabuzan V. M. Dinamika i etniçeskiy sostav naseleniya Rossii v Epohu İmperializma (kones XIX v. - 1917 g.) // *İstoriya SSSR*, 1980, N 3
- 15 Bruk S. A., Kabuzan V. M. Migrasiya Naseleniya. Rossiyskoe Zarubejye // *Narodi Rossii: ensiklopediya*. - M., 1994
- 16 Volkova N. G. *Etniçeskiy Sostav Naseleniya Severnogo Kavkaza v XVIII - naçale XIX veka*. M., 1974
- 17 *Vsepoddannıyry Otçet Namestonika Kavkazskogo za 1863-1871 goda* (yeri ve yılı gösterilmemiştir)
- 18 Dzagurov G. A. *Pereselenie gorsev v Tursıyu. Materialı po İstorii gorskih narodov*. Rostov-Don, 1925
- 19 Dzdziariya G. A. *Muhadjirstvo i problemi İstorii Abhazii XIX stoletiya*. - Summi, 1975
- 20 Doklad Sultana Devlet-Gireya 10 noyabrya 1911 goda v Obşestve lyubıteley izuçeniya Kubanskoy oblasti. // *Leningradskoe otdelenie Arhiva Akademii Nauk SSSR*, F. 800, N. Ya. Marra, D. 188
- 21 Dubrovın N. *Prisoedinenie Krıma k Rossii. Reskriptı, pisma, relıyasii i doneseniya*. t. III, 1779-1780 g. - SPb., 1887
- 22 Eremeev D.E. *Etnogenez Tyurok Proisbojdenie i Osnovnie Etapi etniçeskoj İstorii*. - M., 1971
- 23 Zelençuk V. S. *Naselenie Moldavii (Demografıçeskie prosessi i etniçeskiy sostav)*. - Kişinev, 1973
- 24 Zuev V. Vipıska iz Puteşçıvennih Zapisok Vasiliya Zueva, Kasayuşşihıya do Poluostrova Krıma 1782 goda. // *Meşyaslov İstoriçeskiy i geografıçeskiy na 1783 god*. - SPb., 1783



- 25 *Izvestiya Kavkazskogo Otdela Imp. Rus. geogra. obshchestva*, t.V.-Tiflis, 1877-1878
- 26 *Izvestiya Kavkazskogo Otdela Imp. Rus. geogra. obshchestva*, t.VIII. N 1 - Tiflis, 1883
- 27 *Istoriya Dagestana*, t. I. - M., 1967
- 28 *Istoriya Narodov Severnogo Kavkaza* (kones XVIII v. - 1917 g.) - M., 1988
- 29 Kabuzan V.M. *Narodı Rossii v XVIII Veke. Cislennost i Etnicheskiy sostav*. - M., 1990
- 30 Kabuzan V. M. *Narodı Rossii v Pervoy Polovine XIX v. Cislennost i Etnicheskiy Sostav*. - M., 1992
- 31 *Kavkazskiy Kalendar na 1915 god*. - Tiflis, 1914, otdel statisticheskii.
- 32 Kanukov İ. Gorsı - pereselenı. // *Sbornik svedeniy o kavkazskikh Gorsab*. Vip. IX. - Tiflis, 1876
- 33 Kasumov A.H. *Raznie Sudbi*. - Nalçık, 1967
- 34 Kırım // *Bolşaya Sovetskaya Ensiklopediya*. t. 35. - M., 1957
- 35 Kujeleva L. Nogaysı (Iz Istoriı Nogaysev XVIII - načale XX vekov) // *Uchenye zapiski*. t. XIII (seriya istoricheskaya) - Mahaçkala, 1964
- 36 Laypanov H.O. K Istoriı Pereseleniya Gorsev Severnogo Kavkaza v Tursiyu. // Karağaevo-Çerkezskiy Nİİ *Istoriı, Yazıkı i Literaturı Trudı*, Vip. 5 (seriya istoriya). - Stavropol, 1966
- 37 Laçkov F.F. K Voprosu o Koliçestve Naseleniya Tavriçeskoy Oblasti v Naçale XIX Stoletiya. // *Izvestiya Tavriçeskoy Uçenoy Arhiynoy komissii*. 1916, N 55 (sonra İTUAK)
- 38 Megreliдзе Ş.V. Zakavkaze v *Russko-Tureskoy Voiny 1877-1878 Godov*. - Tbilisi, 1972
- 39 Moşonin A. N., *Pri-Dunayskaya Bolgariya (Dunayskiy Vilayet)*. // *Slavyanskiy sbornik*. t. 2., - SPb., 1877
- 40 *Obozrenie Rossiyskikh Vledeniy za Kavkazom v Staticheskom, Etnograficheskom, Topograficheskom i Finansovom Otnoşenii*, ç.IV. - SPb., 1836
- 41 *Pervaya Vseobşaya Perepis Naseleniya Rossiyskoy Imperii*. Tavriçeskaya Guberniya. - SPb., 1904
- 42 *Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy Imperii*. t. 40, N 22527-a
- 43 *Russkaya starina* t. 77, N 1-3, yanvar-mart, 1893
- 44 *Russkiy vestnik, sovremennaya letopis*, t. 28, iyul-avgust, M., 1860
- 45 *Russkiy invalid*, N 200, 13 sentyabrya 1877 g.
- 46 *Sbornik svedeniy o Kavkaze*. t. VII. - Tiflis, 1880
- 47 *Sbornik svedeniy o Kavkazskikh Gorsab*. Vip. I. - Tiflis, 1868
- 48 Semenev P. P. *Geografo-Statisticheskii Slovar Rossiyskoy Imperii*. t. 5, Vip. I. - SPb., 1875
- 49 Sergeev A. A. Nogaysı na Moloçnıkh Vodah (1790-1833 gg.) // *İTUAK*, 1912, N 48
- 50 Sergeev A. A. Uhod tavriçeskikh Nogaysev v Tursiyu v 1860 Godu. // *İTUAK*, 1913, N 49
- 51 Skalkovskiy A. A. İstoriçeskoe Vvedenie v Staticheskoe Opisanie Bessarabskoy Oblasti. // *Jurnal Ministerstva Vnutrennih Del* 1846, ç. 13
- 52 *Spisok Naselenıkh Mest Rossiyskoy İmperii*. Tavriçeskaya guberniya. - SPb., 1865
- 53 Stepanov r. Zаметка o Karskoy oblasti. // *İKÖİRGÖ*. t. VII. - Tiflis. 1882-1883
- 54 Suvorov A. V. *Sbornik Dokumentov*. t. II - M., 1951
- 55 Sumarokov P.İ. *Dosugi Krimskogo Sudyı ili Vtoroe Puteşestvie v Tavriyu*. - SPb. ç.I, 1803
- 56 Totoyev M. S. K Voprosu o Pereselenii Osetin v Tursiyu. (1859-1865 gg.) // *Izvestiya Severo-Osetinskogo Nİİ*, t. XIII. Vip. I- Dzaudjikau, 1948
- 57 Tuunmann. *Krimskoe Hanstvo*. Per. s. nem. izd., 1784 g. N.L.Ernsta i S. L. Belyavskoy. - Simferopol, 1991
- 58 Ubiçini A., *Kurteil - de P. Sovremennoe sostoyaniy Otomanskoy Imperii*. - SPb., 1877
- 59 Felisin E. D. *Çislovne Danniye o Gorskom i Proçem Musulmanskom Naselenii Kabanskoy obiasti*. // SSK, t. IX. - Tiflis, 1885
- 60 Hartahay F. İstoriçeskaya sudba krimskih tatar // *Vestnik Evroptı*, 1866, iyun, II; 1867, iyul, II
- 61 Sentralniy gosudarstvenniy arhiv drevnih aktov. Gos. arhiv. P. XVI. D. 588, ç. 12
- 62 Sentralniy gosudarstvenniy arhiv drevnih aktov, D. 962, ç. 2
- 63 Sentralniy gosudarstvenniy voenno-istoriçeskiiy arhiv. F. I/1, op. 2, D. 634
- 64 Sentralniy gosudarstvenniy voenno-istoriçeskiiy arhiv, F. 52, D. 332, ç. 1
- 65 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, F. 416 Op. 3, D. 146
- 65a. Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, F. 416, Op. 3, D. 154
- 66 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, F. 416, Op.3, D. 1190
- 67 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, F. 545, op. I, D. 63
- 68 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, F. 545, op. I. D. 69
- 69 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, D.90
- 70 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, D.107
- 71 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv Gruzii, D.615
- 72 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv SSSR, F. 1268, Op. 15, D. 56
- 73 Sentralniy gosudarstvenniy istoriçeskiiy arhiv SSSR, F.1284, Op. 225, D. 176
- 74 Çiçinadze Z. Velikoe Pereselenie Gruzın-Musulman v Tursiyu - Tiflis, 1912 (gürcü dilinde)
- 75 Şapen İ. *Istoriçeskiiy Pamyatnik Sostoyaniya Armyanskoy Oblasti v Epohu ee Prisoedineniya k Rossiyskoy İmperii*. -SPb. 1852
- 76 Şerban N. V. Pereselenie Krimskih Tatar. // *Russkiy Vestnik, Sovremennaya Letopis*. T. 50, noyabr-dekabr. - M., 1860
- 77 Esadze S. *Istoriçeskaya Zapiska ob Upravlenii Kavkazom*. - Tiflis 1907, t. I



II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE, OSMANLI VİLAYETLERİNE İSKÂN EDİLEN GİRİTLİ GÖÇMENLER

SAWSAN AGHA KASSAB
STATE UNIVERSITY OF LEBANON / LÜBNAN

Girit, Yunanistan'ın güneydoğusunda yer alan, Akdeniz'in en önemli adalarından birisidir. "Homeros"un da ifade ettiği gibi eski Yunanlılardan itibaren Girit bu yarım adada yaşayanların ilgisini çekmiştir.¹ Bu nedenle Girit Adası², XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Yunanistan'ın el altından kıskırtmaları sonucu patlak veren bir dizi isyanlara sahne olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin, 1868 yılında, düzeni, barışı ve otoriteyi sağlamak amacıyla Girit'e gönderdiği Sadrazam Ali Paşa, Hristiyanlara oldukça geniş haklar tanıyan bir nizamname yayınlamıştı³. Ancak verilen bu haklara rağmen halk, Yunanistan'la birleşmek için fırsat kollamaya devam ediyordu⁴.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, devletin içine düştüğü zor durumu fırsat bilen Hristiyanlar yeniden ayaklanmıştı.

Bu sırada Berlin Kongresi'nde (13 Haziran-13 Temmuz 1878), Yunanistan, Avrupalı devletlerden Girit'in resmen kendisine bağlanmasını istedi.⁵ Ancak Yunanistan'ın bu isteği reddedildi ve Berlin Anlaşması'nın 23. Maddesine göre, 1868 Nizamnamesi'nin yeniden düzenlenmesi şart koşularak adanın Osmanlı Devleti'nde kalmasına karar verildi.

Bu anlaşmayla Osmanlı Devleti, Girit üzerindeki egemenliğini bir derece kaybetmesine rağmen, hakimiyetini güçlendirmek amacıyla 9 Eylül 1878'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı adaya gönderdi.⁶ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, İngiliz Başkonsolosu Santwich'e, Girit'in bir prenslik haline getirilmesinin veya Doğu Rumeli'de ol-

duğu gibi Girit'e bir muhtariyet verilmesinin sözkonusu olmadığını söyledi.⁷

Ancak, Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Avrupalı devletlerin de baskısıyla "Halepa" Fermanı'nı kabul etmek zorunda kaldı.⁸ Girit'te durumu sakinleştiren Halepa Fermanı Hristiyanlara verdiği geniş haklarla, müslüman halkın daha kötü bir duruma düşmesine neden oldu.

Girit meselesinin kökünden çözümlenememesi nedeniyle ada şeklen bir Yunan vilayeti görünümündeydi.⁹ Osmanlı Devleti'nin gücü de adada derece derece azalmaktaydı. 1885 yılından sonra, Hristiyanlar Halepa Fermanı'yla tanınan muhtariyetin sınırlarının genişletilmesini istediler. Büyük devletlerin konsoloslarının müdahaleleri de Rum halkı iyice cesaretlendirmişti.

1889'da bazı imtiyazların genişletilmesini isteyen Hristiyanlar, vergi vermemeye ve kurdıkları silahlı çetelerle Osmanlı kuvvetlerine saldırmaya başladılar.¹⁰ Bu durum Müslüman ve Hristiyan halk arasında mevcut olan düşmanlık duygusunun çatışmaya dönüşmesine ve Girit'te bir iç savaş çıkmasına neden oldu. Büyük devletler donanmalarını buraya gönderip, limanları işgal ve abluka ederek¹¹ Girit'te bir savaş çıkmasını engellemeye çalıştılar¹². Tam bu esnada Osmanlı Devleti, Yunanistan'a savaş ilan etti.

18 Aralık 1897'de büyük devletlerin Girit'i, Osmanlı hakimiyeti altında özerk ve tarafsız bir statüye getirdiklerini bildirmeleri, adadaki Rumları iyice şımarttı. Bunlar, adanın genel valisinin Osmanlı vatandaşı olmayan bir hristiyan olmasını istiyorlardı. 6 Eylül 1898'de Kandiye'de çıkan bir olay neticesinde İngiliz başkonsolo-



sunun öldürülmesi olayları daha da karmaşık hale getirdi. Bunun sonucunda dört büyük devlet (İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya) Osmanlı Devleti'ne adadaki askerlerini çekmesi yönünde bir nota verdiler. Osmanlı Devleti bu notayı reddetmesine rağmen, bu dört ülke 5 Kasım 1898'de Osmanlı asker ve memurlarını adadan zorla çıkardı.¹³ Böylece adanın kontrolü bu dört devletin eline geçmiş oldu. 21 Aralık 1898'de Yunan Prensi Yorgi'nin genel valiliğe atanmasıyla büyük devletler donanma ve askerlerini adadan çektiler.

Böylece, Girit şeklen Osmanlı yönetiminde olmasına rağmen, fiilen bağımsız bir Hristiyan devleti haline gelmiştir. Bununla birlikte adadaki Müslümanların çoğu Anadolu'ya göç etmeye başlamıştır.¹⁴

Bu araştırmamda Müslümanların Osmanlı vilayetlerine göçmeleri ve II. Abdülhamid döneminin bir değerlendirmesini yapmaya çalıştım. Ancak araştırmanın eksiksiz olduğunu da iddia edemem. Özellikle de, bazı vilayetlere¹⁵ göçmenlerin yerleşmesi konusunda.

Girit sorunu Osmanlı hükümeti için büyük bir problemdi. Bulunan bazı çarelerin halkın desteği olmadan gerçekleştirilmesi mümkün değildi. Hükümetin yetkisi de yalnızca müslüman toplum üzerinde geçerli olabiliyordu. Buna rağmen Hükümetle Müslüman halk imkanlar dahilinde çeşitli yollardan dayanışma göstermişlerdir.¹⁶

Hükümet Girit'e gösterdiği özel ilgiyle adanın hakimiyetinden çıkmasını engellemek için elinden geleni yapıyordu. Göç meselesi ise gündemde yer almaya başlamıştı. Özellikle Müslümanların göçü tartışma konusuydu. Girit'teki İngiltere Konsolosu Bilotti, açlık, kıtlık, salgın ve hastalıklar maruz kalan müslümanların Girit'ten göçmelerini tercih etmişti.¹⁹

Mayıs 1897 yılına kadar Girit'te bulunan müslümanların sayısı²²

Yer	Kişi
Kandiye	47 000
Konya	27.500
Ritmo	20.800
Sitya, Sbinaloka, Hirbetra	11.500

Osmanlı Dahiliye Nezareti ise, Giritli müslümanların göçünü engellemek için diğer vilayetlere Girit'lilerin

girmesini yasak etmişti.²⁰ Ancak müslüman göçmenler asiler tarafından alıkonuyordu.²¹

Osmanlı Hükümeti merkezde ve taşrada Girit'li göçmenlerin ihtiyaçlarını karşılamak ve huzurlarını sağlamak için encümenler teşkil etmeye karar verdi.²³ Beyrut'ta ise bu iş halk tarafından para toplamak amacıyla yapılıyordu. Örnek olarak:

- 1- Özel sandıklar bütün camilere konuldu²⁴
- 2- Gazeteler tarafından bir kampanya açıldı²⁵
- 3- Vilayet matbaası telgraf gelirlerini Giritlilere ayırdı.²⁶

Osmanlı Hükümeti'nin Ekim 1898 yılına kadar adadaki müslüman nüfustan ayrılan olmadığını ifade etmesine rağmen, bu durum göçlerin 1897'den önce başlamış olabileceğini gösteriyordu.²⁷

Bir istatistiğe göre Giritli müslüman göçmenlerin sayısı aşağıdaki gibidir.²⁸

Yıllar arasında (Hicri)	Sayı
1310 - 1316	35 000
1296 - 1316	175.900
Girit'liler İstanbul'a geçmeden	

Bununla birlikte Standard Gazetesi, Eylül 1897 - Ocak 1898 yılı arasında 8.000 müslümanın adadan göçettiği söylüyordu.²⁹

Büyük Devletler müslümanların Girit'ten göçmelerini kolaylaştırmak için onları vapurlarla Osmanlı vilayetlerinin iskelelerine ulaştırıyordu.³⁰

Giritli göçmenler hangi vilayetlere yerleştirilecekti?

Konunun uzmanları Osmanlı devleti içindeki boş alanlara otuz milyon kişinin iskân edilebileceğini ifade ediyorlardı.³¹

Müslüman göçmenler encümeni Âli tarafından herhangi bir tedbir alınmaksızın Ankara, Konya, Adana, Suriye, Halep vilayetlerine ve Karahisar Sancağına yerleştirilmesine karar verildi.³² Giritli müslümanların iskânı aşağıdaki gibi yapıldı.

Bu bilgilerin ışığı altında, evlerin planları hemen hemen aynı oranda belirlenmiştir.

- 1- Her ev, bir giriş ve iki odadan ibarettir.⁴⁶
- 2- Bir ev 5 kişiden fazla nüfusa sahip ailelere ayrılmırdı.⁴⁷



Vilayet	Göçmenlerin Sayısı	Ziraat Bilenler	Sanat ve Ticaret Bilenler	Herhangi bir Sanatı Olmayanlar
Suriye ³³	1.000	"Humus" Kazasına Bağlı Olan Kusa'ya'da	"Şam"a Bağlı Olan "Salihiye"de	Şam'a Bağlı Olan Kasyun Dağına ³⁴
	Bunlardan:	-	-	-
	104'ü	-	-	Maras'ta
	42'si	-	-	Antakya'da
	647'si	-	-	Beyas'ta ³⁶
	41 Aile	-	-	İskenderun'da ³⁷
Beyrut	200 Aile	Tartus Kazası'na Bağlı Olan Arab El-Celiş'te ³⁸	-	-
	12 Aile	-	Trablusşam ³⁹ Şehrini İçinde Bab-Tabbaneh'de	-
	-	Tasus'a bağlı ⁴⁰ Olan "Gamka"da	-	Trablusşam "Hamidiye" Köyde ⁴¹
Adana ⁴²	-	-	-	3 Köyde
İzmir ⁴³	2.000-3.000	-	-	-
Ankara ⁴⁴	100 Aile	-	-	Sutuhisar'da
Bursa ⁴⁵	-	-	-	-

Evlerin inşası tamamlanmadan önce, Giritli göçmenler tekkeler, camiler ve mekteplerde barındırılıyordu.⁴⁸

Bu vilayetlerin hepsinde ve kazaların çoğunda, Giritli göçmenlerle ilgilenen bir encümen bulunurdu.

Sözkonusu encümenler aşağıdaki vazifeleri yerine getirmek ile yükümlüydüler:

1- Sorumlu bulundukları bölgenin hertürlü göçmen işleriyle meşgul olmak.

2- Yerleştirilen Giritlilerin ihtiyaçlarına dikkat etmek.⁴⁹

3- Ev yapımı amacıyla, işçilerin tayin ve kontrolüyle uğraşmak.

4- Göçmen gelirlerini arttırmanın yollarını aramak.

5- Onlar'a tapu senetleri vermek.⁵⁰

Encümenlerin çabalarıyla kısa zamanda, Giritli göçmenlerin sorunlarının halk tarafından çözülmesine önem verilmeye başlanmıştır. Halkın yardımları, yıllara göre, aşağıdaki gibi sıralanmıştır:

Vilayet	Yıl	Para	Yemek	Elbiseler ve Başka	Alan	Başka Yardımlar
Beyrut	1897	201,767 Kuruş ⁵¹	-	-	-	-
	1899	9,000 kuruş ⁵²	-	-	-	-
	1902	9,070 Kuruş ⁵⁴	-	-	-	-
	1903	20 Mecidi Riyal ⁵⁵	-	-	-	-
Suriye	1899	-	-	- Elbise ve mobilya ⁵⁶ - 100 kantar kömür ⁵⁷	"Abdalla el mueyyid" tarafından 25 dönüm "kasyun" dağının aklanında Giritlilerin iskan ettirmesi için bağışlandı ⁵⁸	-
Halep	1898	208,614 Kuruş 12para ⁵⁹	-	-	-	-
	1898	-	-	-	-	- Bir tarla (90 bin lira) satılarak Maras'ta onların iskan edilmesi için ⁶⁰
Basra	1897	550 lira ⁶¹	-	-	-	-
İzmir	1897 ⁶²	139,793 kuruş	-30'un torbası -98 Et sandığı - 171 Keçe	- 36 elbise torbası	-	-
	1899	-	-	200 parça ⁶³ elbiseler	-	-



Sözkonusu dönemde hükümet de aşağıdaki tedbirleri alarak Giritli göçmenlerin durumunu düzeltmek için çalışmalar yürütmüştür.

1- Dini tedbirler: II. Abdülhamid tarafından verilen emirlerle;

a- Girit'teki gibi 3 camii -Hamidiye, Osmaniye ve Orhaniye- kurularak imam ve müezzinleri tayin edildi.⁶⁴

b- Her göçmenin köyünde bir camii kuruldu.⁶⁵

c- Kasyun Dağı'nın yakınında iskan edilmiş olan Giritlilere bir cami ve mektep kuruldu.⁶⁶

ç- Ecza-i Şerife ve Kur'an-ı Kerim göçmenlere dağıtıldı.⁶⁷

d- Hazreti Peygamberin bir tel saç, Şeref Vapur'uyla gönderilerek Salihyye Camii'ne konulmuştur.⁶⁸

2- Mali Tedbirler;

a- Başta para olmak üzere, aş ve diğer ihtiyaçlar Pa-dışah tarafından Giritlilere bağlandı.⁶⁹

b- Her kesilecek kuzu için bir kuruş vergi konuldu.⁷⁰

c- Yeni pullar meydana getirilerek, gelirleri göçmenlere ayrıldı.⁷¹

ç- Ziraat Bankası'nın piyango gelirleri göçmenlere ayrıldı.⁷²

d- Göçmenler 10 yıl süreden sonra ziraat, sanat veya ticaret yapma hakkına sahip olacaktı. Dolayısıyla her ev sahibine yüzer Mecidi Riyal, belediye sandığından sermaye olarak verilecekti.⁷³

e- Suriye vilayetinde, Humus'a tabii olan Kusayr'ın bazı alanları kiraya verilerek, Giritlilere yeni gelirler sağlanacaktı.⁷⁴

f- Lazkiye Sancağı'na tabi olan Markeb Kazası'nın içinde özellikle istimlak edilmiş olan Kab-el-Markas'ta bazı alanlar satılarak gelirlerinden bir kısmı Giritlilere ayrılacaktır.⁷⁵

g- Bab-El-Tabbaneh'e yerleştirilen Giritlilerin günlük masrafları karşılanacaktır.⁷⁶

h- Göçmenler Malî-Miriden sınırlı süreyle muaf tutulacaklardır.⁷⁷

ı- Göçmenler iskandan itibaren iki yıl emlak ve temmettu vergilerinden⁷⁸ ve iskan sırasında harcanan malzemelerin gümrük vergilerinden muaf olacaktı.

3- Miras Tedbirleri;

- Ölen göçmenlerin evleri ve arazileri çocuklarına⁷⁹, eğer çocukları yoksa yoksul göçmenlere intikal edecektir.⁸⁰

4- Tabiyet Tedbirleri;

Giritli göçmenler Osmanlı tabiyetinden sayılmaktadır. Dolayısıyla onlara nüfus cüzdanı verilecektir. Fakat İstanbul'daki Giritli göçmenlere İstanbul'da oturduklarını belgeledikten sonra nüfus cüzdanı verilecektir.⁸¹

5- Askeri Emniyet Tedbirleri;

a- Her Giritli göçmen köyünde 50 jandarmalı bir karakol kurulacaktır.⁸²

b- Göçmenler göç günü takip eden ilk 6 yıl için askerlik hizmetinden muaf tutulacaktır.⁸³ 6 yıldan sonra, yerli encümenler tarafından hazırlanan mazbata ile tarih ve numara verilerek göçmenlerin askere gitmesi kolaylaştırılacaktır.⁸⁴

6- Eğitim Tedbirleri;

Öksüz kalan çocuklar ücretsiz olarak mekteplere yerleştirilecektir.⁸⁵

Sonuçta Giritli göçmenlerin durumu hakkında birkaç noktayı işaret etmekle yetineceğim. Her konuda olduğu gibi, göçmenlerle merkezîyetçi yönetim ve encümenler arasında siyasi bir denge sözkonusudur. Bu devirde siyasi fikir akımlarının Giritli göçmenler üzerinde de etkili olduğunu görebiliriz. II. Abdülhamid icraatlarını İslamcılık ve Osmanlıcılık siyasetinin amaçlarına uygun olarak gerçekleştiriyordu.

Fakat göçmenler için yapılanlar ve yapılamayanlar değerlendirilirken, devrin karakteri, iç ve dış olayları, Osmanlı Devleti'nin mali durumu, siyasi fikir akımları gibi faktörlerin gözönünde tutulması gereklidir.



- 1 Bkz. Lisanü'l-Hal, Es-senettü'l-ısrın, aded, 2443, 18 Şubat 1897/28 Ramazan 1314, s. 2.
- 2 Osmanlı Devleti tarafından, 1669'da Girit alınmıştı. Bkz. Et-Devletü'l Osmaniyye- Tarih ve Hazara, ed. E. İhsanoğlu, terc. Salih Sudavî salih, İrcica, İstanbul, 1999, s. 57.
- 3 Ali Fuat Türkeldi, Mesail-i Muhimme-i Siyasiye, C.III, Ankara 1957, s. 9-29.
- 4 Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, C. VIII. 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, s. 118.
- 5 Rifat Uçarol, Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919) (Askeri ve Siyasi Hayat), 2. Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul, s. 123.
- 6 Vecihi, Mısır Tarih-i Harb, İstanbul, 1315, s. 43.
- 7 Bkz. Rifat Uçarol, a.g.e. s.124.
- 8 Sözleşmenin hükümleri için bkz. Enver Ziya Karal, a.g.e.. S. 119. - Rifat Uçarol, a.g.e.. s. 125.
- 9 Mehmed Salahi, Girit Meselesi 1866-1889, İst. 1967. S. 35 Rifat Uçarol, a.g.e.. S. 125.
- 10 Enver Ziya Karal, a.g.e.. S. 122
- 11 Bkz. Lisanü'l-Hal, s.2. Sene ısrın, aded 2445; 1 Şevval 1314. Aynı yer, aded 2462, 20 Şevval 1314. Aynı yer, aded 2468, 27 Şevval 1314
- 12 Aynı yer, aded 2470, 29 Şevval 1314.
- 13 Mecelletü'l-menar, sahibi, Mehmed Reşid Rıza, C. I., s. 1315-1316 h. /1898 s. 687-88
- 14 Enver Ziya Karal, a.g.e., s.125
- 15 Adana ve Ankara gibi.
- 16 a- Halk isteyerek askeri hizmete katıldı. Bkz. Lisanü'l-Hal, s. 4. Sene ısrın, aded 2497, 3 Zilhicce 1314.
b-Bkz: Giritli Müslümanlara yardım ettikleri için Londra'da ikamet eden Müslümanlar, Almanya İmparatoru'na ve İngiltere Konsolosuna birer mektup göndererek teşekkür ettiler. Bkz. Lisanü'l-Hal, s. 10. Sene ısrın, aded 2461, 19 Şevval 1314.
c- Hindistan'da «Medras» Müslümanları tarafından Giritli Müslümanlara 500 Lira gönderildi. Bkz. Garatü'l Fünun, sene rabia ve ısrın, aded 1156, 27 Cemaziyelsaniye 1315/ 1898, s. 1
d- Afganistan Prensi "Abdurrahman Han" Giritli Müslümanlara bağış olarak sekiz bin kuruşu gönderdi. Bkz. Aynı yer, sene sadise ve ısrın, aded, 1363, 29 Şaban 1317.
- 17 Bkz. Lisanü'l-Hal, sene ısrın, aded, 2465, 23 Şevval 1314, s. 3.
- 18 Bkz. Aynı yer, sene ısrın, aded 2493, 27 Zilkade 1314, s. 3
- 19 Aynı yer, sene ısrın, aded 2465, 23 Şevval 1314, s.1
- 20 Aynı yer, sene ısrın, aded 2455, 12 Şevval 1314, s.1
- 21 Aynı yer, sene ısrın, aded 2491, 25 Zilkade 1314, s. 2
- 22 Aynı yer, sene ısrın, aded 2508, s. 16 Zilhicce 1314, s. 3
- 23 Padişah Merkez'de kurulan Şura'yı devlet dairesinde göçmen Encümenlerine 3 odalı yer ayırdı. Bu encümenler 4 üyeden ibaretti. Bunlardan Selanik eski valisi (Rıza Paşa), İskodra eski valisi (Osman Paşa). Bkz; Semeratü'l Fünun, sene hamise ve ısrın, aded 1221, 24 Şevval 1316, s. 2
- 24 Aynı yer, sene Selase ve ısrın, aded 1126, 24 Zilkade 1314, s. 4
- 25 Aynı yer, salise ve ısrın, aded 1123, s. 3 Zilkade 1314, s. 2
- 26 Lisanü'l-Hal, sene ısrın, aded, 1501, 8 Zilhicce 1314. s. 1
- 27 Semeratü'l Fünun, sene hamise ve ısrın, aded 1204, 16 Cemaziyelahir 1316, s. 5
- 28 Aynı yer, sabia ve ısrın, aded 1291, 26 1318/ 10 ve 23 Temmuz 1900, s. 4
- 29 Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1212, 13 Şaban 1319, s. 6
- 30 Fransa ve Avusturya gibi. Bkz. Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1184, 23 Muharrem 1316, s. 5. Aynı yer, sabia ve ısrın, aded 1186, 5 Safer 1316, s. 3
- 31 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1241, 26 Rebiyelenver 1317, s. 3
- 32 Aynı yer, sadis ve ısrın, aded 1234, 4 Safer 1317, s. 4
- 33 Aynı yer, sadis ve ısrın, aded 1238, 2 Rebiyelenver 1317, s. 2
- 34 Aynı yer, sadisi ve ısrın aded 1250, 27 Cemaziyellevvel 1317, s. 6
- 35 Aynı yer, sadis ve ısrın, aded 1256, 10 Receb 1317, s. 6
- 36 Aynı yer, sadis ve ısrın, aded 1244, 14 Rebiyelahir 1317, s. 7.
- 37 Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1332, 16 Safer 1319, s. 7. Aynı yer, selasun, aded 1443, 19 Rebiyelenver 1321, s. 6.
- 38 BEO.Y. MTV. No. 192-179. Tarih 30, Ra 1317 h. Aynı yer, sabia ve ısrın, aded 1283, 29 Muharrem 1318, s. 4. Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1328, 17 Muharrem 1319, s. 50. Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1329, 24 Muharrem 1319, s. 5
- 39 a-BEO.Y.A. HUS. No. 398-139.Tarih 30. 3. 1317 h.
b- Y. MTV. No. 223-18. Tarih 7. Ş. 1319h.
c- Bkz. Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1243, 7 Rebiyelahir 1317, s. 4.
d- Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1356, 7 Şaban 1319, s. 4
- 40 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1240, 16 Rebiyelenver. 1317, s. 7
- 41 Hamidiye Köyünün Padişaha nisbetle tevsimi hususuna dair irade-i hususiyeye çıkarıldı. Bkz. İrade-i Hususiyeye No. 50 Tarih. 30. S. 1319 h.; Y.MTV.No. 214-175. Tarih 22 M. 1319 h. Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1335, 7 Rebiyelenver 1319, s. 3
- 42 Aynı yer, hamise ve selasun, aded 1650, 14 Muharrem 1326, s. 4
- 43 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1238, 2 Rebiyelenver 131, s. 5.
- 44 Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1330, 2 Safer 1319, s. 4. Aynı yer, rabia ve selasun, aded 1626, 10 Receb 1325 s. 4
- 45 Padişah tarafından "Bursa'da" 30 bin liralık satış için Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1220, 17 Şevval 1317, s. 3. İzmir'e gelen Giritli Göçmenlerin Bursa'ya ve Beyrut'a gönderilmesine karar verildi. Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1238, 2 Rebiyelenver 1317. S. 5.
- 46 BEO. YMTV. No. 323-18. Tarih 7, 1316 h. Bkz. Ekteki şekil.
- 47 Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1330, 2 safer 1319 s. 5
- 48 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1241, 23 Rebiyelenver 1317 s. 3. Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1246, 28 Rebiyelahir 1317 s. 6
- 49 Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1330, 2 safer 1319 s. 4
- 50 Araziler Müslüman göçmenlere bedava verildi ve vergiden muafıtlar. Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1341, 20 Rebiyelahir 1319. s. 6. Fakat araziler 10 yıldan önce satılamayacaktı. Aynı yer, hamise ve selasun, aded 1670, 7 Cemaziyelahir 1326, s. 5
- 51 Aynı yer, rabia ve ısrın, aded 1146, 10 Rebiyelahir 1315 s. 4
- 52 BEO. Y. A. Hus. No. 398-139. Tarih 30. 3. 1317. Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1243, 7 Rebiyelahir 1317 s. 4
- 53 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1246, 28 Rebiyelahir 1317 s. 6
- 54 Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1373, 28 Zilhicce 1319. s. 5
- 55 Aynı yer, selasun, aded 1434, 19 Rebiyelenver 1321 s. 3
- 56 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1242, 30 Rebiyelenver 1317 s. 6
- 57 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1256, 10 Receb 1317 s. 6
- 58 Bkz. Dîpnot 3.
- 59 Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1188, 22 Safer 1316, s. 3.
- 60 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1245, 21 Rebiyelahir 1317. s. 7
- 61 Aynı yer, rabia ve ısrın, aded 1135, 28 Muharrem 1314. s. 2
- 62 Aynı yer, rabia ve ısrın, aded 1136, 5 Safer 1315. s. 3
- 63 Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1219, 10 Şevval 1316. s. 5
- 64 Aynı yer, ısrın, aded 1196, 18 Rebiyelahir 1316. s. 6
- 65 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1256, 10 Recep 1317. s. 4.
- 66 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1263, 29 Şaban 1317. s. 7.
- 67 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1275, 2 Zilhicce 1317. s. 5.
- 68 Aynı yer, sadise ve ısrın, aded 1279, 30 Zilhicce 1319. s. 3.
- 69 Aynı yer, salise ve ısrın, aded 1122, 26 Şevval 1314. s. 2. Aynı yer, rabia ve ısrın, aded 1157, 4 Recep 1315. s. 2
- 70 Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1193, 27 Rebiyelenver 1316. s. 4
- 71 Üç ay içerisinde gelirleri 6 bin liraya ulaştı. Bkz; Aynı yer, hamise ve ısrın, aded 1241, 23 Rebiyelenver 1317. s. 3. Aynı yer, sabia ve ısrın, aded 1304, 6 Recep 1318. s. 4. İki yıl sonra pulların süresi uzatıldı. Bkz; Aynı yer, samine ve ısrın, aded 1365, 24 Şevval 1319. s. 4



- 72 Aynı yer, salise ve selasun, aded 1564, 5 Rebiyelahir 1324. s. 4. Aynı yer, salise ve selasun, aded 1584, 27 Şaban 1324. s. 4
- 73 Aynı yer, samine ve işrun, aded 1330, 2 Safer 1319. s. 5
- 74 Aynı yer, selasun, aded 1434, 19 Rebiyelenver 1321. s. 2
- 75 BEO. İradei Dahiliye. No: 33. Tarih. 25. S. 1318
- 76 Maliye İradeler. No: 29. Tarih. 19. Ca. 1319. H. / 20 Ağustos 1317 Rumi.
- 77 Aynı yer, salise ve selasun, aded 1559, 29 Safer 1324. s. 4
- 78 Aynı yer, salise ve selasun, aded 1567, 26 Rebiyelahir 1324. s. 4
- 79 Aynı yer, sadise ve işrun, aded 1233, 26 Muharrem 1317. s. 3
- 80 Aynı yer, selasun, aded 1431, 28 Safer 1321. s. 4
- 81 Aynı yer, samine ve işrun, aded 1369, 23 Zilkaade 1319. s. 5
- 82 Aynı yer, sabia ve işrun, aded 1283, 29 Muharrem 1318. s. 4
- 83 Aynı yer, sabia ve işrun, aded 1421, 17 Zilhicce 1320. s. 5
- 84 Aynı yer, salise ve selasun, aded 1580, 29 Recep 1324. s. 6
- 85 a- Öksüz çocuklar İzmir, Selanik, Edirne, Beyrut ve Trablusgarp gibi memleketlerde yatılı mekteplere yerleştirilecektir. Bkz. İradei Hususiyye. No. 105. Tarih. 30. B. 1315 H.
- b- 50 öksüz çocuk Şam Sanayi Mektebi'ne gönderildi. Bkz. Aynı yer, hamise ve işrun, aded 1184, 23 Muharrem 1316. s. 5.
- c- Bazı Giritli erkekler Suriye vilayetinde sanayi mektebine veya ilkokul mekteblerine yerleştirilecektir. Bkz. Aynı yer, sadise ve işrun, aded 1242, 30 Rebiyelenver 1317. s. 6.